

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

JULIANA MOTA DINIZ

**RECONNECTANDO NATUREZA-CULTURA E TRADICIONAL-MODERNO NA
SUPERAÇÃO DE UMA CRISE CIVILIZATÓRIA:
pela decolonialidade do poder, saber e ser**

UBERLÂNDIA

2017

JULIANA MOTA DINIZ

**RECONNECTANDO NATUREZA-CULTURA E TRADICIONAL-MODERNO NA
SUPERAÇÃO DE UMA CRISE CIVILIZATÓRIA:
pela decolonialidade do poder, saber e ser**

Monografia apresentada como requisito parcial para conclusão do curso de Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos Petean

UBERLÂNDIA

2017

A todos os seres.

Que estas palavras estejam sempre a serviço do Bom, do Bem e do Belo.

AGRADECIMENTOS

Ao Grande Mistério, por me conceder a oportunidade de, através deste trabalho, realizar sinceras transformações quanto ao meu ímpeto colonizador e quanto as minhas dificuldades em enxergar, reconhecer, aceitar e honrar o Outro a partir de um lugar que concebe a sua complexidade e as possibilidades plenas de sua transformação.

Aos guias do Círculo de Irradiações Espirituais São Lázaro, por me revelar, desde o início, que o valor deste trabalho dependeria muito mais da sabedoria e integridade com as quais o seu processo foi vivido do que qualquer outra coisa.

Aos meus mestres, por me iniciarem na jornada da autorresponsabilidade e por me guiarem em um caminho de autoconhecimento e autotransformação.

A todos os povos das florestas, das águas e do campo por enriquecerem o mundo com sua diversidade e nos ensinarem como bem viver neste lugar comum.

Aos meus avós maternos, cuja convivência tanto me inspirara a conhecer, honrar e reverenciar a sabedoria ancestral.

A minha avó Luzia, raizeira e benzedeira, por permitir que em mim, a partir de minha ancestralidade, estivesse acordado o amor pela Terra, pelas plantas, pelos mistérios da cura e pelos saberes dos antigos.

Aos meus pais, Nadir e Sandoval, pelo apoio e amor incondicional.

Ao meu companheiro Felipe, pelos ouvidos sempre atentos e pelas discussões entusiasmantes por meio das quais, muitas vezes, os caminhos deste trabalho eram traçados.

Ao professor Marcel, que me iniciou na jornada de encontro à Alteridade.

Ao orientador Petean, pela plena liberdade que me conferiu e pela confiança nas minhas escolhas.

A todos os amigos e amigas queridos que ofereceram ouvidos atentos diante das minhas ideias e que se engajam em tornar a Terra um lugar melhor para se viver.

À vida por me permitir a experiência de viver, ora gentil ora duramente, a verdade destas palavras.

Quando perguntaram ao poeta Zen Thich Nhat Hanh “Do que nós mais precisamos para salvar o mundo?”, as pessoas esperavam que ele identificasse as melhores estratégias a adotar nas causas sociais e ambientais. Mas Thich Nhat Hanh respondeu: “O que nós mais precisamos fazer é ouvir dentro de nós os sons da Terra chorando”. Quando aprendemos a ouvi-los, descobrimos que nossa dor e nosso amor pelo mundo são a mesma coisa. E isto nos faz mais fortes. Como células vivas em um corpo maior, nós sentimos o trauma de nosso mundo. É natural e mesmo saudável que o façamos, porque isto mostra que ainda estamos vitalmente conectados à teia da vida. Então, não tenha medo da tristeza que você poderá sentir, ou da raiva ou medo: estas respostas surgem não de uma patologia particular, mas das profundezas do nosso pertencimento mútuo. Reverencie sua dor pelo mundo quando ela se fizer sentir, e a honre como testemunha de nossa interconectividade.

Joanna Macy

RESUMO

Esse trabalho pretendeu descobrir como e porque a ciência moderna, orientada pela ontologia naturalista e epistemologia ocidental, no contexto da modernidade, não têm podido encontrar estratégias adequadas e eficientes para a superação das crises que vivemos. Diante das consequências drásticas da arrogância antropocêntrica e da insaciabilidade do capital que instaura uma situação limite para o planeta, viu-se a possibilidade desse tempo-espço como um contexto de grande perigo, mas também como uma grande oportunidade. Nesse sentido, é proposta uma crítica à concepção colonial de relacionamento para com os povos indígenas e populações tradicionais e de uso dos recursos naturais enquanto modelos de desenvolvimento que respondem a um imaginário colonizado. Reconhece-se que a difusão e valorização dos saberes tradicionais, na tentativa de promover a memória biocultural da espécie, poderá ser o passaporte para a sobrevivência, no mundo moderno, das sociedades que o produziram. Para isso, entende-se como imprescindível a superação dos Grandes Divisores de natureza e cultura e tradicional e moderno presentes nas sociedades ocidentais modernas de modo a revelar a colonialidade do poder, do saber e do ser sob as quais estamos acostumados a nos relacionar a Alteridade. Este trabalho se incumbiu, dessa forma, de destacar os aspectos problemáticos nas representações de natureza e cultura e de tradicional e moderno problematizando os interesses que fazem determinados saberes serem reconhecidos como legítimos enquanto outros não o são. Diante, portanto, da tarefa de decolonialidade do poder, do saber e do ser, os povos indígenas e as populações tradicionais se apresentam enquanto atores centrais com críticas que atingem as bases ontológicas e epistemológicas da cosmopolítica moderna. Assim, fez-se notável a importância da ocupação dos territórios conceituais ocidentais por esses grupos sociais enquanto estratégia nativa de comunicação com a sociedade envolvente tendo em vista a afirmação de seus direitos e conhecimentos ancestrais bem como a sua fundamental contribuição na superação das crises que ameaçam a ecologia planetária e a sobrevivência, de todos, no planeta.

Palavras-chave: Decolonialidade, Crise da modernidade, Povos indígenas, Populações tradicionais

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Preâmbulo	9
Percurso metodológico	11
A crise da modernidade: uma crise de civilização	13
 CAPÍTULO 1 – A SEPARAÇÃO ENTRE NATUREZA E CULTURA NÃO É UNIVERSAL: lições ontológicas dos povos indígenas	 31
 CAPÍTULO 2 – A SEPARAÇÃO ENTRE TRADICIONAL E MODERNO É IMPOSSÍVEL: lições políticas das populações tradicionais	 54
A incorporação da noção de populações tradicionais no Brasil	57
Quem são as populações tradicionais no Brasil?	60
As populações tradicionais, os interesses modernos e o “mito da natureza intocada”	63
O agenciamento da noção de populações tradicionais pelas populações tradicionais no Brasil	68
O que a definição de populações tradicionais diz sobre nós, modernos?	75
 CAPÍTULO 3 – A MODERNIDADE A PARTIR DO PARADIGMA DECOLONIAL: pela decolonialidade do poder, saber e ser (moderno)	 81
O “mito da Modernidade” e a descoberta da América (o encobrimento do Outro)	81
A descoberta imperial do Outro: do selvagem e da natureza	89
A modernidade a partir do paradigma decolonial	91
Colonialidade do poder	92
Colonialidade do poder na apropriação da Natureza	96
Colonialidade do saber	100
Colonialidade do ser	111
Povos indígenas e populações tradicionais como protagonistas da decolonialidade do poder, do saber e do ser	115
Pelo fazer decolonial: desobediência epistêmica e identidade na política	119
 CAPÍTULO 4 – SUPERANDO A COLONIALIDADE, EM SI, NA RELAÇÃO COM O OUTRO.....	 134
Um passo indispensável: A decolonialidade do ser (moderno) passa pela admissão da multitemporalidade	147
 CONCLUSÃO	 153
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 159

INTRODUÇÃO¹

Preâmbulo

A inspiração para esta pesquisa surgiu de dúvidas, angústias, curiosidades e experiências bastante pessoais. A minha experiência de vida me apontava que este é um momento na Terra (ou, da Terra) permeado por crises. Crises estas que cumprem o papel de demonstrar que a maneira como temos escolhido viver neste lugar comum não tem sido interessante para os humanos, para parte significativa dos demais seres e nem para o planeta (enquanto união de seu “ser planetário” e seres que o compõe). Obviamente, as escolhas feitas pela parcela da humanidade que desfrutam de condições hegemônicas do exercício do poder faz com que os efeitos dessas opções sejam mais desinteressantes para uns do que para outros como bem nos mostram as sequelas dos colonialismos e da colonialidade que resiste na modernidade. A questão é que mesmo para estes que estiveram do lado privilegiado da diferença colonial e permanecem sustentando uma série de privilégios, a vida não tem se apresentado de maneira muito aprazível. Poucos de nós estamos, de fato, felizes e satisfeitos com nossa trajetória enquanto humanidade, com nossas escolhas e nossas ações no mundo. E, ainda, se tomarmos como referência as “catástrofes naturais” e a reação dos ecossistemas como uma resposta da Terra sobre os modos como tem sido habitada e manejada, veremos que ela também padece em “dores de parto” com os impactos da presença humana.

Percebi, então, que esta constatação pessoal de um contexto de crise da modernidade e desorientação moderna sobre as formas de existir neste planeta não eram apenas intuições pessoais. Na medida em que a pesquisa se desenrolou descobri que eram, também, coletivas e, por sua vez, muito problematizadas. Milhares de sujeitos já as constataram, denunciaram e vêm tentando desvendar estratégias para a sua superação. Muitas possibilidades para isso emergem do contexto das próprias ciências – nos cânones da atividade científica moderna – e muitas outras possibilidades – mais sábias e praticáveis – emergem da diversidade de ontologias e

¹ Neste trabalho, as palavras e expressões natureza, natural, recursos naturais, sobrenatural, cultura, cultural, humano, não-humano, selvagem, primitivo, tradicional, populações tradicionais, conhecimentos tradicionais, práticas tradicionais, moderno e civilização (e suas derivações) devem ser lidas de modo a considerar que elas não dão conta da complexidade do contexto em que estão inseridas. Em alguns casos são usadas em referência aos sentidos convencionais, em outros casos são usadas por falta de opção, isto é, limitação do aparato conceitual ocidental para dar conta da diversidade de situações no mundo. Busca-se, com essa nota, evidenciar que se trata de palavras-conceito específicas da sociedade moderna ocidental, não correspondendo às percepções de outros povos sobre cuja concepção diferenciada também é objetivo deste trabalho analisar.

cosmopolíticas outras que pouco, ou nada, tem a ver com o modo de proceder no mundo e apreende-lo próprio da epistemologia ocidental.

Tomei como certa a premissa de que a superação de crises sempre revelará uma melhor versão de nós mesmos já que para supera-las teremos que desenvolver visões, habilidades, competências e práticas diferentes daquelas com as quais estávamos acostumados quando fomos assolados por elas. A superação de uma crise exige, nesse sentido, a superação de si mesmo (sujeitos e coletivos) em sua forma habitual. Isto é, exige a superação de crenças, fundamentos e práticas habituais pouco coerentes com as necessidades que o momento atual revela. A aflição, a angústia, o medo e o peso da constatação de crises convergentes, no aqui e agora, se transformam, assim, em uma inquietação abençoada em busca a) do que nos levara à crise, b) do porque temos sido insuficientes em sua superação, c) de como podemos supera-la, e d) de como, nesse processo, revelar uma melhor versão do sujeito que sou e dos coletivos aos quais pertencço.

Desde então, este momento tem sido marcado por uma simultânea coexistência de narrativas de tragédia (constatação das crises e da inabilidade e insuficiência das estratégias modernas em sua superação) e narrativas de esperança (busca de estratégias diferentes das adotadas convencionalmente e hegemonicamente) já que se engajar na segunda é a única maneira possível de não padecer impotentemente à primeira. Afinal, “quando você está no meio de uma grande aventura, você não tem tempo de decidir se você está esperançoso ou desesperançoso; toda a sua energia deve estar lá, no momento presente”². Inspirada no sentido dessas palavras, passei a tomar o momento presente como o momento da grande virada, isto é, como um momento sagrado em que nos dispormos à mudança de nossas histórias e relações com o Outro não é mais uma escolha que permite procrastinação. A nossa transformação e de nossa relação com o Outro bate a nossa porta e escolher não abri-la não me parece uma opção.

Apreendi, nos estudos etnológicos sobre ontologias de diversas comunidades humanas, que a práxis cotidiana ou a cosmopolítica de uma sociedade é orientada, antes, pelas suas premissas ontológicas, cosmológicas e epistemológicas. E esse é o ponto que soava, para mim, como um agravante da crise da modernidade: a nossa desorientação ontológica e cosmológica paralela a (e condicionante de) uma prática esquizofrênica e suicida. No entanto, mais uma vez, percebi que esse era o ponto da

² Joanna Macy no filme *The Wisdom to Survive: Climate Change, Capitalism & Community* (2013).

virada. Nossos sistemas de conhecimento hegemônicos, de fato, não nos oferecem muitas possibilidades otimistas. Ora, então é fundamental suspendermos os fundamentos ontológicos modernos para aprendermos com ontologias outras e vislumbrarmos um futuro possível. Percebi, nesse interim, que parte significativa das narrativas da modernidade vislumbra o seu “fim” ou como uma flecha rumo ao progresso constante dos modos hegemônicos de existência ou como um inevitável apocalipse catastrófico sem chances de retorno. Se a primeira narrativa, na prática, é inviável e impossível dada a limitação dos “recursos” que a Terra oferece para tal pretensioso empreendimento, sua narrativa é pouco elucidativa; se a segunda narrativa, pelo tom catastrófico, nos coloca em um lugar de resignação impotente, é pouco criativa. Nenhuma oferece um fundamento epistemológico coerente com a possibilidade de vislumbrar um outro mundo possível.

Esta pesquisa nasce, então, da constatação da urgência de contar a nossa história (da humanidade no contexto da modernidade) de uma maneira que possibilite a continuidade da humanidade com a transcendência da modernidade já que se não pudermos imaginar um outro mundo possível, jamais poderemos (re)criá-lo. Para além de denunciar o “eucentrismo”, o “sociocentrismo” e o “humanocentrismo” dos modernos e as suas más escolhas advindas desses paradigmas, a motivação para esta pesquisa foi a de vislumbrar a modernidade como a Grande Virada. Essa Grande Virada é marcada pelo fato de que os ocidentais modernos estão diante da chance de recriarem a si mesmos à medida que se dispõem a renunciar ao seu ímpeto colonizador e a aprender com, e junto, com o Outro em condição de “igualdade na diferença” sem reivindicar para si um lugar epistemicamente, politicamente e ontologicamente privilegiado.

As histórias que são aqui contadas em cada um dos capítulos dizem respeito, em suma, a uma versão, dentre tantas outras possíveis, do que têm sido a modernidade, de quais são as suas narrativas fundacionais e de como elas têm condicionado as escolhas que os modernos têm feito. Em um mundo de extrema diversidade e em crise advinda da pretensa homogeneidade de uma única sociedade, ignorar a diversidade de outras histórias, narrativas e escolhas é sintoma de uma ignorância prepotente e inconsequente. Por isso, adotamos o reconhecimento da credibilidade e praticabilidade de ontologias, epistemologias e narrativas outras (por visualizarem e, por isso, tornarem possíveis mundos outros) como pontapé inicial na superação do vício moderno em pretender ser e se ver a partir de um lugar de exclusividade, superioridade e universalidade.

Percurso metodológico

Através de uma revisão bibliográfica narrativa transdisciplinar buscou-se discutir as bases que constituíram a modernidade e os efeitos produzidos por elas até os dias de hoje. A discussão foi orientada por reflexões advindas da antropologia da natureza, da etnologia, da etnoconservação, da ecologia política, do paradigma decolonial e dos *science studies*. Em um desafio desconstrutivo, buscou-se revelar a insustentabilidade da modernidade. Em um desafio reconstrutivo, buscou-se discutir algumas estratégias para a sua superação.

Ao longo desta introdução discutiu-se sobre alguns dos aspectos que levaram a modernidade a uma “crise de civilização” (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015), através da ameaça do equilíbrio da ecologia planetária, e a uma crise de representação de si já que os fundamentos sobre os quais fora construída – separação entre natureza e cultura e entre tradicional e moderno – não servem para orientar ontológica e epistemologicamente os ocidentais-modernos no mundo que se apresenta hoje (LATOUR, 1994). A partir disso, pretendeu-se evidenciar a urgência de acordarmos a memória biocultural da espécie humana (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015) que nos permite compreender como a humanidade tem feito para se adaptar e sobreviver no planeta ao longo de sua milenar existência.

No primeiro capítulo, discute-se como a fundação epistemológica moderna não é universal e é, sobretudo, contestada pelas ontologias ameríndias. A partir das reflexões que os modos de identificação ou modelos ontológicos animistas e totemista (DESCOLA, 1997, 2015, 2016) e a filosofia da diferença apresentada pelo perspectivismo ameríndio e xamanismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), contata-se que a separação ontológica entre natureza e cultura, humano e não-humano, espírito e matéria etc. é particular da ontologia naturalista moderna não servindo, assim, para pensar as sociocosmologias outras (SZTUTMAN, 2009) e nem mesmo orientar o cenário ocidental moderno.

No segundo capítulo, buscou-se apresentar como a separação entre tradicional e moderno é presente, ainda hoje, na maneira como aqueles considerados modernos se relacionam, politicamente, com grupos sociais locais diversos (BARRETO-FILHO, 2004; CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001; DIEGUES, 1994). Procurou-se, assim, revelar o encaixotamento promovido pela modernidade de formas de organização social diversas dentro de categorias homogeneizantes a partir dos critérios modernos. Isso nos permitiu tornar evidente o totalitarismo epistemológico e a colonialidade presente no termo populações tradicionais tal como produzida pelos

modernos. Discutiu-se, ademais, a) sobre o fato de que não só os povos indígenas, mas também as populações tradicionais têm uma ontologia diferente da naturalista; b) sobre quem são as populações tradicionais no Brasil, o “mito da natureza intocada” e os interesses modernos que as acompanham; c) sobre a incorporação da noção de populações tradicionais no Brasil e o agenciamento desta noção pelas próprias populações tradicionais; e d) sobre o que a definição de populações tradicionais diz sobre nós modernos.

No terceiro capítulo, buscou-se, através do paradigma decolonial, revelar a face colonial da modernidade e algumas estratégias para a sua separação. Para tanto, valemo-nos das reflexões sobre o mito da modernidade e a descoberta da América (o encobrimento do Outro) (DUSSEL, 1993); sobre a descoberta imperial da Alteridade nas formas do selvagem e da natureza (SANTOS, 2010c); e sobre a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), a colonialidade do poder na apropriação da natureza (ASSIS, 2014; QUIJANO, 2010), a colonialidade do saber (GROSFOGUEL, 2007; MIGNOLO, 2003) e a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007). Enquanto possibilidade de superação da modernidade-colonialidade, pretendeu-se apresentar os povos indígenas e populações tradicionais como protagonistas na agenda global (URT, 2011) para a decolonialidade do poder, do saber e do ser a partir e de uma atitude de desobediência epistêmica e incorporação da “identidade na política” (MIGNOLO, 2008).

No último capítulo objetivou-se aprofundar nas possibilidades de como podemos descolonizar o nosso ser, isto é, o vício ocidental-moderno em se relacionar com o Outro a partir de uma diferença colonializante. Uma “reinversão” de nós (INGOLD, 2013), a “reanimação da tradição de pensamento ocidental” (INGOLD, 2013), a “reativação do animismo” (STENGERS, 2017), uma “antropologia animista do naturalismo” (DESCOLA, 2016) e a admissão da multitemporalidade (DESCOLA, 2016; LATOUR, 1994; SANTOS, 2010a) são algumas das possibilidades que se apresentaram para a decolonialidade ontológica dos modernos.

A crise da modernidade: uma crise de civilização

Uma sociedade cada vez mais doente, mas cada vez mais poderosa, recriou em todo lugar concretamente o mundo como ambiente e *décor* de sua doença, enquanto *planeta doente*. Uma sociedade que não se tornou ainda homogênea e que não é mais determinada por si mesma, mas *cada vez mais* por uma parte dela mesma que lhe é superior, desenvolveu um movimento de dominação da natureza que, contudo não se dominou a si mesmo (DEBORD, 2011, p. 4, grifo do autor).

Ao tentar desviar a exploração do homem pelo homem para uma exploração da natureza pelo homem, o capitalismo multiplicou indefinidamente as duas. O recalcado retorna e retorna em dobro: as multidões que deveriam ser salvas da morte caem aos milhões na miséria; as naturezas que deveriam ser dominadas de forma absoluta nos dominam de forma igualmente global, ameaçando a todos. Estranha dialética esta que faz do escravo dominado o mestre e dono do homem, e que subitamente nos informa que inventamos os ecocídios e ao mesmo tempo as fomes em larga escala (LATOURET, 1994, p. 14).

Entende-se que, quando assolados por inúmeras crises, estamos sendo convidados a superar a pretensão de homogeneidade e hegemonia sociocultural de uma sociedade doente a fim de que possamos desviar da perigosa vulnerabilidade cultural e ecológica que arrasa as sociedades modernas. Diante do fato de que as bases socioecológicas de que milhares de comunidades humanas se valeram para sustentar a sua sobrevivência no planeta estão sendo, desde o advento da modernidade, dilaceradas, é urgente acordar a memória coletiva e superdiversa da humanidade para a superação da “crise de civilização” (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015) que ameaça o futuro da espécie humana e que já tem minado a possibilidade de existência de tantas outras espécies no planeta.

O mundo hoje, globalizado, tecnocrático, pragmático e vertiginoso, sofre de uma sequência acumulada de crises cada vez mais agudas que, no fundo, são a expressão de uma crise geral ou estrutural, uma *crise de civilização*. O principal problema é a tendência a viver sob a tirania de um presente estendido, quase sempre mantido pelas expectativas de seu próprio futuro. Um futuro que nunca chega e não permite vislumbrar outros futuros, os daqueles que procuram se soltar das rédeas dessa perversa modernidade com seus próprios projetos de vida. Assim, a sociedade moderna padece de amnésia, um traço que se faz mais evidente entre os setores urbanos e industriais mais sofisticados, os quais tendem a perder a sua capacidade de recordar (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 17, grifo do autor).

Para Toledo e Barrera Bassols (2015), o primeiro sinal de esquecimento dos modernos está no fato de não admitirem que são membros de apenas mais uma espécie no planeta e representam apenas uma maneira de se organizar em coletivos sociais e estabelecerem relações com a natureza. Assim, ignoram que há diversas outras maneiras, a partir de outros *ethos*, das comunidades humanas se organizarem socialmente e estabelecerem relações com o que não é humano (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Em consequência, os modernos esquecem que as sociedades humanas conseguiram persistir ao longo do tempo neste planeta porque desenvolveram conhecimentos e estratégias eficientes em sua relação com a natureza permitindo não apenas a sua coexistência, mas também a refinando e aperfeiçoando-a. Hoje, no entanto, a sociedade moderna se abstém da memória da espécie e se restringe a reproduzir uma única forma de observar, conhecer e conviver com o mundo

(TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Isso porque o modelo social hegemônico repousa sobre uma premissa tanto sociocêntrica quanto etnocêntrica. Sociocêntrica porque que subjulga os não-humanos (o chamado mundo natural) lhes retirando sua subjetividade e capacidade agenciadora. Etnocêntrica porque ignora a sagacidade e riqueza de observações, saberes e formas de se relacionar “realizadas, guardadas, transmitidas e aperfeiçoadas no decorrer de longos períodos de tempo, sem as quais a sobrevivência dos grupos humanos não teria sido possível” (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 33).

Se o *homo sapiens* conseguiu permanecer, colonizando e expandindo a sua presença na Terra, é porque foi capaz de reconhecer e aproveitar os elementos e processos do mundo natural, um universo que encerra uma característica essencial: a diversidade. Essa habilidade se deve à manutenção de uma memória individual e coletiva, que conseguiu se estender pelas diferentes configurações societárias que formaram a espécie humana. Esse traço evolutivamente vantajoso da espécie humana tem sido limitado, ignorado, esquecido ou tacitamente negado com o advento da modernidade, que constituiu uma era cada vez mais orientada pela *vida instantânea* e pela perda da capacidade de recordar (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 28, grifo do autor).

Com uma noção de tempo restrita a sua própria geração, resultado tanto de um sociocentrismo como também de um egocentrismo, a sociedade moderna se iludiu sobre as possibilidades de permanência da espécie humana neste planeta. Esta ilusão, fruto do hipnotismo impulsionado pela ideologia do progresso e da modernização intolerante a tudo que soasse pré-moderno, faz da modernidade um universo autocontido, autojustificado e autodependente que, à medida que nega a diversidade³ e a sua capacidade de reconhecer o passado, volta-se contra a sua própria existência (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Assim, identificada apenas com os impactos positivos da velocidade vertiginosa das mudanças que produz e assiste no contexto de uma racionalidade econômica baseada na acumulação e concentração de riquezas, a era moderna se tornou prisioneira do presente. Ou seja, a modernidade se encontra dominada pela amnésia que lhe impossibilita de lembrar tanto de processos históricos imediatos quando daqueles que lhe trouxeram até aqui ao longo de centenas, milhares, milhões e bilhões de anos (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015).

Se pudéssemos falar de instintos suicidas e instintos de sobrevivência na espécie humana, sem dúvida alguma encontraríamos impulsos de autodestruição bem identificados nas ideologias racionalistas, mercantilistas e militaristas que inundam boa parte das visões do mundo atual. A crise de civilização industrial, por

³ A diversidade é uma característica que se estende no planeta para muito além do fenômeno humano.

sua escala, intensidade e ritmo, é também uma crise da espécie humana. A globalização do fenômeno humano, que é um resultado da civilização industrial, tem dado lugar também a processos de escala planetária. Já estamos presenciando o que McNeill (2000, p. 4) chamou de um *gigantesco experimento sobre o qual se perdeu o controle*; experimento que, conforme passa o tempo, vai acendendo na escala de periculosidade e acentuando aquilo que o sociólogo alemão Ulrich Beck (2003) descreve como *a sociedade do risco global* (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 252, grifo do autor).

As gigantescas forças naturais e sociais que o a modernidade tem liberado têm solapado o equilíbrio da ecologia planetária culminando em uma violência intraespecífica e na destruição dos sistemas vivos que sustentam a espécie humana no planeta. Padecendo à ilusão de um crescimento infinito em um planeta finito, a modernidade paga o custo, hoje, dos efeitos de uma dupla exploração: “social” e “natural” (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). A pegada ecológica⁴ da humanidade no planeta, completamente fora do controle atingindo níveis e ritmos inimagináveis, já apresenta seus efeitos: crises econômicas convergentes, contaminação industrial de solos e bacias hidrográficas, erosão genética, acirramento de conflitos étnico-religiosos em disputa por recursos naturais, recrudescimento da violência nacional e internacional etc. (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015).

Mas, além disso, para estabelecer as novas bases do mundo atual, a civilização industrial teve que destruir experiências de muito longo alcance. O acúmulo dessa ação de supressão permanente da memória histórica, individual e coletiva da espécie é o que impede, justamente, superar as suas próprias contradições. Sem a capacidade para encontrar as soluções, pela sua cegueira diante dos êxitos históricos alcançados pela tradição, a modernidade industrial se encontra cada vez mais num beco sem saída (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 253).

Nota-se, assim, que

[...] o otimismo científico do século XIX se desmoronou em três pontos essenciais. Primeiro, a pretensão de *garantir* a revolução como resolução feliz dos conflitos existentes. [...] Segundo, a visão coerente do universo, e mesmo simplesmente, da matéria. Terceiro, o sentimento eufórico e linear do desenvolvimento das forças produtivas (DEBORD, 2011, p. 7, grifo do autor).

Assistiu-se, ao contrário do que a narrativa moderna proclamava, à insuficiência dos modelos produtivos (capitalistas e socialistas) em apresentar soluções para as injustiças sociais e ecológicas, à naturalização de uma narrativa e ideologia de guerra em que há sempre vencedores e vencidos, à resistência de uma ontologia que tem premissas dualistas e simplistas, à ilusão do controle sobre a

⁴ A pegada ecológica calcula a quantidade de recursos naturais renováveis é necessária para manter nosso estilo de vida na Terra. Ela diz respeito à quantidade de recursos naturais que seria necessária para sustentar as gerações atuais tendo em conta todos os recursos materiais e energéticos gastos por uma determinada população.

matéria, ao apego à ilusão do crescimento econômico infinito etc. Enfim, viu-se a complexidade do mundo solapando as bases e as expectativas confiadas à ciência, à revolução e à falsa sensação de controle dos ocidentais. As tendências de progresso e modernização – a partir do desenvolvimento de forças produtivas fundamentadas em princípios de competição, individualismo, uniformidade, hegemonia e especialização funcional – como referências do paradigma da racionalidade econômica tecnocrática, instauram e acirram uma severa crise de diversidade (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Dessa forma, dominar, vencer, controlar já não é possível mais se queremos encarar com lucidez a complexidade do mundo que se apresenta.

Ao destruir a diversidade biológica silvestre, a variedade genética das espécies domesticadas de plantas e animais, as milhares de culturas identificadas pelos genes ou pela língua e, conseqüentemente, a experiência acumulada em forma de sabedorias locais ou tradicionais, a civilização industrial está acabando com os principais componentes do complexo biocultural da espécie humana. À medida que esse processo de destruição avança, com a expansão dos mecanismos da modernização industrial, a espécie humana agrava lenta e inexoravelmente a sua amnésia quando suprime áreas ou setores chave de sua própria memória, de sua consciência histórica (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 238).

A memória coletiva da espécie humana se encontra mais no conjunto de sabedorias que permanecem existindo enquanto múltiplas e diversas formas vivas de apreender e se relacionar com o mundo do que na acumulação detalhada, massiva, descomunal e inexpugnável do conhecimento científico orientado pela especialização, fragmentação e mercantilização da realidade (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Se é a memória da espécie humana sustentada pelas sociedades não-modernas que permite-nos adaptarmos continuamente ao mundo; se, com a ameaça à memória biocultural da humanidade, estamos completamente vulneráveis à crise ecológica⁵ e de civilização que produzimos; e se a diversidade é tomada como um

⁵ A crise ecológica pode ser ilustrada pelos estudos a respeito das “fronteiras planetárias”. Este é o conceito central proposto por um grupo de cientistas e liderado pelo Stockholm Resilience Centre e a Universidade Nacional da Austrália. O quadro a respeito das fronteiras planetárias tem o objetivo de definir um “espaço operacional seguro para a humanidade” e alertar a comunidade internacional sobre riscos eminentes. O quadro é composto por nove indicadores: 1) mudanças climáticas; 2) perda da integridade da biosfera (perda de biodiversidade e extinção de espécies); 3) destruição do ozônio estratosférico; 4) acidificação dos oceanos; 5) fluxos biogeoquímicos (ciclos do fósforo e do nitrogênio); 6) mudança do sistema terrestre (por exemplo, o desmatamento); 7) utilização da água doce; 8) carga atmosférica de aerossóis; e 9) introdução de novas entidades (por exemplo, poluentes orgânicos, materiais radioativos, nanomateriais, e microplásticos). Uma vez que a atividade humana ultrapassa certos pontos de virada destas fronteiras planetárias, existe um risco de mudanças abruptas e irreversíveis de modo que o planeta adentra uma zona de insegurança. Devido à atividade humana, que desde a revolução industrial têm se tornado o principal condutor da mudança ambiental global, algumas dessas fronteiras já foram ultrapassadas (mudanças climáticas, perda de biodiversidade e fluxo biogeoquímico), enquanto outras estão em risco iminente de serem cruzadas. Ademais, duas dessas fronteiras – mudanças climáticas e perda da integridade da

problema no contexto da globalização hegemônica da modernidade; estamos, de fato, diante de uma demanda para a qual as soluções sustentadas pelo paradigma moderno não oferecem muitas margens de superação. Para Latour (1994), a incapacidade dos modernos de encontrarem soluções para os problemas que criam, a partir de suas bases ontológicas, fundamentos epistemológicos e sistemas de representação, é a própria constatação da crise da modernidade⁶.

O adjetivo moderno tem apontado para a passagem do tempo, isto é, o início de um novo regime discursivo, uma aceleração no e do tempo, uma revolução (LATOUR, 1994). “Moderno” é, assim, duplamente assimétrico. Primeiro, porque diz respeito a uma ruptura na passagem do tempo; segundo, porque representa um combate entre vencedores e vencidos estabelecendo um antagonismo entre sociedades modernas constituindo a “Idade das Luzes” *versus* sociedades não-modernas representativas de uma “Idade das Trevas” (LATOUR, 1994). A modernidade se estabelece, assim, a partir da divisão entre o que é natureza e o que é cultura; o que é humano e o que é não-humano; o que tem agência, intencionalidade e subjetividade e o que é objetivo e inerte; entre o conhecimento (da natureza) e o poder (da cultura/sociedade) (LATOUR, 1994).

Essa separação constitui o primeiro Grande Divisor que marca a invenção pelos modernos de si (e dos tradicionais) (LATOUR, 1994). Na realização da modernidade no mundo tem-se, então, de um lado, a natureza e seus porta-vozes cientistas transformando-a em ciência; do outro lado, os políticos, porta-vozes da cultura transformada em política e ética (LATOUR, 1994). Latour (1994) adverte, não obstante, que não foi sobre natureza no sentido científico que os modernos realmente se ocuparam uma vez que essa dimensão interessa mesmo apenas aos cientistas; é a natureza no sentido da economia que teve um papel definitivo na modernização. “Essa divisão entre natureza e cultura é, sobretudo, uma forma de se fazer política, de reunir as coisas em duas coletividades, por razões que vêm da própria modernidade” (LATOUR, 2009, p. 4). Os agrupamentos chamados de natureza e de cultura representam uma amálgama de seres, uma coletividade mal constituída e imprópria, cuja organização é pouco elucidativa e quase nada tangível (LATOUR, 2009).

biosfera – são consideradas como “fronteiras fundamentais” de modo que, quando ultrapassadas (como já o foram), podem impulsionar o planeta para um novo estado (ROCKSTRÖM E STEFFEN, 2009).

⁶ Latour (1994) tem no ano de 1989 marco evidente da crise da modernidade. A queda do Muro de Berlim com a derrota do socialismo de Estado e os limites impostos (mas não acatados) pela crise ambiental ao avanço do capitalismo representam o fim das esperanças de dominação total do homem sobre a natureza.

A Constituição moderna nasce, assim, de dois Grandes Divisores (os centros-geradores desse trabalho) que se constituem como ideal/ideologia definindo a forma como os modernos veem a si mesmos e aos Outros (LATOUR, 1994). O Grande Divisor Interno opera na separação entre natureza e cultura gerando divisões subsequentes entre objeto e sujeito, coisa e pessoa etc. Com a exportação do Grande Divisor Interno para a relação com o Outro, a partir dos paradoxos e garantias da Constituição moderna⁷, estabelece-se o Grande Divisor Externo (LATOUR, 1994). Através do Grande Divisor Externo e de uma Alteridade radical baseada na ciência e tecnologia, os modernos separaram, de um lado, o ocidental que representa a natureza como ela é; e no outro lado encaixaram as culturas que representariam a natureza de forma subjetiva, e por isso, limitada e inadequada – os tradicionais (LATOUR, 1994). Os ocidentais modernos seriam, assim, completamente diferentes dos outros – exteriores e inferiores –, pois dominaram a natureza através da ciência. Ambos divisores – interno e externo – têm o mesmo padrão colonial: a cultura dominando a natureza seja a natureza enquanto recurso seja a natureza enquanto homem selvagem.

A hipótese de Latour (1994) é que a modernidade, a partir dos Grandes Divisores, se ocupou da construção de dois conjuntos de práticas inter-relacionadas que tem em suas distinções, suas eficácias complementares. Através das “práticas de tradução (mediação ou rede)” tem-se a produção de misturas entre gêneros híbridos de natureza e cultura, e, por meio das práticas de “purificação (ou crítica)”, a sua separação em duas zonas ontológicas inversamente distintas que classifica os híbridos, exclusivamente, ou como natureza ou como cultura e/ou os categorizam em humanos ou não-humanos (LATOUR, 1994). Não obstante, o mais importante nesses dois conjuntos de práticas (de tradução e de purificação) são as relações entre elas. A purificação enquanto uma classificação simbólica do que é natureza e do que é cultura oculta tanto o saber humano referente à natureza quanto a sua própria capacidade de agência. Ignora-se, ou melhor, omite-se que a natureza é, propriamente, uma maneira histórica de pensarmos as nossas relações com os “objetos” e as relações políticas entre nós (LATOUR, 1994).

⁷ A modernidade sustenta dois paradoxos. O primeiro paradoxo está no fato de que, para os modernos, “a natureza nos transcende, mas a sociedade nos é imanente” simultaneamente ao segundo paradoxo “a sociedade nos transcende, mas a natureza nos é imanente”. Ambos são amparados pelas garantias de que 1) ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela funciona como se nós não a construíssemos; 2) ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se nós a construíssemos e; 3) a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas (LATOUR, 1994).

Assim, o Grande Divisor atua através das práticas de a) tradução, produzindo, construindo e fabricando híbridos (de sujeitos-objetos, natureza-cultura, tradicional-moderno) em rede; e de b) purificação, ordenando simbolicamente os híbridos em classes necessariamente separadas ora de sujeito, ora de objeto, ora de natureza, ora de cultura, ora de tradicional, ora de moderno (LATOUR, 1994). A relação entre a) tradução e b) purificação se constitui enquanto uma relação de assimetria já que “b” oculta e domina “a” (LATOUR, 1994).

Não obstante, esse regime de governo, isto é, a manutenção e reprodução do Grande Divisor⁸, intensifica as práticas de tradução (produção de híbridos de natureza-cultura) impossibilitando, na mesma medida, a atuação da purificação (separação ontológica dos híbridos em natureza ou cultura) instaurando, conseqüentemente, além de uma crise ecológica e civilizacional, uma crise de representação da modernidade (LATOUR, 1994). Para ilustrar: à medida que grandes corporações concentram, monopolizam, patenteiam e comercializam (com uma série de subsídios desleais) sementes de espécies alimentícias modificadas geneticamente comprometendo a segurança e soberania alimentar de milhares de pessoas, tem-se a produção de vários híbridos de natureza e cultura vistos respectivamente nas: sementes (natureza)-modificação genética (cultura), erosão genética (natureza-cultura) que promove ameaças à segurança e soberania alimentar (natureza-cultura). Entende-se, então, que

[...] talvez o quadro moderno houvesse conseguido se manter por mais algum tempo caso seu próprio desenvolvimento não houvesse estabelecido um curto-circuito entre a natureza, de um lado, e as massas humanas, de outro. Enquanto a natureza permaneceu longínqua e dominada, ainda se parecia vagamente com o polo constitucional da tradição. Parecia reservada, transcendental, inesgotável, longínqua. Mas como classificar o buraco de ozônio, o aquecimento global do planeta? Onde colocar estes híbridos? Eles são humanos? Sim, são humanos, pois são nossa obra. São naturais? Sim, naturais porque não foram feitos por nós. São locais ou globais? Os dois (LATOUR, 1994, p. 54).

⁸ A “Constituição moderna” é sustentada, entre tantas outras coisas, pelas filosofias modernizadoras que legitimam o Grande Divisor Interno dirigindo, assim, as práticas de purificação à medida que adotam a premissa “dominar a natureza para compreendê-la”. Descartes ilustra esse paradigma quando afirma que para conhecer é preciso objetivar; com a divisão do trabalho científico reproduz-se o regime moderno de saber e poder. Kant oferece uma fórmula canônica da Constituição moderna em que as coisas-em-si do idealismo transcendental propõe o distanciamento entre o sujeito e objeto. Hegel intensifica ainda mais o abismo existente entre as coisas e os sujeitos elevando à condição de “contradição dialética” a relação entre subjetividade e objetividade. Na sociologia marxista preserva-se a operação opositora de divisões artificiais que levaram à separação entre sujeito e objeto, do inato e do aprendido.

Portanto, o curto-circuito que colapsa a ideologia de separação entre natureza e cultura demonstra como estamos não apenas produzindo eventos catastróficos que respaldam a impossibilidade dessa dicotomia, mas como nossos próprios modelos ontológicos e sistemas de representação de nós mesmos já pouco tem a ver com a pragmática do cotidiano. Além de viver uma crise de civilização, estamos vivendo uma crise de identidade, isto é, uma crise de representação de quem somos (LATOUR, 1994). Afinal, quem somos nós-modernos? Somos natureza? Somos cultura? Somos exclusivamente modernos? Somos também tradicionais?

Produzir híbridos de natureza e cultura é algo que tem sido feito desde sempre, se considerarmos que essa separação é pragmaticamente impossível. A questão é que os atuais híbridos de natureza e cultura lançados pela modernidade são produzidos em uma escala aceleradíssima e chamam atenção porque, em regra, envolvem uma série de problemáticas éticas urgentes. É, então, a amplitude, a intensidade, a aceleração e a periculosidade envolvida na fabricação dos híbridos de natureza-cultura que tornaram impossível, na mesma medida, o posterior trabalho de purificação (LATOUR, 1994). Os motivos de fracasso bem como de sucesso das sociedades modernas têm lastro nos híbridos de natureza e cultura que foram gerados pela concomitância dos trabalhos de tradução e purificação. Todavia, todo o êxito da modernidade tem sido atribuído apenas ao trabalho de purificação (LATOUR, 1994).

Qual o laço existente entre o trabalho de tradução ou de mediação e o de purificação? Esta é a questão que eu gostaria de esclarecer. A hipótese, ainda muito grosseira, é que a segunda possibilitou a primeira; quanto mais nos proibimos de pensar os híbridos, mais seu cruzamento se torna possível; este é o paradoxo dos modernos que esta situação excepcional em que nos encontramos nos permite enfim captar. A segunda questão diz respeito aos pré-modernos, às outras naturezas-culturas. A hipótese, também demasiado ampla, é que, ao se dedicar a pensar os híbridos, eles não permitiram sua proliferação. É esta diferença que nos permitiram explicar a Grande Separação entre Nós e Eles, e que permitiram resolver finalmente a insolúvel questão do relativismo. A terceira questão diz respeito à crise atual: se a modernidade foi assim tão eficaz em seu trabalho de separação e de proliferação, por que ela está enfraquecendo hoje, nos impedindo de sermos modernos de fato? Daí a última questão que é também a mais difícil: se deixamos de ser modernos, se não podemos mais separar o trabalho de proliferação e o trabalho de purificação, o que iremos nos tornar? Como desejar as Luzes sem a modernidade? A hipótese, também por demasiado enorme, é de que será possível reduzir a marcha, curvar e regular a proliferação dos monstros através da representação oficial de sua existência (LATOUR, 1994, p. 16-17).

O fato é que nunca foi possível esconder os híbridos de natureza e cultura e de tradicional e moderno totalmente e por completo, de modo que continuamos articulando em rede elementos heterogêneos (LATOUR, 1994). Assim, o seu

crescimento satura o quadro constitucional dos modernos instaurando uma profunda crise de representação de si cujo regime ontológico marcado pela separação entre natureza e cultura, objeto e sujeito, não humano e humano, tradicional e moderno etc. não serve mais para orientar o cotidiano da modernidade. Isso não quer dizer que já tenha servido, adequadamente, em outro momento. De fato, o mundo nunca pôde ser entendido apropriadamente a partir desses dualismos. O que acontece hoje é que o monopólio de legitimidade reivindicado pelos modernos sobre essa ideologia dual e simplista é impraticável em tempos onde os mistos de natureza e cultura espalham-se por todos os cantos e se apresentam como graves problemas éticos da modernidade (LATOUR, 1994).

Digamos que os modernos foram vítimas de seu sucesso. É uma explicação grosseira, concordo, e, no entanto tudo acontece como se a amplitude da mobilização dos coletivos tivesse multiplicado os híbridos a ponto de tornar impossível, para o quadro constitucional que simultaneamente nega e permite a sua existência, mantê-los em seus lugares. A Constituição moderna desabou sob seu próprio peso, afogada pelos mistos cuja experimentação ela permitia, uma vez que ela dissimulava as consequências desta experimentação no fabrico da sociedade. O terceiro estado das coisas se tornou numeroso demais para se sentir fielmente representado pela ordem dos objetos ou pela dos sujeitos (LATOUR, 1994, p. 53)

A modernidade se constitui como uma espécie de fundamentalismo à medida que retira as mediações⁹ e oculta as traduções (LATOUR, 2009). Ademais, é o próprio alargamento da razão ocidental que leva seu regime de saber e poder à crise. Valendo-nos de uma etnografia da relação de saber-poder da modernidade, através de uma abordagem simétrica e não-moderna¹⁰, constata-se que é o próprio dualismo entre natureza e cultura, como parte de uma ontologia moderna que organiza seu pensamento, que leva à crise da modernidade (LATOUR, 1994).

A peculiaridade dos ocidentais foi a de ter imposto, através da Constituição, a separação total dos humanos e dos não-humanos – Grande Divisor interior – tendo assim criado artificialmente o choque dos outros. [...] Como é possível que alguém não veja uma diferença radical entre a natureza universal e a cultura relativa? [perguntam os modernos] Mas a própria noção de cultura é um artefato criado por nosso afastamento da natureza. Ora, não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza universal. Existem apenas naturezas-culturas, as quais constituem a única base possível para comparações (LATOUR, 1994, p. 102).

⁹ Mediações, para Latour (2009), têm o sentido de “respeito por atividades diferentes”. “Portanto, reencontrar o sentido da mediação é restabelecer o fio da experiência para as pessoas e inventar assim um empirismo mais realista em relação ao primeiro empirismo que tivemos” (LATOUR, 2009, p. 7).

¹⁰ “É um não moderno todo aquele que levar em conta ao mesmo tempo a Constituição dos modernos e os agrupamentos híbridos que ela nega” (LATOUR, 1994, p. 51).

Latour (1994) entende, então, que estamos caminhando para um mundo não-moderno, no sentido de uma superação obrigatória e, em alguma medida, involuntária da modernidade. Isso quer dizer que o “acordo constitucional” dos modernos passa por uma crise considerável, uma vez que não conseguimos mais, diante da intensificação das práticas de tradução, oculta-las e purifica-las (LATOURE, 1994). Torna-se impossível, assim, nos representarmos de modo adequado a partir desse regime político de tradução e purificação como bem apontam a crise ecológica e os fenômenos climáticos imprevisíveis e catastróficos entre tantos outros contextos que contestam em seus eventos o divisor entre natureza e cultura (LATOURE, 1994).

Com a falência do quadro constitucional dos modernos, surge, então, a busca de uma nova cosmopolítica, isto é, de uma nova modalidade de governo, de um novo parlamento das coisas (da natureza e da cultura) em que seja impossível tratar de “política” sem falar de natureza e vice-versa (LATOURE, 1994) já que o próprio apelo à natureza oferece – e têm oferecido desde sempre – uma lição de política. O esforço contra a naturalização da política por parte das ciências humanas críticas perde espaço, agora, para a politização ativa da natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Isso é o que significa

“[...] – metafisicamente, historicamente e politicamente – o debate no Congresso sobre a reforma do Código Florestal, ou a mobilização contra a construção de Belo Monte, ou a campanha do MST a favor da produção agroecológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 152).

Todos esses exemplos nascem das próprias sociedades modernas para apresentar a impraticabilidade das bases ontológicas da modernidade. Mas, se voltarmos nosso olhar para a maioria das sociedades não-ocidentais – em situação de Alteridade em relação à sociedade moderna – constataremos não apenas a impossibilidade de separação de natureza e cultura, tradicional e moderno, humano e não-humano etc., como teremos a oportunidade de aprender muito com elas sobre a inexequibilidade e periculosidade de se adotar, se apegar e de ser representado por uma ontologia que tem como marcas a categorização de si e do Outro a partir de uma redução simplista da complexidade do mundo em pares duais antagônicos.

Latour (1994), a partir de uma proposta de antropologia simétrica¹¹, elege o pensamento moderno e a modernidade enquanto objeto de estudo como uma

¹¹ A antropologia simétrica é uma proposta em alternativa ao “relativismo absoluto”, ao “relativismo cultural” e ao “universalismo particular”. Para Latour (1994), o relativismo absoluto tem como premissa a ideia de culturas em relação sem hierarquias e sem contato, todas incomensuráveis e a natureza colocada à parte; o relativismo cultural considera a natureza fora das culturas que possuem pontos de vista mais ou menos precisos sobre ela; e o universalismo particular entende que uma das culturas, possuinte de um acesso privilegiado à natureza, se difere das outras. Em contrapartida, a antropologia simétrica concebe que todos os coletivos

transgressão à antropologia moderna (colonialista) que reproduz a divisão entre natureza e cultura e entre tradicionais e modernos.

Quando nós fazemos antropologia (no exterior de nossa cultura), estudamos coisas que nos parecem realmente centrais para as comunidades nas quais passamos a viver. Mas, quando retornamos aos europeus ou aos euro-americanos, pensamos que a antropologia se refere somente à parte marginal (LATOUR, 2009, p. 3).

Percebe-se que os estudos antropológicos têm estado majoritariamente voltados para a margem das sociedades em questão, sejam elas sociedades não-modernas ou mesmo minorias das sociedades modernas. Assimetricamente, estudamos – o que pensamos ser – o centro do Outro, mas apenas a “periferia” de nós mesmos (LATOUR, 2009). Por isso a importância de romper com essa perspectiva marginalista voltando o olhar, acostumado em investigar o “centro” do Outro, para o centro (de poder) de nós mesmos. Isso parece ser bastante difícil para nós. É como se nos sentíssemos seguros em estudar o Outro a partir de nossos próprios critérios ainda que esse Outro não expresse uma Alteridade radical, ainda que ele seja apenas uma parte menos privilegiada de nós mesmos. No entanto, tomar uma distância interior da narrativa que nos envolve, e com a qual estamos identificados, para suspender os nossos critérios de entendimento de nós mesmos e revelar o que está no centro de poder de nossos coletivos (e sujeitos) já não é tão confortável. Seguimos olhando “para fora” agarrados aos critérios de inteligibilidade “de dentro” mesmo quando buscamos vislumbres de saídas para os problemas internos. Olhamos e nos relacionamos com a Alteridade a partir de premissas ontológicas que não servem nem para conceber a nossa própria ação no mundo. Reproduzimos o problema de sustentar, entre nós, bases ontológicas e epistemológicas desorientadoras e o projetamos “para fora”.

A noção de simetria¹² e de uma antropologia da ciência (moderna) representa, assim, a tentativa de reconexão da produção científica com as relações de poder, da

constituem, necessariamente simultaneamente, naturezas-culturas. A antropologia simétrica é, assim, a possibilidade que Latour (1994) encontra para se fazer uma antropologia da modernidade que repensa os próprios cânones antropológicos produzidos pelos modernos para compreender aqueles que não o são e que limitam as pesquisas à cultura/sociedade deixando a natureza de lado. Nesse sentido, Latour (1994) sugere que coloquemos o foco no centro, isto é, nos elementos mediadores ou nas redes entre natureza e cultura de modo a apreender natureza e cultura como elementos inter-relacionados. Dessa forma, a antropologia simétrica estuda o contemporâneo que se faz enquanto misto de natureza e cultura e de tradição e modernidade buscando entender os meios práticos que permitem a alguns coletivos dominarem os outros (LATOUR, 1994).

¹² “Eu escolhi “simétrica” por causa da conotação desse termo na área de estudos das ciências (*science studies*). Ele implica também uma simetria entre a ciência e a não ciência, ou a ciência ligada ao problema da história das ciências. Mas abandonei o termo “simétrica”, pois ele tem o

natureza com a cultura/sociedade, do tradicional com o moderno (LATOUR, 1994). Latour (1994) propõe que em vez de uma antropologia moderna nos engajemos em uma antropologia da modernidade. Enquanto a primeira aceita o Grande Divisor entre natureza e cultura e mantém a análise separada desses dois conjuntos de prática (tradução e purificação); a segunda analisa simultaneamente os dois conjuntos de prática e reconecta natureza e cultura se debruçando sobre os laços existentes entre elas (LATOUR, 1994).

Em síntese, para se fazer uma antropologia da modernidade é preciso deixar de ser moderno, isto é, entender que a modernidade tal como colocada pelos modernos não existe (LATOUR, 1994). Ou seja, entender que o mundo moderno, conforme postula as premissas ontológicas e os fundamentos epistemológicos da Constituição moderna, jamais existiu e que a pretensão de sua existência se deu devido aos interesses sectários de grupos privilegiados para a legitimação de seu acúmulo irrestrito de riquezas, de seu *locus* distinto de poder e da prevenção de sua perpetuação através da narrativa do progresso e modernização. Isso não quer dizer, no entanto, que a modernidade é uma ilusão. Quer dizer, ao contrário, que ela existe e age na história a partir de uma eficácia própria com que produz relações de poder e permite a intensificação dos processos de mistura que nega em sua dimensão ideológica (LATOUR, 1994). Isso quer dizer que o que foi tomado como ontológico (a separação natureza e cultura, tradicional e moderno, humano e não-humano etc.) é, além disso, ideológico e serve a objetivos e interesses de alguns grupos sociais específicos. Portanto, “quanto menos os modernos se pensam misturados, mais se misturam. Quanto mais a ciência é absolutamente pura, mas se encontra intimamente ligada à construção da sociedade” (LATOUR, 1994, p. 47).

A modernidade seria, portanto uma ilusão? Não, é muito mais que uma ilusão, e muito menos que uma essência. É uma força acrescentada a outras, as quais por muito tempo teve o poder de representar, de acelerar ou de resumir, mas a partir de agora não mais, não completamente. [...] A modernidade, entretanto, não é a falsa consciência dos modernos, e nós devemos prestar atenção para reconhecer na Constituição a sua eficácia própria. Longe de ter eliminado o trabalho de mediação, esta permitiu sem crescimento. Da mesma forma como a ideia de revolução levou os revolucionários a tomarem decisões irreversíveis que não teriam ousado sem ela, a Constituição [moderna] forneceu aos modernos a audácia de mobilizar coisas e pessoas em uma escala que seria proibitiva sem ela. Esta modificação de escala não foi obtida, como os modernos acreditam, através da separação dos humanos e não-humanos mas sim, pelo contrario, pela amplificação de sua mistura (LATOUR, 1994, p. 45).

inconveniente de supor que, quando fazemos essa simetria, guardamos os dois elementos que opomos, por exemplo, a natureza e a cultura” (LATOUR, 2009, p. 3).

Segundo Latour (1994), para a superação da crise da modernidade, é importante se ater à produção de instituições que permitam a concepção de coletividades e associações que não mais tenham a ver com o que antes foi chamado de natureza e cultura/sociedade. Após abandonar essas duas classes ontológicas, é possível tornar um pouco mais inteligível a prática moderna. As questões envolvidas na ecologia política (como os conflitos em torno da criação de unidades de conservação onde residem populações locais, o aquecimento global, a crise ecológica etc.) são exemplos que permitem pensar as complexas associações entre as antigas naturezas e culturas (LATOUR, 2009). As perguntas que, a partir daí, podem orientar o entendimento sobre essas novas coletividades que não cabem mais na dicotomia natureza e cultura geralmente a ver com: Quem/o quê está em relação? Como é esta relação? Qual o número de seres a se considerar nessas relações? Qual a qualidade das relações? Qual a hierarquia que existe entre os seres em questão? Podemos coabitar o mesmo mundo? Para Latour (2009, p. 5), isso vai do mais prático ao mais complexo de modo que “a cosmologia, que era antes uma questão estudada por antropólogos, torna-se agora uma questão empírica e uma questão política”.

Entende-se, assim, que o paradigma moderno apenas traduz os termos de uma cultura nos termos de outra, se colocando de maneira assimétrica e ineficiente para a compreensão de práticas culturais não-modernas. O dualismo natureza e cultura é ineficaz e pouco complexo para pensar, por exemplo, as sociocosmologias ameríndias uma vez que as ontologias que organizam seus pensamentos não separam e hierarquizam o que os modernos entendem por natureza e cultura, humano e não-humano etc. O conceito de natureza, por exemplo, é inoperante para inúmeras sociedades não-modernas que entendem a ação humana como interferência necessária para produção e conservação da biodiversidade. Povos como os ameríndios estariam habituados a compreender o que chamamos de natureza como um “espaço” interdependente da ação humana.

Assim, admitir a existência dos híbridos de natureza e cultura, a impossibilidade de sua separação e a inaplicabilidade e perigo do costume ontológico e/ou ideologia que os pretende separar são tarefas inevitáveis que se apresentam à modernidade. Isso pode e deve ser feito através da suspensão da exclusividade do pensamento ocidental e da ciência moderna para pensar os desdobramentos dos coletivos e suas respectivas ontologias, pois seria impossível pensar e compreender as práticas culturais não-modernas a partir de um dualismo, polarizações e limitações intransigentes que não lhes dizem respeito. Assim, torna-se possível reconhecer os meios para refazer um mundo o qual possamos coabitar com outros seres ao invés de

inabilita a nossa coexistência como temos feito ao separar aqueles que fazem parte do mundo social dos que fazem parte do mundo natural. Para tanto, temos muito a que aprender como as sociocosmologias ameríndias.

Toledo e Barrera-Bassols (2015) apontam que a crise da modernidade, a partir de sua cegueira e incapacidade de recordar, nos leva diretamente ao encontro daqueles que permanecem capazes de recordar a memória da espécie humana porque têm uma perspectiva de tempo muito menos reducionista e egocentrada. É, inclusive, na memória biocultural da espécie que permanece ativa entre os não-ocidentais que se encontram as chaves “para decifrar, compreender e superar a crise dessa modernidade, ao reconhecer outras formas de conviver entre nós e com os outros (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 18).

Diante da crise ecológica e social do mundo contemporâneo, torna-se fundamental identificar e reconhecer essa memória biocultural da espécie humana, uma vez que permite adquirir uma perspectiva histórica mais abrangente, revelar os limites e preconceitos epistemológicos, técnicos e econômicos da modernidade e visualizar soluções de escala civilizatória para os problemas atuais (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 25).

Mas, afinal, do que se trata a memória da espécie? “A memória da espécie pode ser dividida em, pelo menos, três tipos: genética, linguística e cognitiva, sendo expressa na variedade ou diversidade de genes, línguas e conhecimentos, ou sabedorias” (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 23). Enquanto as dimensões genética e linguística certificam uma história comum entre a história da humanidade e a história da natureza, a dimensão cognitiva compreende, avalia e valora essa experiência histórica (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Identificam-se hoje, no planeta, dois tipos principais de diversidade: cultural e biológica. Enquanto a diversidade cultural congrega a diversidade linguística, genética e cognitiva, a diversidade biológica diz respeito à diversidade de paisagens, habitats, espécies e genomas (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015)¹³. A memória da espécie congrega e consagra a comunhão entre essas diversas faces da diversidade e, por isso,

[...] permite que os indivíduos lembrem-se de eventos do passado, ajuda a compreender o presente, fornece elementos para o planejamento do futuro e serve para reconstituir eventos similares ocorridos anteriormente e até mesmo inesperados, improváveis ou surpreendentes. Os indivíduos, as sociedades e a espécie humana possuem, cada um, a sua própria memória. A memória da espécie permite revelar as relações que a humanidade tem estabelecido com a natureza, sua base de sustentação e referencial de sua própria

¹³ Quando juntas, a diversidade cultural e biológica originam, ainda, a diversidade agrícola e paisagística (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015).

existência, ao longo da história, que remonta a uns 200 mil anos (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 18).

Testemunha-se hoje uma infinidade de estudos que constata a alta correspondência entre as áreas de maior biodiversidade do planeta e os territórios tradicionais. A partir da comprovação de que a biodiversidade acende nas áreas de maior diversidade linguística associadas aos territórios indígenas e de populações tradicionais e de que a ameaça de perda da biodiversidade é ampliada sob o efeito do desaparecimento progressivo das línguas, têm-se a confirmação do “axioma biocultural”: a diversidade biológica e cultural são construções mutuamente dependentes enraizadas em contextos geográficos e históricos específicos (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Metaforicamente, no teatro da memória, têm-se os territórios tradicionais como cenário e os povos indígenas, populações tradicionais, camponeses e grupos sociais locais como os atores. Os atores constituem os agrupamentos da espécie humana “cuja atividades de baseiam em formas de manejo da natureza não industriais e em formas de conhecimento não científico” (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 43). A eles

[...] coube a tarefa de interagir com os mais ricos acervos de diversidade biológica do planeta. São eles que manejam e conservam a diversidade agrícola e que, juntos, falam mais de 6 mil idiomas, representando a maior parte da diversidade cultural da espécie (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 57).

Na perspectiva do tempo geológico, mensurado em milhões de anos, toda e qualquer espécie sobrevive em função de sua capacidade de adaptação resiliente ao meio e à sua capacidade de continuar a aprender com experiência adquirida ao longo tempo (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Não obstante, a modernidade inaugura um dilema capital na escala da espécie. Ou seja, uma porção da humanidade lembra enquanto a outra esquece, um setor da humanidade inova para enriquecer a diversidade biocultural do mundo enquanto o outro setor da humanidade, embora também crie novas formas de estar no mundo, se engaja na destruição da diversidade biocultural que representa a memória da espécie (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Vê-se, assim, que a sociedade moderna, enquanto modelo social hegemônico, padece de uma amnésia biocultural à medida que promove mecanismos para a erosão e supressão das diversidades biológica, linguística, genética, agrícola e paisagística as substituindo por desenhos industriais, paisagens monótonas e superespecializadas, variedades genéticas prototípicas, línguas dominantes e oficiais e uma epistemologia arrogante que condiciona, uniformiza e estereotipa padrões de pensamento, sentimento e comportamento (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). A amnésia biocultural se dá, ademais, em consequência de um verdadeiro memoricídio cultural que tornou irrelevante a produção local de conhecimentos e de soluções e a sua

transmissão e refinamento ao longo de gerações em uma escala temporal que se estende para além da temporalidade presente no paradigma moderno (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015).

Se o pecado capital da modernidade tem sido o de construir um mundo (moderno) sobre as supostas cinzas de tantos outros mundos existentes, uma modernidade alternativa, isto é, a superação da modernidade que conhecemos e reproduzidos, passa pela recuperação de nossa memória histórica “uma vez que só inovando a partir, e não em vez da experiência acumulada através do tempo, ou seja, da tradição, é que poderemos criar um mundo duradouro” (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 253, grifo do autor). Essa perspectiva nos permite, simultaneamente, reconectar a história da natureza com a história da humanidade e reconhecer o papel determinante desempenhado pelos povos indígenas e tradicionais e os ensinamentos derivados de suas próprias experiências enquanto estruturas socioculturais pertencentes a uma outra modernidade resultado tanto da herança quanto da reinvenção reflexiva de experiências (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015).

Assim, esses grupos sociais se apresentam hoje como guardiões não só de saberes, mas de saberes-fazer à medida que se mantêm como sujeitos e comunidades em situação de Alteridade em relação com o contexto social envolvente sem sacrificar suas próprias memórias históricas. Nesse sentido, embora um memoricídio biocultural esteja em curso, atores locais expressam sua espontaneidade criativa a partir de estratégias resilientes que adotam na defesa de seus territórios tradicionais, sistemas de conhecimento e de suas próprias formas de interação com o conjunto da sociedade nacional. Os povos indígenas e as populações tradicionais enfrentam os desafios colocados pela modernidade, recorrendo às suas memórias coletivas para “definir estratégias inovadoras em defesa de seus meios e modos de vida” (PETERSEN, 2015, p. 12).

Em vias de conclusão, constata-se, então, que apesar de seu tamanho descomunal, sua linhagem excepcional e de seu poder de transformar o habitat planetário, “a espécie humana ainda precisa, para sobreviver e superar seus desafios atuais, de uma memória que lhe informe sobre sua passagem pelo planeta durante os últimos 200 mil anos” (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 27). Para tanto, a humanidade está obrigada a desenvolver estratégias e implementar mecanismos de autoconhecimento para autocontrole das práticas modernas que ameaçam a saúde, sobrevivência e resiliência de si e dos sistemas vivos que suportam a sua existência. “Como nunca antes, o conhecimento e a compreensão de nós mesmos, enquanto

coletivo biológico e social, bem como de nossa história comum, estão sendo exigidos de forma urgente” (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 256). Assim, para a superação do analfabetismo e a cegueira histórica (e historicamente produzida) dos modernos e os consequentes conflitos, mal-entendidos, instintos destrutivos, turbulências ideológicas e falsas expectativas, será fundamental ativar uma consciência histórica de espécie. Esta deve reconhecer na memória biocultural da humanidade uma possibilidade indispensável de superação da crise de civilização e de visualização, construção e realização de formas de ser e estar no mundo outras onde se conviva, coopere e coevolua com a tradição (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015).

Sugeriu-se recentemente que o planeta entrou, já desde a primeira Revolução Industrial, em uma nova era geológica, batizada de Antropoceno, em uma dúbia homenagem à capacidade humana de alterar as condições-limite da existência da vida na Terra. Ou seja: finalmente aterrissamos. Nosso abrupto choque com a Terra, a comunicação aterradora do geopolítico com o geofísico, tudo isso faz desmoronar a distinção fundacional das ciências sociais, aquela entre a ordem do cosmológico e a do antropológico, separadas desde sempre, isto é, pelo menos desde o século XVII [...] por uma dupla descontinuidade, de escala e de essência: evolução das espécies e história do capitalismo, termodinâmica e bolsa de valores, física nuclear e política parlamentar, climatologia e sociologia – em duas palavras, natureza e cultura. Finda a separação, eis-nos agora em pleno Antropoceno (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 151-152).

Se a crise de civilização da modernidade e a crise ecológica nos apresentam à entrada no Antropoceno e ao fim da promessa de nos representarmos ora como natureza-tradicional, ora como cultura-moderno e certifica que não temos podido nem propor as soluções adequadas nem fazer as perguntas corretas para os conflitos e problemas que nos avançam; é tempo de revistarmos aquelas perguntas metafísicas próprias de todas as narrativas socioculturais: Quem somos nós? De onde viemos? Para onde vamos? Por que estamos aqui? O que temos feito aqui? Nos próximos capítulos, tentar-se-á apresentar nuances de alguns fragmentos da nossa história (moderna) a fim de jogar luz em algumas dessas primordiais questões. Fica o convite para que busquemos, sem a certeza (moderna) de que encontraremos, vislumbres de esclarecimentos sobre estas questões que o mundo, hoje, impetuosamente nos expõe, pelas quais a integridade do nosso ser (corpo-mente-alma) tem sido violentamente tocada e cujas (novas) respostas são essenciais para garantir a nossa sobrevivência e bem viver no planeta.

CAPÍTULO 1

A SEPARAÇÃO ENTRE NATUREZA E CULTURA NÃO É UNIVERSAL:

lições ontológicas dos povos indígenas

Elegemos o dualismo presente na relação entre *natureza* e *cultura* e entre tradicional e moderno como um dos fatores centrais na invenção e reprodução do paradigma moderno (LATOURE, 1994). Diante das inúmeras repercussões da correlação inventada entre natureza-tradicional-selvagem e cultura-modernidade-civilização, a questão que se coloca é: se o dualismo natureza-cultura é responsável não apenas pela invenção da modernidade, mas também, consequentemente, pela sua crise, torna-se urgente refletir sobre a possibilidade, entre os modernos, de se operar em uma lógica outra que transcenda esse dualismo.

Nesse sentido, trataremos neste capítulo, à luz da produção etnológica e da antropologia da natureza, sobre alguns dos modelos ontológicos que se pôde encontrar nos quatro cantos deste planeta a fim de evidenciar que a ontologia moderna é apenas uma dentre tantas outras maneiras de se relacionar e apreender – o que se convencionou, pelos modernos, chamar de – a natureza e a cultura. Parte-se do pressuposto de que o antagonismo estabelecido entre natureza e cultura diz muito mais sobre nós, ocidentais modernos euroamericanos, do que sobre quaisquer Outros e que, tão logo, não esclarece e, em alguma medida, inviabiliza a tentativa de pensar outras sociocosmologias e/ou modelos ontológicos (SZTUTMAN, 2009).

Entende-se que o dualismo natureza-cultura nos termos da ontologia moderna – estabelecido nos marcos do renascimento científico com o dualismo psicofísico de Descartes (LATOURE, 1994) e reafirmado na “descoberta” da América (DUSSEL, 1994) – não é universal. Ele é, apenas no contexto dos modernos, algo que deveria organizar e estruturar o seu pensamento. A separação entre natureza e cultura enquanto prática de purificação, ou seja, enquanto “repartição ontológica” (SZTUTMAN, 2009) está na base da constituição da ciência moderna e, consequentemente, da modernidade como um todo. No entanto, ainda que tenhamos tentado manter escondidos os híbridos de natureza-cultura, os fizemos, ao contrário, proliferar de modo que continuamos articulando em rede elementos que combinam em si mesmos tanto natureza quanto cultura (LATOURE, 1994). Logicamente, se a base da Constituição moderna não tem sido possível, passamos por uma crise considerável uma vez que deixamos de nos representar de modo adequado a partir dela (LATOURE,

1994). Nesse sentido, é como se “o problema da insuficiência do dualismo natureza e cultura para pensar outros povos, entre eles os ameríndios, sinalizasse também a insuficiência de nossos modos de representação e, sobretudo, de nossos aparatos conceituais” (SZTUTMAN, 2009, p. 3).

O que se entende por natureza ou mundo natural tanto quanto cultura ou mundo social é definido de modo diverso conforme as diferentes e respectivas ontologias que as definem sendo o naturalismo moderno (noção de uma natureza *versus* inúmeras culturas) apenas uma delas. Descola (2015) percebe quatro modos de identificação entre o “humano” e o mundo natural aos quais ele denomina de “modelos ontológicos”, “modos de identificação” ou simplesmente “ontologias” que foram, ademais, chamados por Sztutman (2009) de “sociocosmologias” e, neste trabalho, tem um sentido aproximado à noção de “filosofia da diferença” de Viveiros de Castro (2004).

Os quatro diferentes modelos ontológicos ou modos de identificação propostos por Descola (2015) funcionam como esquemas de explicação da relação de identificação entre tudo que existe. Além do naturalismo enquanto modelo ontológico característico das sociedades modernas, marcado pelo dualismo entre natureza e cultura, haveria

[...] o analogismo¹⁴, que predomina em certas partes da África, na Mesoamérica, na Índia, na China, entre outros lugares. Haveria o totemismo, que predomina na Austrália e, finalmente, o animismo, tão presente na Amazônia, na Sibéria, na Ásia do Sul, em certas partes da Nova Guiné, alhures¹⁵ (SZTUTMAN, 2009, p. 6).

Há que se compreender, todavia, que essas ontologias, tal como identificadas por Descola, se comportam como tipos ideais que não podem, e nem pretendem,

¹⁴ Pelas limitações próprias deste trabalho, fez-se a opção de não se estender no que Descola entende como ontologia analogista. Em síntese, o analogismo “se apoia na ideia de que todas as entidades do mundo são fragmentadas numa multiplicidade de essências, formas e substâncias separadas por pequenos intervalos, frequentemente organizadas numa escala gradual como a Grande Cadeia dos Seres que serviu como principal modelo cosmológico durante a idade média e a renascença. Contudo, a analogia é apenas uma consequência da necessidade de organizar um mundo composto por uma multiplicidade de elementos independentes, continuidade. Mas o estado primordial do mundo é de fato uma multiplicidade de diferenças reverberantes e a semelhança é apenas o meio esperado para tornar este mundo fragmentado tolerável e inteligível” (DESCOLA, 2015, p. 19).

¹⁵ Fez-se a opção, neste capítulo, em tratar, enquanto modelos ontológicos, do totemismo e, mais profundamente, do animismo e naturalismo à luz da antropologia da natureza de Descola. A isso, soma-se a noção de “perspectivismo ameríndio”, enquanto “filosofia da diferença”, conhecido pelos trabalhos de Viveiros de Castro. Ademais, “ontologia”, “modelos” ou “esquemas ontológicos”, “cosmologias”, “sociocosmologias” e “filosofia da diferença” embora possam ter múltiplas implicações na dimensão das suas diferenças, serão tratados aqui no mesmo sentido: a partir da proposta de Descola sobre “modos de identificação” entre tudo que é (que há) no mundo marcando, portanto, a relação entre o que os modernos chamaram de humano-social-cultural e de natural.

explicar toda a diversidade e complexidade de relações existentes no e com o mundo. Essas diferentes ontologias, inclusive, coexistem em uma relação que poderia ser descrita como ontologia dominante/ontologias recessivas nas comunidades humanas (DESCOLA, 2015).

Quero deixar claro que estes quatro modos de identificação não são mutuamente excludentes. Cada humano pode ativar qualquer um deles de acordo com as circunstâncias, mas um deles é sempre dominante num lugar e tempo específico, garantindo às pessoas que adquiriram habilidades e conhecimentos dentro de uma mesma comunidade de práticas a principal estrutura através da qual percebem e interpretam a realidade. É esta estrutura que chamo ontologia (DESCOLA, 2015, p. 22).

O dualismo entre natureza e cultura, tal como o concebemos, não se pode verificar nas ontologias da maior parte da diversidade das populações humanas (DESCOLA, 1997, 2015, 2016). Todavia, os modernos, através da combinação entre a ciência moderna e uma ignorância estratégica, têm projetado sobre essas populações este dualismo que não lhes diz respeito provocando-lhes efeitos diversos e, não raro, impactos perversos.

Em resumo, poder-se-ia dizer que a grande diferença entre a ontologia moderna naturalista e as demais está no esvaziamento de agência, de subjetividade, de intencionalidade, de alma e/ou espírito da natureza, que poderia, por sua vez, ser controlada e manipulada pela cultura (SZTUTMAN, 2009). No dualismo entre natureza e cultura está impresso, assim, uma relação hierárquica, uma gramática de controle e uma semântica de dominação (SZTUTMAN, 2009) que mais tarde, com a invenção da América, inaugura a dimensão colonial da modernidade estabelecida sobre a premissa de que os que têm mais “alma” devem dominar os que não a tem ou os que a tem em uma condição de inferioridade, isto é, enquanto “alma” a ser lapidada. Todavia, fora da representação moderna do mundo, não há o postulado da existência de um domínio inerte, alheio à ação e à intenção humanas bem como não faz sentido a equivalência entre selvagem e natural e, por outro lado, doméstico e cultural. Exceto para os modernos, isso que denominamos mundo natural está pleno de intenção, consciência e agência (DESCOLA, 1997, 2015, 2016; SZTUTMAN, 2009; VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Agenciamento mútuo, consciência compartilhada, redes emaranhadas de relacionamentos e um “todo” que se desdobra continuamente são cenários comuns entre as sociedades não-ocidentais. A repartição ontológica de natureza e cultura característica da ontologia naturalista entre os modernos se constrói, nesse sentido, sobre exigências propriamente ocidentais de uma filosofia moderna da natureza que a

entende como uma e transcendente capaz de englobar as diversas culturas (DESCOLA, 1997, 2015, 2016; SZTUTMAN, 2009; VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

A ontologia animista, por exemplo, é um modo de identificação entre humanos e não-humanos marcado por uma interioridade compartilhada: a presença da alma. Assim, natureza e cultura são entendidas como uma coisa só marcada pela alma que as habitam. Descola (1997), em seu trabalho com os Achuar da Amazônia Equatorial, demonstra que as cosmologias amazônicas se organizam a partir de uma classificação ontológica em que as diferenças entre homens, animais e plantas não são de natureza, mas de grau. Isto, por sua vez, é significativamente diferente da visão moderna do mundo em que humanos e não-humanos estão distribuídos em dois campos ontologicamente diferentes.

Os achuares da Amazônia equatorial, por exemplo, dizem que a maior parte das plantas e dos animais possuem uma alma (*wakan*) semelhante à dos humanos, uma faculdade que os põe entre as “pessoas” (*aents*), uma vez que lhes garante a *consciência reflexiva* e a *intencionalidade*, torna-os capazes de *experimentar emoções* e permite-lhes *trocar mensagens* com seus pares e com outros membros de outras espécies, entre as quais os homens (DESCOLA, 1997, p. 151, grifo nosso).

A floresta é, para os Achuar, o palco de uma sociabilidade sutil em que se relacionam diversos seres que parecem se distinguir dos humanos apenas pela sua diversidade de aparência e falta de linguagem comum a estes (DESCOLA, 1997). Os seres da natureza são aparentados dos humanos: pelo sangue para as mulheres e por afinidade para os homens (DESCOLA, 1997).

Mas pode-se realmente falar aqui de seres da natureza se não por comodidade da linguagem? Há um lugar para a natureza em uma cosmologia que confere aos animais e às plantas a maioria dos atributos da humanidade? Pode-se mesmo falar de espaço selvagem em relação a esta floresta, apenas tocada pelos achuares e por eles descrita como um imenso jardim cultivado com cuidado por um espírito? O que aqui chamamos de natureza não é um objeto que deve ser socializado, mas o sujeito de uma relação social. Prolongamento do mundo da casa, ela é verdadeiramente doméstica até em seus redutos mais inacessíveis (DESCOLA, 1997, p. 152).

Descola (1997) adverte que os Achuar não são o único caso não-dual quanto à natureza e cultura no universo amazônico. Os Macuna, na Amazônia da Colômbia Oriental, classificam os humanos, plantas e animais como “pessoas” (*masa*) que partilham da mortalidade, da vida social e cerimonial, da intencionalidade e do conhecimento (DESCOLA, 1997). Ao invés de natureza ou cultura, o universo relacional macuna é definido como uma comunidade vivente em que a forma visível dos animais não passa de um disfarce que logo é retirado quando eles retornam às suas casas e podem, finalmente, despir-se de suas máscaras e assumir seus

ornamentos cerimoniais (re)tornando-se, mais ostensivamente, a ser as “pessoas” que são (DESCOLA, 1997).

Além dos Achuar e dos Macuna, cosmologias análogas podem ser encontradas não apenas no norte da Floresta Amazônica, mas também nas terras baixas da América do Sul que, apesar de suas particularidades, também compartilham da ausência de distinções ontológicas absolutas entre humanos, animais e vegetais. A partir delas, entende-se o mundo como um vasto continuum governado por princípios unitários e um regime de sociabilidade que coloca todos os seres que o habitam em profunda relação cujas posições relativas¹⁶ têm uma determinação muito maior do que a suposta definição de suas essências (DESCOLA, 1997). A identidade de todos os seres, independente de quais sejam suas espécies e se estão vivos ou mortos, é absolutamente relacional e, por isso, sujeita a metamorfoses à medida que se alteram os seus pontos de vistas¹⁷ (DESCOLA, 1997). A esse modelo comum de sistema de concepção do mundo partilhado entre etnias espalhadas por diversos cantos do planeta, Descola (1997) denominou animismo.

Entre outras coisas, o animismo é a crença de que os seres naturais são dotados de um princípio espiritual próprio, e de que os homens podem, então, estabelecer com estas entidades relações de um tipo particular e geralmente individual: relações de proteção, de sedução, de hostilidade, de aliança ou de troca de serviços” (DESCOLA, 1997, p. 159).

¹⁶ Na maioria dos casos em que se têm a predominância de uma ontologia animista, a relatividade das posições, quando da relação entre os seres, se dá em função de seu regime alimentar (DESCOLA, 1997).

¹⁷ É importante ressaltar que modelo ontológico adotado e construído por essas populações independe da exclusividade das possibilidades e limites de adaptações ao meio. Com isso, Descola destaca “a urgência de renegar os preconceitos sociocêntricos estabelecidos e supor que realidades sociais – i.e. sistemas relacionais estáveis – estão analiticamente subordinados a realidades ontológicas – i.e. os sistemas de propriedades que os humanos atribuem aos seres” (DESCOLA, 2015, p. 10). Obviamente, as populações indígenas na Amazônia e em outros contextos ecossistêmicos têm, constroem e utilizam para sua sobrevivência o profundo conhecimento empírico das inter-relações complexas entre organismos do seu meio tanto quanto utilizam dessas inter-relações ecológicas para qualificar relações sociais entre si. Descola (1997) insiste em negar a relação de necessidade entre o modo de pensar a organização do mundo e a adaptação a um ecossistema particular porque se encontram cosmologias muito semelhantes em meios completamente diferentes. “Exatamente como os povos da Amazônia, os povos subárticos concebem seu meio ambiente à maneira de uma densa rede de inter-relações, regida por princípios que não discriminam humanos e não humanos” (DESCOLA, 1997, p. 158). A importância desse argumento está no fato de que diversas cosmologias, onde se incluem as amazônicas, estão ligadas a uma família mais ampla de modos de apreender o mundo em que não há a distinção entre *natureza* e *cultura*, entendendo a primeira como uma dimensão inerte, um meio em que se realiza a vida, e a segunda como portadora da intencionalidade e da agência concentrada em uma única espécie. Ao contrário disso, prevalece a circulação dos fluxos, das identidades e das substâncias entre os seres a partir da posição relativa que ocupam uns em relação aos outros (DESCOLA, 1997).

O animismo é uma forma de objetivação social dos “seres não-humanos” ou “seres naturais” já que confere a eles qualidades de pessoa na forma da fala, dos afetos humanos etc. tanto quanto disposições sociais na forma da “hierarquia das posições, dos comportamentos baseados no parentesco, o respeito por certas normas de conduta e a obediência a códigos éticos” (DESCOLA, 1997, p. 160). Por essa razão, o animismo deve ser entendido como o sistema de categorização não de objetos naturais, mas de tipos de relações que os humanos mantem com o que para os modernos são os não-humanos (DESCOLA, 1997; SZTUTMAN, 2009). Ademais, Descola, em seus estudos sobre a ontologia animista, não estava preocupado apenas com a relação de simbolismo e práxis entre formas de conceber (classificar, por exemplo), mas também com as formas de experimentar (viver) o mundo natural.

Não se trata, para Descola, de se ater exclusivamente à dimensão do simbolismo, isto é, do “mundo natural” como fonte inesgotável de símbolos “bons para pensar” as relações sociais, mas, antes, de pensar a relação entre os homens e o “mundo natural” como uma relação social plena, real (SZTUTMAN, 2009, p. 5).

Tomando como exemplo a comparação entre o animismo e o naturalismo, quanto da relação entre natureza e cultura, torna-se evidente que há diferenças essenciais entre estes modelos ontológicos. E, apesar de gritantes as diferenças entre eles, este também se difere substancialmente das ontologias de outras sociedades não-modernas, por exemplo, entre aquelas consideradas totêmicas¹⁸. Enquanto que nos sistemas totêmicos, as plantas e os animais funcionam como operadores centrais que dão origem a todas as classificações relacionais como a base de qualquer

¹⁸ Há, quanto ao totemismo, uma controvérsia entre a perspectiva de Descola e Lévi-Strauss. Lévi-Strauss tratou o totemismo, em muitas das suas obras, como método de pensamento, como lógica classificatória. Descola (1997), todavia, trata o totemismo como modo de identificação, como modelo ontológico. “Lévi-Strauss, em obras programáticas como *O totemismo hoje* e *O pensamento selvagem*, teria menosprezado essas ontologias e, sobretudo esse aspecto da identificação e relação do homem com o “mundo natural”, em proveito da lógica classificatória, do dispositivo de estabelecimento de descontinuidades entre séries humanas e não-humanas” (SZTUTMAN, 2009, p. 6). O totemismo, tal como definido por Lévi-Strauss, é um método de pensamento que opõe série natural e série cultural de modo que pensar fosse estabelecer descontinuidades sobre o real (opor séries naturais a séries culturais) enquanto viver fosse estar imerso no contínuo *natureza-cultura*; o que permitiria ao homem pensar o mundo seria, assim, o fato de o mundo ser estruturado da mesma maneira que o homem (SZTUTMAN, 2009). Lévi-Strauss reconhece, não obstante, que há uma espécie de moralidade que permearia a relação entre todos os existentes do cosmos e que decorreria do fato de que as pessoas sabem que animais, plantas e afins foram gente no tempo do mito e, de certo modo, continuam a sê-lo (SZTUTMAN, 2009). Há entre muitos autores como Descola, Viveiros de Castro, Maniglier e Sztutman o consenso de um duplo movimento de Lévi-Strauss: enquanto que em alguns momentos e contextos ele afirma a oposição entre *natureza* e *cultura* como condição do próprio pensar, em outros ele propõe o contrário, tratando o pensar a partir da relação social de identificação entre quem pensa com o mundo pensado (SZTUTMAN, 2009). Descola (1997) trata essa questão diferenciando o totemismo como lógica classificatória e, em outra dimensão, o totemismo “propriamente dito”, isto é, o totemismo enquanto esquema ontológico.

operação taxinômica; nos sistemas anímicos, eles se apresentam como pessoas, enquanto subjetividades e singularidades próprias (DESCOLA, 1997). “Nos sistemas totêmicos, em suma, os não humanos são tratadas como signos; nos sistemas anímicos, são tratados como o termo de uma relação” (DESCOLA, 1997, p. 160). Ambos são, não obstante, maneiras de definir as fronteiras entre si e os Outros que acabam por determinar como se dá o comportamento entre humanos e não humanos.

O totemismo australiano, por exemplo, consiste na partilha de propriedades fisiológicas e psicológicas entre o totem (“espécie natural”) e os membros do respectivo grupo totêmico (DESCOLA, 1997). Os membros de um grupo totêmico partilham entre si características morais e materiais que definem uma essência identitária comum entre eles e entre eles e o totem de modo que os membros do grupo totêmico compartilham uma mesma humanidade¹⁹ e se conformam como coletividade que se relaciona com outras coletividades complementares (DESCOLA, 1997). Enquanto o princípio diferenciador das sociedades anímicas está na forma, disfarce ou fisicalidade da qual se utilizam os sujeitos quando se apresentam uns aos outros, o princípio diferenciador entre os seres em uma sociedade totêmica é o próprio grupo totêmico (SZTUTMAN, 2009).

O totemismo pode ser entendido, então, como o modo de identificação comum entre os aborígenes australianos em que seres compartilham conjuntos de atributos físicos e morais que ultrapassam os limites entre as espécies, ou seja, o totem principal de um grupo partilha junto a todos os seres humanos e não-humanos associados a ele características físicas, de essência, temperamento e comportamento, em razão de uma origem comum. Assim, “todo homem considera seu totem [...] a mesma coisa que si mesmo” (DESCOLA, 2015, p. 18). Esse esquema de identificação mútua entre os seres e o ser-totem compõe, tão logo, classes antagônico-complementares (DESCOLA, 1997). Se essas classes são compostas, por exemplo, por duas aves de atributos suficientemente diversos para comporem o totem de suas respectivas classes, entende-se que as duas aves são protótipos não por suas determinações morfológicas, mas, antes, “por serem os melhores exemplos de suas classes ao permitirem inferências de propriedades derivadas de certos aspectos de seu comportamento e aparência” (DESCOLA, 2009, p. 19).

As diferenças entre o animismo e o totemismo, de acordo com Descola, podem ser entendidas, então, pelo fato de que

¹⁹ Essa humanidade não se estende enquanto humanidade comum para fora do grupo totêmico como acontece no modelo animista.

[...] como ontologias, o animismo e o totemismo evidenciam características formais contrastantes. Nos sistemas animistas, a continuidade das relações entre humanos e não-humanos permitida por suas interioridades comuns supera as descontinuidades apresentadas por suas diferenças físicas. Isso explica a natureza relacional das cosmologias animistas e o fato das identidades de pessoas humanas e não-humanas serem definidas pela posição que ocupam em relação umas com as outras. Em contraste, o totemismo australiano é uma estrutura simétrica caracterizada por uma dupla identidade interna a cada classe de seres – identidade ontológica dos componentes humanos e não-humanos da classe devido ao compartilhamento de elementos de interioridade e fisicalidade e identidade das relações estabelecidas entre eles, seja de origem, afiliação, similaridade ou inerência à classe (DESCOLA, 2009, p. 19).

Cada ontologia desenvolve também um tipo específico de coletivo²⁰ apropriado para agrupar em um destino comum os seres que se distinguem entre si (DESCOLA, 2015). Assim, a separação entre natureza e cultura que acontece a nível ontológico condiciona a organização do universo natural-cultural nas diversas comunidades humanas de modo que “a propriedade de ser social não é o que explica, mas o que deve ser explicado” (DESCOLA, 2015, p. 23). Diante, portanto, da evidência de que

[...] a maior parte da humanidade, até recentemente, não fez grandes distinções entre o que é natural e o que é social, nem considerou que o tratamento dedicado a humanos e o tratamento dedicado a não-humanos se encerram em esferas totalmente distintas, então deve-se conceber os diferentes modos de organização sociocósmica como uma questão de padrões de distribuição dos seres em coletivos: quem ou o que é colocado junto com quem ou o que, de que maneira, e com que propósito? (DESCOLA, 2015, p. 23).

Dessa forma, além dos diferentes esquemas ontológicos percebidos a partir dos modos de identificação construídos através da vivência cotidiana da dinâmica natureza-cultura, essas ontologias se desdobram em diferentes modos de organização sociocósmica enquanto uma questão de padrões de distribuição dos seres em coletivos (DESCOLA, 2015). Dessa forma, o animismo, quanto ao padrão de distribuição dos seres em coletivos, se caracteriza pela presença de todas as classes de seres como dotadas de interioridade similar àquela dos humanos (DESCOLA, 2015). Isso implica no reconhecimento de que todos os seres habitam coletivos “que possuem o mesmo tipo de estrutura e propriedades: todos possuem chefes, xamãs, rituais, moradias, técnicas, artefatos, todos se organizam e discutem, providenciam sua subsistência e se casam de acordo com normas” (DESCOLA, 2015, p. 23). Apesar de todos esses coletivos de espécies diferentes terem uma organização social e

²⁰ “Por coletivo, um conceito que tomo emprestado de Latour, me refiro a uma maneira de agregar humanos e não-humanos numa rede de relações específicas, em contraste à tradicional noção de sociedade que apenas se aplica, estritamente falando, ao subconjunto de sujeitos humanos, portanto desligados da malha de relações como meio não-humano” (DESCOLA, 2015, p. 22).

culturalmente similar, “se distinguem uns dos outros pelo fato de seus membros possuírem morfologias e comportamentos diferentes” (DESCOLA, 2015, p. 23).

Já no regime naturalista, quanto ao padrão de distribuição dos seres em coletivos, a espécie humana não partilha das mesmas condições de sociabilidade que as demais espécies uma vez que a humanidade, consciência ou agência dos demais seres e suas respectivas classes não são reconhecidas (DESCOLA, 2015). Esse não-reconhecimento dos outros seres como igualmente detentores de um ponto de vista é, inclusive, a premissa-base da cosmopolítica naturalista. Ela é marcada pelo fato de que apenas um tipo de ser (uma posição), isto é, o ser humano tal como concebido pela epistemologia ocidental, é capaz de objetivar, compreender e agenciar sua realidade e, por sua exclusividade, assumir um posto legítimo de dominação diante dos demais seres entendidos como diferentes e, conseqüentemente, inferiores. A ontologia naturalista é

[...] a única dotada da capacidade de se objetivar graças ao privilégio reflexivo garantido por sua interioridade, enquanto os membros de todas as outras espécies permanecem ignorantes do fato de pertencerem a um conjunto abstrato, isolados pelo ponto de vista do criador do sistema, de acordo com critérios classificatórios estabelecidos por ele (DESCOLA, 2015, p. 24).

Além de tornar extraordinária a condição humana, no regime naturalista, ele mesmo é concebido como universal. É entendido, pragmaticamente, como humanos distribuídos em coletivos diferenciados por suas culturas; culturas estas que exclui de si tudo que existe independente dos humanos. Ao que é excluído das culturas foi nomeado, pelos modernos, de natureza. O paradigma naturalista moderno é definido, então, pelo dualismo entre a sociedade humana e uma natureza anômica. A sociedade humana, por sua vez, é entendida como a única capaz de, através dos humanos, elaborar regras e convenções, transformar o meio, dividir tarefas, criar signos e valores que são entendidos como tudo que não-humanos não fazem (DESCOLA, 2015).

Vê-se que a mesma cosmopolítica estabelecida entre a espécie humana e os outros seres do cosmos orienta a relação entre grupos humanos específicos; a lógica de relacionamento interespecífica é a mesma nas relações intraespecíficas. O agenciamento negado à natureza e aos “seres naturais” cumpre, como fundamento filosófico da modernidade, a missão de se projetar à relação com o selvagem ou, genericamente, com o Outro. Assim, no naturalismo moderno, a espécie humana reivindica para si o poder de definir o que tem ou não vida, o que tem ou não consciência e intencionalidade e, ainda, estabelece os critérios de legitimidade das relações entre distintos grupos sociais. Ou seja, o mesmo fundamento ontológico que

define as relações entre seres humanos e seres não-humanos, define as relações – de colonização e colonialidade²¹ – entre determinados grupos humanos. Um grupo social que reivindica para si a condição privilegiada de agência e intencionalidade retirando de outros grupos sociais essa condição estabelece as regras e instrumentaliza os regimes políticos que melhor lhe dizem respeito e que beneficiam a sua condição. Esse é, portanto, não apenas o retrato da relação entre natureza e cultura na modernidade, mas o próprio retrato da conquista da América e dos regimes de colonização e colonialidade que dela se decorreram.

A crítica à oposição entre natureza e cultura como base da ontologia naturalista moderna não está presente somente no animismo, totemismo e analogismo tal como elaborados por Descola, mas também no “perspectivismo” discorrido por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. Sobre o “perspectivismo”:

O estímulo inicial para esta reflexão foram as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos — é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 227).

Enquanto a orientação de Descola (1997, 2015, 2016) está na ideia de modelos ontológicos ou esquemas de identificação, o perspectivismo nasce da inspiração de uma “filosofia da diferença”. O perspectivismo se comporta, dessa forma, como uma teoria da teoria nativa, uma teoria etnográfica cujo centro está no problema da passagem da natureza à cultura, do contínuo ao descontínuo, tal como já havia sido exaustivamente discutido por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*²² (SZTUTMAN, 2009; VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Não seria errôneo afirmar que o paradoxo das *Mitológicas* reflete o próprio paradoxo do pensamento ameríndio, qual seja: partir da ideia de que é preciso separar natureza e cultura e, ao mesmo tempo, restabelecer a comunicação entre elas, isto é, sua continuidade. Talvez seja este, também, o paradoxo do perspectivismo – esta teoria antropológica impregnada da teoria ameríndia e vice-versa,

²¹ No quinto capítulo tratar-se-á da definição e diferenciação de colonização e colonialidade. Para efeito de entendimento, inspirada pelos pensadores do paradigma decolonial, colonização é entendido como o regime sociopolítico estabelecido nos contextos de colonialismos históricos enquanto que colonialidade representa a face obscura da própria modernidade, ou seja, as relações coloniais sustentadas e reproduzidas mesmos após o fim dos colonialismos históricos.

²² *Mitológicas* é o conjunto de quatro obras escritas pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss e publicadas entre 1964 e 1971 na França. Elas tratam, com especial atenção, do contexto ameríndio vivenciado e estudado por Lévi-Strauss em terras indígenas no Brasil. É composta pelos volumes *O Cru e o Cozido* (1964), *Do Mel às Cinzas* (1967), *A Origem das Maneiras à Mesa* (1968) e *O Homem Nu* (1971).

simetricamente –, conforme atinado por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. Este paradoxo seria o seguinte: os animais (ou outras espécies naturais, mas não quaisquer espécies) são humanos e, ao mesmo tempo, não são humanos. Os animais são humanos que se disfarçam sob um corpo animal e, ao mesmo tempo, não são humanos porque deixaram de sê-lo no tempo do mito. Em outras palavras, humanos e não-humanos partilham a condição humana – tal a lição animista – e, ao mesmo tempo, se diferenciam pelos seus corpos – tal a lição perspectivista. Isso leva Tânia Stolze Lima a constatar que a afirmação “os Yudjá pensam que os animais são humanos” é falsa. Em vez disso, seria mais adequado afirmar: “para si mesmos, os animais são humanos”. Afinal, o perspectivismo preza o fato de que não há realidade independente de um sujeito (SZTUTMAN, 2009, p. 10).

O perspectivismo, enquanto filosofia da diferença no contexto ameríndio, é definido pela noção de que os

[...] seres não-humanos que se veem sob forma humana deveriam ver os humanos sob forma não-humana, uma vez que a humanidade é uma posição e não uma substância, uma propriedade intrínseca a certa porção de seres. Um porco-do-mato, por exemplo, se vê como humano enquanto vê o humano como jaguar ou como espírito predador. Ora, todos esses existentes são, potencialmente, humanos (partilham a mesma condição de humanidade (humanity) apesar de não serem todos da espécie humana (humankind). São todos sujeitos dotados de comportamento, intencionalidade e consciência estando inseridos em redes de parentesco e afinidade, fazendo festas, bebendo cauim, reportando-se a chefes, fazendo guerra, pintando e decorando seus corpos. O que está em jogo, aqui, portanto, é a diferença entre perspectivas, o que nos envia a uma “filosofia ameríndia da diferença” (SZTUTMAN, 2009, p. 9).

O perspectivismo ameríndio é marcado pelos fatos 1) de que no tempo do mito, os seres que entendemos como não-humanos (plantas, animais, astros etc.) eram humanos, se comunicavam com os humanos e com eles partilhavam tudo o que havia no mundo; 2) de que no tempo atual, estes seres – que entendemos como – não-humanos ainda se pensam como humanos, ou seja, portam uma espécie de “alma humana” e podem, por vezes, se revelarem como tais; 3) de que esses seres podem se revelar aos humanos como humanos e isso se dá porque eles tendem a ver os humanos como não-humanos, ou seja, vigora a ideia de que a humanidade é uma questão de perspectiva que pode, inclusive, ser roubada ou perdida; 4) de que os xamãs podem ter acesso a essa humanidade dos tais não-humanos e; 5) de que certos estados, como o sonho e o adoecimento, constituem também meios de comunicação e experiência com o ponto de vista (e a humanidade) desses outros seres (SZTUTMAN, 2009).

Entende-se, não obstante, que a atribuição de humanidade/subjetividade aos seres não-humanos é o resultado de um processo de interação intensiva não se tratando, portanto, de uma projeção de ideias, mas de ideias que nascem na interação, isto é, na relação social entre humanos e não-humanos (SZTUTMAN, 2009;

VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Dessa forma, estas interações envolvem, sobretudo, as espécies mais significativas na experiência cotidiana. Daí decorre-se que a noção da sociocosmologia está, necessariamente, vinculada à prática e, por isso, deve ser entendida como cosmopraxis (SZTUTMAN, 2009).

Entende-se, assim, que para os ameríndios “não há como separar entre a natureza do real e o espírito humano, a ordem do mundo e o movimento da sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001 p. 6 apud SZTUTMAN, 2009, p. 9). O perspectivismo ainda que parta das semelhanças entre animal e humano nos convida, sobretudo, a pensar as suas diferenças, o processo de diferenciação a que se submetem e por isso implica pensar a passagem do contínuo ao descontínuo. Isso significa a “passagem não de um estado de indiferenciação para um estado de diferenciação; mas passagem de diferenças intensivas (internas) para diferenças extensivas (externas)” (SZTUTMAN, 2009, p. 10).

Trata-se, nesse sentido, de uma noção potencialmente universal no pensamento ameríndio de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais descrito pelas narrativas míticas (SZTUTMAN, 2009; VIVEIROS DE CASTRO, 2004). As mitologias ameríndias são povoadas de seres cuja forma e comportamento combinam atributos humanos e não-humanos em um contexto de intercomunicabilidade tal como é a comunicação, a linguagem e a relação entre os humanos no mundo atual (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Enquanto que no tempo mítico os seres (compostos de atributos humanos e não-humanos) eram vistos uns pelos outros como eram de fato, com a passagem para o tempo atual passaram por uma “diferenciação radical, uma perda de comunicação, algo como uma fixação de perspectivas” (SZTUTMAN, 2009, p. 10). Então, no tempo atual, os seres passam a compor diferenças opacas de modo que quando vemos um corpo animal ele esconde uma forma humana tanto como quando vemos um corpo humano ele esconde uma afecção animal (SZTUTMAN, 2009; VIVEIROS DE CASTRO, 2004). É essa passagem do tempo mítico para o tempo atual, com a consequente perda de comunicação transparente entre todos os seres do cosmos e a fixação de perspectivas, que leva àquela diferenciação entre cultura e natureza (SZTUTMAN, 2009; VIVEIROS DE CASTRO, 2004). No entanto, essa diferenciação se dá de maneira absolutamente distinta do que a visão de mundo moderna nos faz pensar, uma vez que essa passagem do tempo mítico para o atual

[...] não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra

menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura — tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais —, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente. Em suma, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Descola 1986:120) (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 230).

Assim, é fundamental compreender que o aspecto determinante do perspectivismo ameríndio está no fato de que ainda que “muitas espécies compartilhem uma interioridade idêntica ou similar, cada uma possui sua própria fisicalidade” (DESCOLA, 2015, p. 14). Os não-humanos se distinguem dos humanos (e entre si) a partir dos hábitos comportamentais determinados pelos aparelhos biológicos próprios a cada espécie, hábitos que persistem em seus corpos mesmo quando se percebem como humanos (DESCOLA, 2015). Corpo tem a ver, portanto, menos com uma fisiologia distintiva ou anatomia característica, mas mais com um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Daí entende-se que os mesmos critérios que um indígena, no caso amazônico, usa para se diferenciar de representantes de um grupo vizinho são utilizados pelos animais para distinguir a forma humana específica de como percebem sua espécie da forma humana dos humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Conclui-se, então, “como o próprio Viveiros de Castro afirma: o perspectivismo é um corolário etno-epistemológico do animismo” (DESCOLA, 2015, p. 17).

Pode-se entender, dessa forma, o perspectivismo como um regime epistêmico particular dentro do modo de identificação ou ontologia animista (DESCOLA, 2015). Sobre a diferença, no sentido de amplitude, entre o animismo e o perspectivismo:

No, digamos, animismo “padrão”, humanos dizem que não-humanos se veem como humanos porque, apesar de suas diferenças físicas, compartilham de uma interioridade similar. A isso o perspectivismo adiciona uma cláusula: humanos dizem que alguns não-humanos não veem os humanos como humanos, mas como não-humanos. Isso se resume a uma simples questão de possibilidade lógica: se humanos se percebem com uma forma humana e veem não-humanos com uma forma inumana, então não-humanos que se percebem com uma forma humana devem ver os humanos com uma forma inumana. Entretanto, esta inversão de pontos de vista que caracteriza o perspectivismo, está longe de ser um atributo presente em todos os sistemas animistas (é, por exemplo, completamente ausente entre os Achuar, que despertaram meu interesse pelo animismo). A situação mais comum no regime animista padrão é aquela onde humanos

dizem apenas que não-humanos se percebem como humanos (DESCOLA, 2015, p. 15).

O perspectivismo é, principalmente, definido pela característica posicional presente em muitas cosmologias ameríndias de modo que “é sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista. As ‘almas’ ou ‘subjetividades’ ameríndias, humanas ou não-humanas, são assim categorias perspectivas” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 236). Nas cosmologias ameríndias, os humanos se veem como humanos, veem os animais como animais e os espíritos como espíritos; os animais-predadores e os espíritos veem os humanos como animais-presas enquanto os animais-presa veem os humanos como espíritos ou como animais-predadores; os animais e espíritos veem a si mesmo como humanos (DESCOLA, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Quanto à maneira como os animais e os espíritos veem os humanos, é preciso resgatar a noção de cosmospráxis (SZTUTMAN, 2009). As cosmologias dizem respeito à práxis cotidiana. No contexto característico do perspectivismo, elas dizem respeito ao xamanismo e à caça²³ o que, por sua vez, permite-nos concluir que a relação entre predador e presa é a dimensão central que marca o jogo de perspectivas, o jogo de posições relativas, o jogo de pontos de vistas (VIVEIROS DE CASRO, 2004). Não obstante, é importante esclarecer que

[...] os animais e outros entes dotados de alma não são sujeitos porque são humanos, mas o contrário — eles são humanos porque são sujeitos. Isto significa dizer que a Cultura é a natureza do Sujeito; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza. O ‘animismo’ indígena não é uma projeção figurada das qualidades humanas substantivas sobre os não-humanos; o que ele exprime é uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos: os lobos vêem os lobos como os humanos vêem os humanos — como humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 237).

Dessa forma, a consequência central do perspectivismo ameríndio é a de que o Outro sou Eu, este Outro me é imanente de modo que entre o Outro e Eu há a partilha de posições intercambiáveis que envolve, não raro, um grande perigo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Assim, o desafio perspectivista está colocado à medida que se reconhece que nenhuma posição é segura no cosmos. “Sendo a humanidade uma questão de ponto de vista, uma posição intercambiável, paira no ar sempre o perigo de “virar bicho”, “virar espírito”, “passar para o outro lado”, algo como morrer” (SZTUTMAN, 2009, p. 11). Estamos diante de “uma cosmopolítica no mais do termo: a política dada na luta por posições no cosmos” (SZTUTMAN, 2009, p. 12). Essa mesma cosmopolítica ameríndia demonstra como os ameríndios concebem a sujeição à

²³ No que diz respeito à caça, sublinha-se que se trata de uma ressonância simbólica e não de uma dependência ecológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

diferença – inclusive, como base de suas relações – diferentemente do naturalismo moderno que delimita fronteiras intransponíveis de reconhecimento da Alteridade. Essas fronteiras permitem que os humanos (ocidentais modernos) subjuguem o Outro a partir da impossibilidade deste de compartilhar da sorte e mérito da condição humana, de agência e alma, já que isso deslegitimaria o lugar privilegiado dos modernos na cosmopolítica de dominação da natureza pela cultura e do selvagem pela civilização.

Enquanto que, para os modernos, a condição ontológica de subjetividade é restrita aos humanos garantindo assim sua posição privilegiada no cosmos; entre os ameríndios a subjetividade é uma condição universal de todos os seres do cosmos que os coloca, inclusive, em constante situação de vulnerabilidade. Enquanto que, entre os modernos, não há a presença de um elemento mediador entre o humano (subjetivo) e o natural (objetivo) já que vigoram (ou pretende-se que vigorem) as práticas modernas de purificação; entre os ameríndios, a posição de mediador é a posição mais perigosa e, conseqüentemente, privilegiada desse universo de agência compartilhada: essa é a condição resguardada aos xamãs (na língua tupi, pajés).

Os xamãs são aqueles que podem ver os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos) e, portanto, são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo entre “espécies”, entre perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Além disso, são capazes de retornarem ao seu estado “normal” de perspectiva a partir do seu corpo-habitus (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Não obstante, esse

[...] encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso e uma arte política — uma diplomacia. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 231).

Lembremos que é, exatamente, a ausência de mediação na Constituição moderna decorrente das práticas de purificação dos híbridos de natureza e cultura que tem nos levado à crise causada pela sua superproliferação (LATOURET, 2009). É a ausência de mediação entre as dimensões da natureza e da cultura que fazem com que elas sejam entendidas como dimensões irreconciliáveis que nos tornam impotentes e incapazes de reagir criativamente à crise ecológica, por exemplo. A cosmovisão moderna, por si mesma, impossibilita a resolução dos problemas que cria à medida que constrói fronteiras intransponíveis entre as questões da natureza e da cultura; no caso da crise ecológica, entre a natureza e a economia (cultura). Não temos sabido lidar com a proliferação dos híbridos justamente porque na base da ontologia naturalista moderna rejeitam-se as práticas de mediação entre natureza e

cultura, entre tradicional e moderno e, de forma geral, entre diferentes perspectivas. O xamã, não obstante, é a figura capaz de renunciar a sua perspectiva (cultura) transformando-se em jaguar, ou seja, acessando a natureza do Outro e, por isso, (re)conhecendo o seu ponto de vista. Ele media o que poderíamos entender como a relação natureza-cultura tanto quanto a relação entre perspectivas ou pontos de vistas diferentes. Enquanto que para os modernos

[...] nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa. O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido — daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa. [...] Em suma, se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 231-232).

O naturalismo enquanto ontologia moderna opera, nesse sentido, inversamente à forma animista porque inverte a premissa ontológica desta ao basear-se na descontinuidade das interioridades e continuidade material ao invés de afirmar uma única identidade para a alma e uma diferenciação dos corpos (DESCOLA, 2015). Entre os modernos, entende-se que humanos e não-humanos se diferenciam pela presença ou ausência da mente, da alma, da subjetividade, da consciência moral, da linguagem etc.; princípio este que se estendido aos grupos humanos os diferenciam por conjuntos de aspectos reunidos sob o rótulo moderno de cultura (DESCOLA, 2015). Desde Darwin, sabe-se que a dimensão física dos humanos coloca-nos numa continuidade material com não-humanos onde, fisiologicamente ou organicamente, humanos não se apresentam como singularidades (DESCOLA, 2015). Dito de outro modo, a cosmovisão naturalista moderna “imagina uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre os humanos e os animais, a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 241). Na ontologia naturalista, operante via paradigma moderno, a discriminação ontológica se dá muito mais pela descontinuidade da alma (interioridade) do que pela continuidade material (pela aproximação do humano ao animal) de modo que

[...] o espírito é o grande diferenciador: é o que sobrepõe a humanidade aos animais e à matéria em geral, o que singulariza cada ser humano diante de seus semelhantes, o que distingue as culturas ou períodos históricos enquanto consciências coletivas ou espíritos de época. O corpo, ao contrário, é o grande integrador: ele nos conecta ao resto dos viventes, unidos todos por um substrato universal (o ADN, a química do carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os ‘corpos’ materiais. Os

ameríndios, em contrapartida, imaginam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo. O espírito, que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material mas afecção ativa, o que diferencia. O perspectivismo não é um relativismo, mas um relacionalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 241).

A dinâmica ameríndia, à primeira vista, caracterizada por uma diferença entre “uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 228) nos traz à mente a ideia de uma multiplicidade de posições subjetivas que levou comumente a literatura etnológica à menção de um relativismo por parte das ontologias ameríndias. Todavia, o perspectivismo ameríndio não está supondo uma multiplicidade de representações sobre um mesmo mundo. Ao contrário,

[...] todos os seres vêem (‘representam’) o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles vêem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 228).

A perspectiva, no contexto ameríndio, não tem a ver com representação uma vez que esta diz respeito à potencialidade do espírito, da alma, da consciência; a perspectiva cria-se e depende, necessariamente, do ponto de vista que está no corpo. Ocupar um ponto de vista é uma potência daqueles que usufruem de alma, e, por isso, os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) uma alma. A diferença entre os pontos de vista não está em um desdobramento da alma porque esta é idêntica entre as espécies fazendo com que todos enxerguem a mesma coisa em toda parte (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). A diferença no que se vê está na especificidade, portanto, do corpo que vê.

Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas como ‘a gente’ vê. Mas as coisas que eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial. [...] O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um ‘multiculturalismo’, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável — o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 239-240).

Se, para os povos ameríndios, o espírito é o lugar de comunicação metafísica e a identidade compartilhada entre todos os existentes e são os corpos que criam o lugar da diferenciação, “em vez de pensar categorias puras, polares, os ameríndios pensariam em termos de diferenças intensivas, internas. O não-humano seria, assim, imanente ao humano” (SZTUTMAN, 2009, p. 12). Entende-se, assim, que para além do dualismo propriamente dito, o problema moderna está na sua exigência “de operar por polarizações e limites rígidos entre o que se convencionou chamar natureza e cultura, humano e não-humano, corpo e alma” (SZTUTMAN, 2009, p. 12). Nesse sentido, os ameríndios, à medida que apresentam um outro jeito de apreender o mundo, nos incitam a ir além das definições duais da filosofia ocidental orientadora da epistemologia moderna e da propensão moderna em enrijecer essas mesmas definições como os únicos critérios credíveis de compreensão do mundo. Pois,

[...] se os índios têm razão, então a diferença entre os dois pontos de vista não é uma questão cultural, e muito menos de mentalidade. Se os contrastes entre relativismo e perspectivismo e entre multiculturalismo e multinaturalismo forem lidos à luz, não de nosso relativismo multicultural, mas da doutrina indígena, é forçoso concluir que a reciprocidade de perspectivas se aplica a ela mesma, e que a diferença é de mundo, não de pensamento. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 251).

Essa atribuição de consciência e intencionalidade de tipo humano aos seres não-humanos, como se vê nos modelos animistas e com o perspectivismo, costuma ser indiferentemente denominada de “antropocentrismo” ou de “antropomorfismo” como se se tratasse de uma projeção da mentalidade humana ao não-humanos. Todavia, essa é uma declaração equivocada. Poder-se-ia pensar que o animismo, tanto quanto o naturalismo, tomam a sociedade humana como modelo geral na organização de coletivos; todavia, o fazem de maneiras muito distintas. Enquanto o animismo estende as atribuições de socialidade a não-humanos, o naturalismo insiste em reservar para si esse privilégio e, por isso, reivindicar o monopólio legítimo em dizer o que deve ser ou não considerado natural. Assim, o antropocentrismo e o antropomorfismo²⁴

[...] devem ser tomados como designando atitudes cosmológicas antagônicas. O evolucionismo popular ocidental, por exemplo, é ferozmente antropocêntrico, mas não me parece ser particularmente antropomórfico. Por seu turno, o animismo indígena pode ser qualificado de antropomórfico, mas certamente não de

²⁴ Ao totemismo, não obstante, não se aplicaria o princípio antropogênico nem antropocêntrico, mas, ao contrário, o princípio cosmogênico já que lança mão de “conjuntos de atributos cósmicos – isto é, que não fazem referência a uma espécie em particular – para obter todo o necessário para alguns humanos e não-humanos serem incluídos num mesmo coletivo” (DESCOLA, 2015, p. 28).

antropocêntrico. Pois, se uma legião de seres outros que os humanos são 'humanos' — então nós os humanos não somos assim tão especiais (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 237).

Pode-se dizer, então, que no animismo e no perspectivismo ameríndio, a natureza é concebida em analogia a cultura “já que a maioria dos seres do mundo vivem em regimes culturais e é através de atributos físicos – a morfologia dos corpos e os comportamentos associados a elas – que os coletivos se distinguem” (DESCOLA, 2015, p. 28). No naturalismo, por outro lado, a cultura é concebida como diferente da natureza e sobre ela tem primazia desde o princípio. Enquanto o animismo se comporta de maneira antropogênica, uma vez que partilha entre humanos e não-humanos a qualidade de humanidade desde os tempos míticos até hoje; o naturalismo se comporta de maneira antropocêntrica já “o paradigma da dignidade moral, negada aos outros seres, reside apenas no humano e em seus atributos” (DESCOLA, 2015, p. 28).

Na tentativa de tornar as sociocosmologias ameríndias inteligíveis a luz no aparato conceitual moderno, ter-se-ia algo como “se a Cultura é a natureza do Sujeito, a Natureza é a forma do Outro enquanto corpo, isto é, enquanto algo para outrem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, 241). A cultura diz respeito ao pronome-sujeito ‘eu’ enquanto que a natureza diz respeito à forma do objeto indicada pelo pronome impessoal ‘ele’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Se o corpo é o que faz a diferença aos olhos ameríndios, pode-se dizer, portanto, que o etnocentrismo ocidental consiste em negar que outros corpos (a exemplo dos seres naturais, mas também dos selvagens) tenham a mesma alma. Contrariamente, a filosofia da diferença ameríndia consiste em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Com o perspectivismo fica clara, mais uma vez, a impraticabilidade de projetarmos universalmente o dualismo moderno entre natureza e cultura para se pensar a realidade dos povos ameríndios e de tê-lo como critério base para se relacionar outras diversas ontologias e cosmovisões. Além disso, a ininteligibilidade desse dualismo mesmo entre os modernos já é conhecida. As fronteiras entre os rótulos de natureza e cultura e de sua extensão ao universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) etc. são muito mais permeáveis do que se supôs. A crítica que está sendo feita aqui à teimosia moderna em polarizar o que não é polarizável convida-nos a uma redistribuição dos predicados subsumidos nessas duas séries paradigmáticas: a primeira entendida como o “mundo interior da mente e

do significado, o segundo, o mundo exterior da matéria e da substância” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 226).

Nas entrelinhas sobre os modelos ontológicos e o perspectivismo ameríndio, é possível que se veja e seja afetado por um convite de ao invés de ontológica e politicamente universalizar o paradigma moderno naturalista, particulariza-lo diante da diversidade e ocorrência majoritária de paradigmas outros na maioria das comunidades humanas. Os estudos da antropologia da natureza e da etnologia ameríndia sobre cosmovisões outras demonstram que, muito ao contrário do que os conquistadores nos fizeram acreditar e o paradigma moderno perpetuar,

[...] os selvagens não são etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e não-humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar. Antes, ironizava-se a recusa, por parte dos índios, de conceder os predicados da humanidade a outros homens; agora se sublinha que eles estendem tais predicados muito além das fronteiras da espécie, em uma demonstração de sabedoria “ecosófica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 234).

A crise da modernidade diante da inoperância das bases da Constituição moderna (LATOUR, 1994) corrobora com a constatação de uma deficiência da noção corrente de natureza em consequência da crise do naturalismo como ontologia que sustenta a existência de uma esfera independente e transcendente no tocante a ação humana (DESCOLA, 2015). “Essa crise (menos oficial do que oficiosa, para voltar aos termos de Latour) poderia ser deduzida a partir de diversos sintomas” (SZTUTMAN, 2009, p. 3). Alguns desses sintomas podem ser ilustrados na inadequação da noção de natureza virgem, natureza intocada e recursos naturais diante da atual comprovação dos processos de complexa antropização da floresta pelos povos indígenas e populações tradicionais. É sabido que na absoluta maioria dos solos e florestas do planeta houve e há a constante intervenção humana na domesticação e manejo de espécies e paisagens de modo a produzir continuamente sociobiodiversidade. Além disso, a psicologia experimental, à medida que verifica estados mentais tidos como propriamente humanos em populações tidas como não-humanas, autoriza a ideia de que é possível encontrar cultura e tecnologia entre os chimpanzés e linguagem entre as baleias e os golfinhos ratificando, então, o convite à superação da noção moderna de natureza (LATOUR, 1994). A atual crise ambiental decorrente do uso intensivo de combustíveis fósseis, da expansão das áreas de solo e

lençóis freáticos devastados pela produção agroindustrial e a consequente alteração dos ciclos naturais (de água, oxigênio, nitrogênio etc.) confirma, além disso, como o apartamento entre o mundo natural e o mundo social tem contribuído, em vias de fato, para a crise da modernidade e impossibilitado o encontro com as possibilidades de resolvê-la. Vê-se, assim, que

[...] tudo se passa como se fatos internos à própria ciência e ao mundo moderno contribuíssem para a crítica da separação moderna entre natureza e cultura e, nesse sentido, para a maior sensibilidade ou abertura aos ensinamentos, às lições das sociocosmologias ameríndias. Mas, a maior sensibilidade ou abertura a esses ensinamentos não significa isenção de malentendidos. Afirmar que o mundo moderno vê-se invadido por todos esses sintomas e alegar a crise de sua ontologia naturalista (ou mononaturalista, como prefere Latour, seguindo Viveiros de Castro) não significa atestar a morte desta ontologia, que continua a operar em muitos domínios. Há imensa dificuldade de nos livrarmos da ideia de natureza como algo inato e, portanto, como algo exterior à ação humana (SZTUTMAN, 2009, p. 4).

Vê-se que, mesmo no esforço de reconectar natureza e cultura no contexto da modernidade a partir, por exemplo, da atuação ativista do ambientalismo fazendo insurgir a participação e coresponsabilidade do mundo social perante o mundo natural, corre-se o risco de continuar a operar a partir de princípios estruturadores dualistas. Por isso, possibilidades reais para a superação dos princípios antagonistas e da dominação hierarquizante são vislumbradas a partir do reconhecimento de que nem todos os povos veem-se atados à ontologia dos modernos. Ao contrário, eles estão acostumados a conceber, se relacionar com e vivenciar o que chamamos de natureza como um domínio permeado de alma, agência, consciência e subjetividade em uma constante, complexa, necessária e dependente interação. Da mesma maneira que propomos o aprofundamento e desnudamento do sentido e dos interesses impressos na noção de “modernidade”, é decisivo que o mesmo seja feito com a noção de natureza e com todo o aparato epistêmico-conceitual da epistemologia ocidental moderna.

Desse modo, se quisermos manter o termo ocidental “natureza”, que nem sempre encontra tradução nas línguas indígenas, devemos lembrar que a “natureza” de uns não é a mesma que a “natureza” de outros e isso conduz a uma série de malentendidos. Um deles é, por exemplo, imputar aos povos ameríndios uma vocação ecológica, de inclinação conservacionista. Não há como negar que estes povos tenham desenvolvido uma relação menos destruidora com o “mundo natural”, bem como uma prática de conhecimento com relação a este mundo que tem muito a nos ensinar. O ponto é que o modo pelo qual eles conceitualizam suas relações com o, assim chamado, “mundo natural” é bem diferente da maneira pela qual nós, os modernos, tendemos a conceitualizar nossas relações (SZTUTMAN, 2009, p. 4).

No século XIX emergem disciplinas cujo objeto central é o estudo da sociabilidade – em distanciamento das questões do foro da natureza – e cujos esforços se destinam a justificar o porquê apenas os seres humanos vivem em sociedade compartilhando de regras e costumes comuns (DESCOLA, 2015). Para compreender tais questões tentou-se “detectar e objetificar este campo de estudo em todo lugar, sem dedicar muita atenção a concepções locais, como se o conteúdo e as fronteiras deste domínio fossem invariavelmente idênticos aos que decretamos” (DESCOLA, 2015, p. 23). No entanto, desde então, tem-se ignorado que para se elucidar as formas de relacionamento dos humanos e seus meios é preciso que se investiguem as diversas maneiras como isso tem sido feito a partir dos critérios “de quem” e “de como” isso têm sido feito e não a partir daqueles que representam, tão somente, a menor parte nesse mapa de sociocosmologias e cosmopolítica humanas. Por isso, neste momento, é fundamental voltarmos nossa atenção às diferenças e não às semelhanças ontológicas começando por elaborar “um mapa destas relações para extrair seus modos de compatibilidade e incompatibilidade e examinar como são atualizadas em modos de existência imediatamente distintos” (DESCOLA, 2015, p. 32). Ademais, as ontologias totêmicas e animistas ou o perspectivismo ameríndio não constituem universos fechados. Ao contrário, eles têm-se comportado como “instrumentos cognitivos para enfrentar a história; no caso, história do confronto entre mundos diversos, entre ontologias diversas, entre naturezas-culturas diversas” (SZTUTMAN, 2009, p. 13).

O encontro com as sociedades não-modernas permite-nos perceber que a atuação no mundo por parte desses povos, orientados por suas ontologias não-ocidentais, produzem efeitos muito distintos dos impactos da visão de mundo moderna que ameaçam a ecologia planetária. Por isso, mais do que aprender com as ontologias nativas sobre o conteúdo de seus sistemas de conhecimento, é fundamental que nos inspiremos, a partir deles, sobre como interagir com a diferença e o confronto de perspectivas. Para tanto, é imprescindível a suspensão da cosmovisão moderna mononaturalista para pensar a partir do novo, do desconhecido, do Outro. Se algo se torna inteligível quando racionalizo-o a partir dos meus critérios de racionalidade, é urgente des-cobrir, des-universalizar, tornar não-óbvio esses critérios de racionalidade bem como suspende-los no momento do encontro com outras racionalidades. Tão ou mais importante do que aprender é como aprender, isto é, como se relacionar com o Outro.

Re-conhecer essas racionalidades outras e o potencial que elas têm de, a partir de sua filosofia da diferença e cosmopolítica, nos oferecer lições sobre como colocar

nossa racionalidade em suspensão para reconhecer a sua impraticabilidade, incredibilidade e perigo é, em tempos de crise, imprescindível. Diante das ameaças e possibilidades para a sobrevivência da espécie humana no planeta e da construção de um futuro possível, já não importa o quão útil foi para os interesses modernos a perpetuação dos Grandes Divisores de natureza e cultura e de tradicional e moderno.

Independente do quão útil essa divisão constitucional tenha sido para o avançar das realizações modernas, ela já ultrapassou sua eficiência moral e epistemológica e deve agora dar lugar para o que eu acredito que será um período novo e excitante de alterações políticas e intelectuais (DESCOLA, 2015, p. 33).

Se entendermos a ontologia naturalista e o paradigma moderno como um óculos, pode-se dizer que esse óculos, forjado a partir da separação do que suas lentes observam, encontra-se inábil para oferecer uma visão credível da realidade. Além disso, suas lentes estão com graus de distúrbio oculares inadequados que impossibilita uma atuação com clareza no meio em que estão inseridas. Muitas são as tentativas de limpar essas lentes, mas as lentes continuam aquém da realidade observada. Talvez, este seja o momento de reconhecer que é preciso suspender as lentes, revisá-las, submetê-las a consultas e ajustes para que se reconheça a necessidade de outras lentes. Certamente, assim, realidades outras sejam possíveis de serem vislumbradas pelos olhos que usavam óculos que limitavam o alcance da perspectiva.

CAPÍTULO 2

A SEPARAÇÃO ENTRE TRADICIONAL E MODERNO É IMPOSSÍVEL:

lições políticas das populações tradicionais

Viu-se que a superação da crise da modernidade pede uma revisão das noções modernas de (e das relações estabelecidas entre) natureza e cultura e, consequentemente, de selvagem e civilização. No mesmo sentido, tradicional e moderno são categorias antagônicas centrais na base da Constituição moderna e no paradigma da modernidade que reforçam a sua crise. O Grande Divisor Externo (separação tradicional-moderno) mostra-se, assim, insustentável e impraticável frente à crise da modernidade (LATOUR, 1994). Não obstante, no Brasil, através da atribuição do critério da tradicionalidade, populações locais foram impelidas para dentro da categoria populações tradicionais no meio acadêmico, político e jurídico.

O interesse em trabalhar com a noção de populações tradicionais neste trabalho surge, então, de duas motivações: 1) entender e demonstrar como essa categoria reproduz os Grandes Divisores, denunciando a nossa dificuldade em superar a (des)orientação dualista moderna que enquadra o Outro em posições rígidas, imprecisas e reducionistas legitimando *locus* hegemônicos de poder dos quais esses grupos sociais não devem fazer parte; e 2) estender o debate a respeito das ontologias animistas para esses grupos sociais categorizados como tradicionais. A primeira motivação pôde ser bastante discutida nesse capítulo; a segunda nem tanto. Mas, cabe aqui apresentar algumas reflexões que têm tratado do caráter animista e perspectivista das populações tradicionais no Brasil.

Wawzyniak (2010), em etnografia com os ribeirinhos do baixo Tapajós, percebe que a relação entre humanos e não-humanos é marcada por princípios orientadores fornecidos pelo seu sistema cultural que postulam a inexistência de antagonismos entre as dimensões natural, cultural e sobrenatural. O mundo se apresenta, para os ribeirinhos, como “um universo transformacional e povoado por uma pluralidade de agentes, humanos e não humanos” (WAWZYNIAK, 2010, p. 2). Trata-se de um esquema ontológico em que

[...] os seres não-humanos possuem as mesmas faculdades, os mesmos comportamentos e códigos morais atribuídos aos seres humanos (DESCOLA, 1992, 1997), e, junto com estes, formam uma comunidade de pessoas ordenadas conforme os mesmos princípios (GALVÃO, 1976, 1983; DESCOLA, 1992; ARHEM, 1993; VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002; HARRIS, 2000). Ou, nos termos de Latour (2001: 222), um coletivo no interior do qual ocorre um “intercâmbio de propriedades humanas e não humanas”. Entre os ribeirinhos tapajônicos esse “intercâmbio” é expresso pelo termo ‘engerar’ (WAWZYNIAC, 2010, p. 5).

O termo nativo “engerar” indica “o caráter transformacional dos seres do universo sociocósmico do Tapajós e revela-se instrumento de apreensão do mundo e de organização da experiência social” (WAWZYNIAC, 2010, p. 5). “Engerar” reforça a ideia de que, com a intervenção de seres sobrenaturais (encantados) através do “mau-olhado de bicho”²⁵, a transformação do corpo implica em mudanças identitárias, confirmando uma das principais características do perspectivismo: a permutabilidade dos seres mediante a transformação virtual dos corpos (WAWZYNIAC, 2010). O poder de transformação dos seres é ilustrado pelos “bichos” (como são chamados os encantados): Boto, Jurupari, Mapinguari, Boiúna (Cobra Grande), Patauí, Matinta Pereira, Cunauarú e o demiurgo Curupira. E a relação dos humanos com estes seres se torna possível porque os humanos os concebem como dotados de atributos humanos de modo que “a relação é tratada como sendo entre pessoas, ‘entidades morais’ – em algumas situações, classificadas como parentes – com as quais são estabelecidas relações sociais” (WAWZYNIAC, 2010, p. 10).

A perspectiva dos humanos é transformada quando estes são atingidos pelo “mau-olhado de bicho”, ou seja, pela atuação da intencionalidade de um demiurgo (como o Curupira) que se “engerar”. Assim, a pessoa, ao ser invocada pelos seres encantados, passaria também a ter o ponto de vista deles (WAWZYNIAC, 2010). Isso confirma o corolário perspectivista de que ponto de vista está no corpo. Assim, “as perturbações provocadas pelo ‘mau olhado de bicho’ podem resultar numa modificação de uma determinada coerência do mundo” (WAWZYNIAC, 2010, p. 11). Isso acontece quando os humanos adotam um

[...] comportamento considerado condenável em relação ao uso dos recursos naturais, inobservância dos ‘regulamentos’ estabelecidos pelos ‘donos’, desrespeito às ‘paragens’ pertencentes aos ‘bichos’ ou

²⁵ O “mau-olhado de bicho” é a denominação, pelos ribeirinhos do baixo Tapajós, de uma perturbação físico-moral adquirida quando as pessoas são atacadas pelos “bichos”, pelos seres encantados em resposta a determinados comportamentos que essas pessoas adotam (WAWZYNIAC, 2010).

da quebra da reciprocidade dos humanos entre si ou com os não-humanos” (WAWZYNIAK, 2010, p. 9)²⁶.

Maués (2012), a partir de sua experiência com as cosmologias de populações rurais de três mesorregiões da Amazônia (Nordeste Paraense, Baixo Amazonas e Sudeste Paraense), entende que “o perspectivismo indígena não é só indígena, mas é partilhado em grande medida pelas populações rurais não indígenas de muitas áreas da Amazônia” (MAUÉS, 2012, p. 55) e conclui que

[...] essa compreensão é de fundamental importância para políticas e outras ações no campo da saúde pública. Sem ela continuaremos a ter propostas e ações de saúde desvinculadas da realidade social e entendidas a partir de concepções cosmológicas ou visões de mundo completamente dissociadas das cosmologias e do *ethos* das populações rurais da Amazônia [...] o que constitui sério entrave a sua eficácia e efetividade (MAUÉS, 2012, p. 56).

Em suma, independente da correspondência ou não dos esquemas ontológicos animistas e/ou perspectivista ao contexto dos ribeirinhos do Tapajós ou das populações rurais da Amazônia, a categoria nativa “engerar”, enquanto expressão da atuação de um ser encantando sobre o humano transformando seu ponto de vista, reforça a impossibilidade de separação entre natureza e cultura já que quando se muda a “natureza do corpo” (natureza) se muda a “natureza da perspectiva” (cultura). Importa aqui destacar que a inexistência da separação entre natureza e cultura faz parte também do universo sociocósmico das populações tradicionais, a exemplo dos ribeirinhos e das populações rurais da Amazônia, no Brasil.

O imaginário popular dos povos da floresta, rios e lagos brasileiros está repleto de entes mágicos que castigam os que destroem as florestas (caipora/curupira, Mãe da Mata, Boitatá); os que maltratam os animais da mata (Anhangá); os que matam os animais em época de reprodução (Tapiora); os que pescam mais que o necessário (Mãe d'Água) (CÂMARA CASCUDO, 1972 apud DIEGUES, 1996, p. 51).

O contexto cosmológico dos seringueiros na região Norte do Brasil coincide com o dos ribeirinhos do baixo Tapajós quanto ao perigo a que se expõe as pessoas quando adotam comportamentos condenáveis em relação às florestas e às águas. Entre os seringueiros vigoram regras gerais em relação à floresta de limitação quanto ao uso de seus recursos, abstenção à superexploração e compartilhamento social (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001). Essas regras são regidas por “precauções mágicas e os pactos de vários tipos entabulados com mães e protetores

²⁶ Ademais, “ser afetado pelo ‘olhar’ de um ‘bicho’ é interpretado como indicativo da possibilidade de a pessoa poder tornar-se pajé. Ao ser ‘atacada pela doença’, aquela se tornará pajé adquire o ponto de vista do ser que a ‘olhou’ e, especialmente o ‘sacaca’, será capaz de adquirir a aparência física de um ‘bicho’ para visitar os ‘encantes’” (WAWZYNIAK, 2010, p. 10).

do que podemos chamar de domínios reinos, tais como a mãe-da-seringueira, a mãe da caça e assim por diante” (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001, p. 23).

Vê-se, dessa forma, que muitas das estratégias das populações tradicionais no relacionamento com a floresta e as águas são legadas por uma série de restrições cosmológicas que, por sua vez, inviabilizam o estabelecimento de atividades econômicas, hegemônicas na modernidade, nestes territórios. Isso nos apresenta a possibilidade auspiciosa de considerar e avaliar, junto às populações tradicionais, como elementos cosmológicos e premissas ontológicas dos seus sistemas de conhecimento podem se tornar parte de uma nova política de conservação (DIEGUES, 1996).

A incorporação da noção de “populações tradicionais” no Brasil

Estima-se, pelas Nações Unidas, que as populações tradicionais tenham alcançado (em 1996) o quociente demográfico de 300 milhões de pessoas estando distribuídas em mais de setenta países e ocupando os mais variados ecossistemas – algo em torno de dezenove por cento da superfície terrestre (DIEGUES, 1996). Em um recorte internacional, a noção de sociedades tradicionais é aplicada tanto aos povos indígenas quanto a “segmentos da população nacional que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos” (DIEGUES, 2000, p. 22). A definição de populações tradicionais é caracterizada pela referência a grupos que historicamente têm reproduzido modos de vida culturalmente diferenciados, com algum nível de isolamento em relação à sociedade circundante, “com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, caracterizados tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente” (DIEGUES, 2000, p. 22).

O termo populações tradicionais tem sido usado em referência aos povos, comunidades e/ou culturas autóctones, grupos étnicos, indígenas, nativos, povos tradicionais, culturas tradicionais, sociedades tradicionais, estilos de vida tradicionais, comunidades rurais, comunidades e/ou populações locais, comunidades vizinhas às áreas protegidas etc. (BARRETO FILHO, 2006).

A diversidade de situações referidas reflete-se na variedade de termos empregados. Se alguns apontam para a ab-originalidade e outros para a etnicidade, outros sinalizam apenas para a escala espacial – a proximidade de áreas ecologicamente críticas e frágeis ou áreas protegidas. [...] O termo ‘populações tradicionais’ diz respeito a uma construção ideológica cuja força reside exatamente na generalidade do seu significado e na flutuação do seu emprego (BARRETO FILHO, 2006, p. 120-121).

No âmbito do conservacionismo internacional, o reconhecimento da existência de culturas tradicionais se dá com a “incorporação oficial do princípio do zoneamento à definição das áreas protegidas e do surgimento das preocupações em relacionar conservação da biodiversidade *in-situ* com o desenvolvimento sócio-econômico à escala local na gestão dessas áreas” (BARRETO FILHO, 2006, p. 111). A ideia de zoneamento diz respeito ao reconhecimento de que “comunidades humanas com características culturais específicas faziam parte dos ecossistemas a serem protegidos, na figura das ‘zonas antropológicas’” (BARRETO FILHO, 2006, p. 112). Essas zonas foram definidas como: a) zona de ambiente natural com culturas humanas autóctones, b) zona com antigas formas de cultivo e c) zona de interesse especial (BARRETO FILHO, 2006).

Desde então, sob a rubrica de “projetos integrados de conservação e desenvolvimento”, foram delineadas propostas de compensação e substituição que incluem as populações tradicionais e suas estratégias de manejo em alternativa à abordagem das “cercas e multas” como método de gestão de áreas protegidas (BARRETO FILHO, 2006). Nesse sentido, os formuladores e planejadores das políticas ambientais passaram a propor como condição para o êxito do manejo de ecossistemas, em longo prazo, a inclusão da cooperação e suporte das populações locais (BARRETO FILHO, 2006). No entanto, o reconhecimento de que as estratégias e instituições nativas funcionam subordina-se ao interesse dos estudos científicos e à preocupação dos gestores públicos com a harmonização das situações de conflito e manutenção das relações assimétricas entre as populações locais, os interesses do capital privado e os interesses do Estado (BARRETO FILHO, 2006; DIEGUES, 1996).

No Brasil, a noção de população tradicional se estabelece sob as bases do conservacionismo internacional e, em especial, da discussão referente à relação de grupos sociais locais e a conservação da biodiversidade. Diegues foi, na defesa da etnoconservação, o pioneiro na discussão sobre populações tradicionais e áreas protegidas no Brasil (BARRETO FILHO, 2006). O aspecto extraordinário do debate sobre a etnoconservação no Brasil, encabeçado por Diegues, em relação ao conservacionismo internacional, é que aqui ele diz respeito não apenas às populações étnicas – lê-se, povos indígenas –, mas também, e substancialmente, às populações “não-étnicas”, isto é, àquelas populações que foram designadas como tradicionais (BARRETO FILHO, 2006). Assim, as populações tradicionais no Brasil passaram a ser consideradas, assim como os povos indígenas, detentoras de valiosos conhecimentos, prestadoras de serviços ambientais e agenciadoras de modos de vida extremamente positivos para a conservação (BARRETO FILHO, 2006; DIEGUES, 1996).

Barreto Filho (2006) – em sociogênese do termo populações tradicionais e crítica sociológica do seu emprego na caracterização dos conflitos envolvendo grupos sociais residentes em áreas protegidas²⁷ – entende que o termo populações tradicionais, no Brasil, “convertida em categoria jurídica e démarche institucional para lidar com os grupos sociais” tem recoberto um tipo de formação social camponesa marcado por uma forma particular de organização social, uso dos recursos naturais, ocupação do espaço e/ou um dado modelo sociocultural de adaptação ao meio¹. A noção de populações tradicionais no Brasil tem estado presente nas agendas da sociedade civil e do poder público a partir, portanto, da influência de correntes do pensamento social brasileiro preocupadas em caracterizar os tipos culturais regionais brasileiros inspirados no conceito de sociedades e/ou culturas “rústicas”; e de vários movimentos sociais, que incorporaram a variável ambiental como dimensão importante do seu ativismo (BARRETO FILHO, 2006).

Little (2002) entende o conceito de populações tradicionais e seus subsequentes usos políticos e sociais a partir de quatro contextos: de fronteiras da sociedade nacional em expansão, do ambientalismo preservacionista, do socioambientalismo e dos debates sobre autonomia territorial.

No contexto das fronteiras em expansão, o conceito surgiu para englobar um conjunto de grupos sociais que defendem seus respectivos territórios frente à usurpação por parte do Estado-nação e outros grupos sociais vinculados a este. Num contexto ambientalista, o conceito surgiu a partir da necessidade dos preservacionistas em lidar com todos os grupos sociais residentes ou usuários das unidades de conservação de proteção integral, entendidos aqui como obstáculos para a implementação plena das metas dessas unidades. Noutro contexto ambientalista, o conceito dos povos tradicionais serviu como forma de aproximação entre socioambientalistas e os distintos grupos que historicamente mostraram ter formas

²⁷ Barreto Filho (2006) entende que a noção de população tradicional emerge a partir de dois eixos principais: 1) o conservacionismo internacional e os 2) autores brasileiros contemporâneos atuantes na conservação da biodiversidade nos trópicos. Sobre o segundo eixo, destaca que “são inúmeras as referências em que os formuladores nativos da noção de “população tradicional” se apoiam, entre as quais destacam-se: Manuel Diegues Jr., que propõe a divisão do país em nove regiões culturais, caracterizadas por distintos “gêneros de vida” resultantes das formas ativas de adaptação humana à diversidade de aspectos fisiográficos do Brasil; Antonio Candido, que, baseado nos conceitos de *part society* e *part culture* de R. Redfield, define o “caipira” como um tipo cultural regional brasileiro, ou seja, a um só tempo um tipo racial, um modo de ser e um estilo de vida marcados por formas de sociabilidade e de subsistência apoiadas em soluções mínimas e suficientes apenas para manter a vida dos indivíduos e a coesão dos bairros rurais; e Darcy Ribeiro, que, empregando explicitamente a narrativa da miscigenação genética e cultural, tipifica as cinco regiões histórico-culturais, variantes da cultura brasileira rústica: a crioula, a caipira – que no litoral se apresenta sob a forma do caiçara –, a sertaneja, a cabocla e a dos “brasis sulinos” – que reúne os matutos, gaúchos e gringos. No caso de Darcy, artífice do mais recente esforço de síntese sobre a constituição do “povo brasileiro”, a oposição entre o tradicional ou arcaico e o moderno traduz e repõe, em alguma medida, a oposição rural ou rústico e urbano (BARRETO FILHO, 2006, p. 128).

sustentáveis de exploração dos recursos naturais, assim gerando formas de co-gestão de território. Finalmente, o conceito surgiu no contexto dos debates sobre autonomia territorial, exemplificado pela Convenção 169 da OIT, onde cumpriu uma função central nos debates nacionais em torno do respeito aos direitos dos povos (LITTLE, 2002, p. 23).

Nesse sentido, contribui para a solidificação e popularização da categoria no Brasil os movimentos sociais protagonizados por segmentos do campesinato e grupos indígenas da Amazônia nos anos 1980 resultando “no reconhecimento das populações tradicionais pelo poder público, expresso nas primeiras referências a estas em dispositivos legais e na criação de organismos governamentais para lidar com elas” (BARRETO FILHO, 2006, p. 134). Em 1992, é criado, pelo IBAMA, o Centro Nacional para o Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais em resposta às demandas daquelas populações subsistentes através do extrativismo e recursos naturais renováveis (BARRETO FILHO, 2006). Em 2007, é promulgada, pelo Decreto 6040, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais que institucionaliza o reconhecimento formal de uma sócio-diversidade brasileira historicamente evidente. Assim, a legislação nacional incorpora, na “ampliação do leque de grupos que se autodefinem como povos e comunidades tradicionais: a) a perspectiva dinâmica da tradição; b) a possibilidade da autodefinição; e c) a imbricação entre território e identidade” (MONTENEGRO, 2012, p. 163).

Quem são as populações tradicionais no Brasil?

Na definição presente no Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, populações tradicionais são definidas como

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, Decreto nº 6.040, art. 3º, § 1º).

Já na cartilha *Direitos dos povos e comunidades tradicionais* (BRASIL, 2012)²⁸, elas são definidas como

²⁸ A cartilha *Direitos dos povos e comunidades tradicionais* (BRASIL, 2012) foi escrita para o esclarecimento das próprias populações tradicionais sobre “quem são” e sobre seus direitos regulamentados em uma série de leis, convenções e políticas nacionais e internacionais. Soa um tanto quanto irônico escrever uma cartilha para esclarecer a determinados grupos sociais sobre “quem são”, o que “devem fazer” e de quais direitos podem usufruir enquanto que estes

[...] grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos. Respeitam também o princípio da sustentabilidade, buscando a sobrevivência das gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, bem como assegurando as mesmas possibilidades para as próximas gerações. São povos que ocupam ou reivindicam seus territórios tradicionalmente ocupados, seja essa ocupação permanente ou temporária. Os membros de um povo ou comunidade tradicional têm modos de ser, fazer e viver distintos dos da sociedade em geral, o que faz com que esses grupos se autореconheçam como portadores de identidades e direitos próprios (BRASIL, 2012, p. 12).

Na cartilha elegem-se os elementos “territórios tradicionais”, “produção” e “organização social” enquanto aspectos predominantes que produzem os modos próprios de ser e viver das populações tradicionais. Os “territórios tradicionais”²⁹ são percebidos a partir das relações que esses grupos estabelecem com as terras tradicionalmente ocupadas e seus recursos naturais. Esses lugares transcendem a noção moderna de terras ou bens econômicos e, por isso, a eles é atribuída a qualificação de território (BRASIL, 2012). Pelo fato de no território estar impressas as dinâmicas históricas que mantêm viva a memória do grupo, ele tem uma forte conotação simbólica que se conecta aos ancestrais, aos sítios sagrados, à cosmovisão e aos sistemas de conhecimento locais. Os territórios – enquanto porção culturalizada da natureza – são entendidos como meios de subsistência, de trabalho e produção e os meios pelos quais se produz a dimensão material das relações sociais como, por exemplo, as relações de parentesco (DIEGUES, 2000).

Os territórios tradicionais, além de comumente ultrapassar as divisões político-administrativas entre municípios, estados e mesmo países, têm sido alvo, historicamente, da expropriação (de terras e direitos) a partir dos interesses do agronegócio, da exploração minerária, da construção de hidrelétricas e da criação de unidades de proteção integral (BRASIL, 2012). Dessa forma, as populações tradicionais sofrem as represálias tanto da exclusão étnico-racial, como da “impossibilidade de acessar as terras por eles tradicionalmente ocupadas, em grande medida usurpadas por grileiros, fazendeiros, empresas, interesses desenvolvimentistas ou até pelo próprio Estado” (BRASIL, 2012, p. 13).

sujeitos e coletivos reivindicam, acima de tudo, o direito à autodeterminação. Foi exatamente devido a essa ironia que escolhemos fazer uso das definições que aparecem na cartilha.

²⁹ Little (2002) insiste na validade do enfoque da dimensão fundiária para pensar o conceito de populações tradicionais. Em sua perspectiva, três elementos são essenciais para o entendimento da definição: 1) o regime de propriedade comum, 2) o sentido de pertencimento a um lugar específico e 3) a profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva (LITTLE, 2002).

Entende-se, em regra, que a dimensão da “produção” no contexto das populações tradicionais, expressa na agricultura, criação de animais, caça, pesca, extrativismo e artesanato, é marcada por ritmo e lógica próprios bem como “está associada às relações de parentesco e compadrio e são baseadas em relações de troca e solidariedade entre famílias, grupos locais e comunidades” (BRASIL, 2012, p. 13). Ademais, parte considerável da produção é destinada ao consumo e às práticas sociais de festas, cerimônias, rituais etc. Entende-se, então, que esses grupos têm expressões culturais próprias e um amplo repertório de conhecimentos herdados dos ancestrais e reinventados em sua contemporaneidade expressos nos saberes que promovem a sua existência. Além das práticas produtivas estarem comumente associadas ao calendário religioso, elas são marcadas pela “utilização de recursos naturais renováveis e de tecnologias de baixo impacto ambiental, explorando potencialidades e respeitando limites” (BRASIL, 2012, p. 14). A família é central na organização da comunidade. É comum, entre populações tradicionais, a conformação de famílias extensas com mais de um núcleo familiar de modo que coexistem em uma mesma casa diversas gerações de uma mesma família e agregados (BRASIL, 2012). Além disso, a família se constrói e se mantém através da interrelação com demais grupos da região (BRASIL, 2012).

As populações tradicionais são identificadas entre si e frente à sociedade nacional a partir do uso de termos de autoidentificação ou ressignificação de critérios de identificação atribuídos por outrem (BRASIL, 2012). Isso reforça o caráter heterógeno característico de suas comunidades. Em síntese, essas populações possuem em comum “práticas tradicionais, vínculos territoriais e de parentesco, marcas de identidade próprias, lutas políticas pela recuperação de territórios ou pela manutenção de seus modos de vida, luta pela ampliação e efetivação dos seus direitos” (BRASIL, 2012, p. 15). Entre os critérios e referentes comuns que sustentam o amplo guarda-chuva conceitual populações tradicionais estão

[...] a sua relação particular com a natureza, fundada em grande dependência dos ciclos naturais e, por isso, num conhecimento profundo dos processos bio-ecológicos, que gerou um corpo de saberes técnicos e sistemas de uso e manejo dos recursos naturais adaptados às condições dos ecossistemas localizados em que vivem; a sua posição periférica face à economia de mercado, decorrente de processos históricos específicos – mas que, eventualmente, é tomada como característica intrínseca, permanente e substantiva desses grupos; e o fato de elas hoje ocuparem as últimas áreas marginais às respectivas economias nacionais dos países em que vivem e, desse modo, relativamente menos transformadas do que as áreas em que se desenvolveram a agricultura intensiva, a industrialização e a urbanização – fato que, por si só, é tomado como confirmação do entrelaçamento entre biodiversidade e sociodiversidade (BARRETO FILHO, 2006, p. 121).

São considerados comunidades tradicionais, povos tradicionais e/ou populações tradicionais no Brasil – por corresponderem às atribuições acima referidas – os povos indígenas, as comunidades quilombolas e/ou comunidades remanescentes de quilombos, os pescadores artesanais, os caiçaras, os caboclos e ribeirinhos amazônicos, os ribeirinhos não-amazônicos, os caipiras, os povos de pastoreio, os sertanejos/vaqueiros, os babaçueiros, os jangadeiros, os praieiros, os açorianos, os sitiantes, os vazanteiros, os veredeiros, os varjeiros, os geraizeiros, os povos ciganos, os povos de terreiro, os pantaneiros, os faxinalenses, as comunidades de fundos de pasto da Bahia, os apanhadores de flores sempre-vivas (BRASIL, 2012; DIEGUES, 2000) entre outros que “somados, representam parcela significativa da população brasileira e ocupam parte considerável do território nacional” (BRASIL, 2012, p. 15). Não obstante, a construção e o reconhecimento legal das identidades e territórios destes grupos sociais estão, como sempre estiveram, em processo. Apesar de ser atribuída a noção de continuidade histórica às práticas e às populações tradicionais, seus significados são revistos e recriados de modo que as categorias que os definem passam por processos constantes de reavaliação funcional (DIEGUES, 2000).

Os direitos das populações tradicionais, no Brasil, têm sido regulamentados pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, pela Convenção da Diversidade Biológica, pela Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, pela Lei 10.678 da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, pelo Estatuto da Igualdade Racial, pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e pelas políticas estaduais para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Além disso, no contexto específico dos povos indígenas, pelo artigo 231 da Constituição Federal e pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. No contexto das comunidades quilombolas e/ou comunidades remanescentes de quilombos, pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal e pelo Decreto 4.887, de 20 de Novembro de 2003 (BRASIL, 2012)³⁰.

As populações tradicionais, os interesses modernos e o “mito da natureza intocada”

Desde o reconhecimento legal das populações tradicionais, vê-se que a atenção conferida a elas é intensificada no contexto da preocupação moderna frente

³⁰ Para aprofundamento nos direitos e convenções das *populações tradicionais* no Brasil (e como acessá-los), ler o capítulo III e IV da cartilha *Direitos dos povos e comunidades tradicionais* (BRASIL, 2012).

às questões ambientais ilustradas na criação de unidades de conservação e áreas protegidas afligidas, por sua vez, pela rápida devastação das florestas, perda de biodiversidade e disponibilidade de fundos internacionais para a conservação (BARRETO FILHO, 2006; CASTRO, 1997; DIEGUES, 2000). Nesse contexto, três conjuntos de problemas envolvem as populações tradicionais e a pauta da conservação da biodiversidade através da criação de unidades de conservação.

Um primeiro conjunto de problemas diz respeito ao tipo e às características das unidades de conservação existentes, pois as que são caracterizadas como prioritárias, como parques nacionais, reservas biológicas e estações ecológicas não permitem a presença de populações humanas. [...] Um segundo conjunto de problemas diz respeito ao impacto político-territorial e fundiário gerado pela criação de áreas protegidas que, já em muitos países, representam extensões territoriais consideráveis. Um terceiro conjunto de problemas diz respeito a problemas sociais e étnicos relativos à expulsão de populações tradicionais, indígenas ou não, de seus territórios ancestrais (DIEGUES, 1996, p. 12).

Comumente, as populações tradicionais são transferidas das regiões onde viveram seus antepassados para regiões ecológica e culturalmente diferentes além de, nesse trânsito, serem assoladas por um significativo aumento de restrições no uso de recursos naturais que restringem, em alguma medida, suas possibilidades de sobrevivência (DIEGUES, 1996). Nota-se que à medida que a ação estatal resulta na expulsão dos moradores locais para criação de áreas protegidas, contribui-se ainda mais para a degradação destas uma vez que, além de serem as populações tradicionais responsáveis pela produção e manejo da biodiversidade, elas representam uma frente de resistência às indústrias madeireiras e de mineração que invadem as áreas protegidas quando estas se tornam vazias (DIEGUES, 1996). Além disso, quando não são expulsas, em vez do orçamento das unidades de conservação ser usado para o planejamento conjunto de planos de manejo eficientes em parceria com os grupos locais dispostos a prestar serviços ambientais, ele tem sido usado para a fiscalização e repressão das práticas tradicionais.

A expulsão das populações tradicionais de seus territórios pela expansão urbano-industrial e da fronteira agrícola, pela implantação de grandes empreendimentos (hidroelétricas e mineração) e até pelo estabelecimento de espaços públicos (áreas de proteção restritivas como parques, reservas ou unidades de conservação) é vista por essas populações locais como uma usurpação de seus direitos sagrados ao território (DIEGUES, 1996). Para elas, é incompreensível que suas atividades tradicionais vinculadas à agricultura de subsistência, caça, pesca e extrativismo sejam consideradas prejudiciais à natureza (DIEGUES, 1996). A usurpação dos direitos e territórios tradicionais torna-se ainda mais grave quando a

operacionalização da ciência ocidental em seus modelos de conservação e os interesses modernos vinculados às áreas naturais protegidas (sem gente) se faz com a justificativa da necessidade da criação de espaços públicos em benefício da "nação" e da suposta proteção da biodiversidade (DIEGUES, 1996).

Nota-se que por trás da noção preservacionista de áreas protegidas resiste a ideia de pedaços da natureza em seu estado primitivo anterior à intervenção humana (DIEGUES, 1996). Isso demonstra que mais do que a referência a um espaço físico, existe uma concepção específica de relação homem/natureza própria da ontologia naturalista moderna expressa da criação de áreas protegidas. Diegues (1996) entende que isso faz parte da reprodução do “mito do paraíso perdido”, isto é, da busca por um lugar desejado e procurado pelo homem depois de sua “expulsão do Éden”.

Esse mito da natureza intocada e intocável reelabora não somente crenças antigas, mas incorpora também elementos da ciência moderna, como a noção de biodiversidade, das funções dos ecossistemas, numa simbiose expressa pela aliança entre determinadas correntes das ciências naturais e do ecologismo preservacionista (DIEGUES, 1996, p. 94).

Todavia, a antiguidade da ocupação e domesticação da floresta por populações locais, nativas e/ou nômades passam a ter amplo reconhecimento com os inúmeros estudos que confirmam a impossibilidade de se falar em florestas e/ou áreas naturais sendo mais adequado falar em “florestas culturais” (BALÉE, 1989a, 1989b, 1992 apud BARRETO FILHO, 2006) uma vez que, potencialmente, todas as florestas do planeta foram e têm sido domesticadas culturalmente por comunidades humanas, de modo que a paisagem resultante é a de um mosaico em constante e permanente mudança de fragmentos mais ou menos – e mais ou menos recente – manejados.

Esse reconhecimento tem se traduzido em proposições normativas como as do próprio McNeely, para quem, quando se decide que um atributo ecológico particular é digno de proteção, deve-se considerar as necessidades e desejos daqueles que contribuíram para moldar a paisagem e que precisarão se adaptar às mudanças desta (MCNEELY, 1993: 252). Posey et al. argumentam, por sua vez, que os sofisticados e abrangentes sistemas indígenas de percepção, uso e manejo dos recursos naturais poderiam contribuir significativamente para estratégias alternativas de desenvolvimento “humano, produtivo, e ecologicamente prudente”, constituindo o produto lógico da pesquisa etnológica aplicada (POSEY ET AL., 1984: 96). Estes autores expressam um entendimento sobre a generalidade e extensão dos “engenhosos sistemas” de manejo de recursos e de conhecimento indígenas, que legitima em larga medida a noção genérica de “populações tradicionais” (BARRETO FILHO, 2006, p. 119).

Embora muitos trabalhos antropológicos, arqueológicos, etnológicos, etnoecológicos etc. como os que têm sido desenvolvidos sobre a “domesticação da

Amazônia”³¹ demonstrem que a natureza em “estado puro” não existe e que as regiões entendidas como naturais correspondem a áreas extensivamente manipuladas e domesticadas pelos homens, a existência de um mundo natural selvagem, intocado e intocável, faz parte do “neomito moderno da natureza intocada” (DIEGUES, 1996). Esse neomito, surgido no contexto estadunidense de criação dos parques de proteção integral no fim do século XIX, foi transposto para países do Terceiro Mundo³², como o Brasil, onde a situação é ecológica, social e culturalmente distinta (DIEGUES, 1996).

Ressalva-se que o conceito de mito, no sentido de “mito da natureza intocada”, nada tem a ver com a ideia de falácia ou ilusão própria de como a noção de mito foi antagonizada à ciência no contexto da modernidade (DIEGUES, 1996). A noção de “mito naturalista”, “mito da natureza intocada” ou “mito do mundo selvagem”³³ diz respeito a uma representação simbólica que alega existir áreas naturais intocadas pelo humano permeadas de componentes em um “estado puro” que, por sua vez, supõe a incapacidade de coexistência do homem com a natureza preservada e biodiversa e afirma a incompatibilidade entre as ações de quaisquer grupos humanos e a conservação da natureza (DIEGUES, 1996). Desse modo, o homem seria um destruidor do mundo natural e, portanto, deveria ser mantido separado das áreas naturais que, por sua vez, deveriam ser preservadas com “muros e cercas” (DIEGUES, 1996).

A noção de mundo selvagem ou mundo natural só pode ser apreendida quando se recorre às representações, às imagens e ao pensamento mítico. No entanto, a noção de mito tem sido subjugada e propositalmente ignorada nas sociedades em que a ciência e a tecnologia ocupam a dimensão central do conhecimento (MORIN, 1991 apud DIEGUES, 1996). Isso faz com que tudo que envolva “mitologia” tenha uma forte conotação de arcaísmo entre os modernos dificultando, assim, a revelação do que

³¹ Sobre os debates referentes à impossibilidade da natureza em “estado puro” e sobre a domesticação dos ecossistemas pelos povos nativos, ver os estudos de Darrel Posey (1987), William Baleé (1994, 1998), Philippe Descola (1996) e Charles Clement (2015).

³² Nesses países, além das populações indígenas que residem em áreas demarcadas e não-demarcadas pelo Estado tal como nos Estados Unidos, vivem uma diversidade de populações tradicionais que tem seus sistemas de conhecimento e arcabouço mitológico próprios.

³³ Com um conteúdo oposto ao mito moderno da natureza intocada, Morin (1991) trata do que ele chamou de “mitos bioantropomórficos” em referência à relação dos povos indígenas com o mundo natural para os quais o mundo denominado selvagem pelos brancos nunca existira – algo que já fora extensamente discutido no capítulo anterior quanto dos modelos ontológicos animistas e totemistas e das sociocosmologias perspectivistas e xamânicas. A questão que vale aqui ressaltar é que os mitos bioantropomórficos não parecem serem exclusivos das populações indígenas, mas se mostram presentes também, nos países do Terceiro Mundo, entre populações de caçadores, pescadores, extrativistas e agricultores itinerantes parcialmente afastados da economia de mercado e do mundo urbano-industrial (DIEGUES, 1996).

está escondido por trás dos seus interesses. A partir dos pressupostos da ciência ocidental moderna, o sagrado, o misterioso, o inexplicável – presente nos mitos – têm estado associado àquela dimensão do Outro, do selvagem, do tradicional. A ciência e a sua supervalorização do conhecimento objetivo verificável por métodos científicos como a única fonte de verdade restringiu-se a um critério minoritário – já que é apenas uma dentre tantos outros sistemas de conhecimento que fazem uso de diversos critérios de validação da realidade – que nega ontogêneses míticas e filosóficas marcadas pela coexistência e coevolução do humano e da natureza.

O saber moderno se arvora não só em juiz de todo o conhecimento, mas até da proteção de uma natureza "intacta", portadora de uma biodiversidade sobre a qual a ação humana teria efeitos devastadores. Trata-se, na verdade, de um processo de despossessão do conhecimento e técnicas patrimoniais em poder das populações tradicionais e a afirmação do poder da ciência nas mãos dos cientistas e dos administradores (DIEGUES, 1996, p. 42).

Nesse sentido, as entidades preservacionistas, as instituições ambientais governamentais, os cientistas naturais etc., munidos de uma racionalidade objetiva hegemônica, definem o que é biodiversidade e como a natureza deve ser preservada. Eles se comportam, dessa forma, como os guardiões do mito da natureza intocada tornando evidente o confronto entre as cosmovisões e conhecimentos tradicionais, de um lado, e os conhecimentos científico-modernos de outro (DIEGUES, 1996). O efeito disso é que, no contexto da administração pública,

[...] muito raramente, esse vasto conhecimento tradicional, e sobretudo as técnicas de manejo patrimoniais, são reconhecidos como adequados para a administração dos recursos naturais. Muito raramente, os chamados "planos de manejo" de áreas protegidas incorporam o *conhecimento e manejos tradicionais*, mesmo quando grupos tradicionais ainda vivem nas áreas protegidas. Na realidade, esses "planos de manejo" também refletem essa dicotomia entre homem e natureza. Os denominados "atributos naturais dos ecossistemas" definidos pela biologia, ecologia não-humana se tornam os únicos critérios "cientificamente" válidos para se administrar o espaço e os recursos naturais (DIEGUES, 1996, p. 43).

Os modernos têm se esforçado para estabelecer uma relação de superação temporal entre os seus sistemas de conhecimento, fundamentados na epistemologia ocidental, e os das ontologias e sociocosmologias presentes no contexto dos povos indígenas e das populações tradicionais. No entanto, o que se tem, ao contrário, é a contemporaneidade e coexistência em disputa entre eles. É bastante evidente que os mitos modernos, como todos os outros, são mutáveis à medida da eclosão de novos interesses. A princípio, com o mito da natureza intocada, os modernos propunham uma disjunção forçada entre a natureza e as populações locais de modo a coibir o exercício das atividades de saber e saber-fazer dos povos indígenas e populações tradicionais. Assim, a dimensão simbólica da natureza orientada pelos povos não-

modernos, constituinte de uma verdadeira ciência do concreto (LÉVI-STRAUSS, 1989), fora intencionalmente ignorada enquanto assim fora interessante à cosmopolítica moderna.

Na vigência do paradigma preservacionista, propunha-se (a civilização ocidental “cuidando” da) natureza *versus* a ameaça dos povos indígenas e populações tradicionais. Quando, todavia, os problemas modernos apontados pela crise ecológica ameaçam a própria modernidade, os grupos sociais que antes eram vistos separados e como riscos à preservação da biodiversidade passam a serem e estarem, agora, estreitamente vinculados à natureza. À medida que se reconhece a válida a necessidade dos conhecimentos tradicionais para resolução dos problemas modernos têm-se, na reconfiguração naturalista, populações tradicionais associadas à natureza *versus* civilização ocidental. Não obstante, na conjuntura esquizofrênica da modernidade, a participação das populações tradicionais no estabelecimento, gestão e manejo das unidades de conservação, ainda assim, muitas vezes, “não passa de cortina de fumaça para responder a certas demandas internacionais que consideram o envolvimento dessas populações fator positivo para o êxito de empreendimentos para o desenvolvimento moderno” (DIEGUES, 1996, p. 13).

O agenciamento da noção de populações tradicionais pelas populações tradicionais no Brasil

A atenção junto às populações tradicionais residentes no Brasil amplia o contexto de preocupação com a Alteridade já que antes o Outro era identificado apenas na figura do índio e do negro. O surgimento de outras identidades socioculturais, entendidas como tradicionais, é mais recente tanto no campo dos regulamentos jurídicos, “dos estudos antropológicos, quanto no plano do auto-reconhecimento dessas populações como portadoras de uma cultura e um modo de vida diferenciado de outras populações” (DIEGUES, 2000, p. 25). Esses modos de vida diferenciados aparecem vinculados a uma identidade construída ou reconstruída em reflexo de processos de contato com a sociedade moderna ocidental urbano-industrial e suas formulações político-ideológicas (DIEGUES, 2000). Isso explica o fato de, enquanto categorias políticas, tais identidades não serem utilizadas cotidianamente e necessariamente entre aqueles que foram assim chamados; a validade da noção ganha sentido, sobretudo, na cooperação e/ou confrontação com outros atores.

O reconhecimento e sustentação dos processos de autoidentificação dos grupos sociais em questão têm contado com a contribuição de intelectuais, da atuação

socioambientalista e dos movimentos sociais apoiados por entidades não-governamentais frente às ameaças dos grandes empreendimentos modernos de exploração dos recursos naturais, desterritorialização dos territórios tradicionais e da atuação do preservacionismo clássico. A articulação para uma resistência criativa das populações tradicionais associada a outros atores políticos tem contribuído, então, para o fortalecimento de suas identidades socioculturais. A prática de fortalecimento dessas identidades tem se tornado ponto central na agenda comunitária de muitas das comunidades tradicionais à medida que a noção de população tradicional, cunhada no espaço acadêmico e problematizada em encontros internacionais de preocupação socioambiental, passa a ter reconhecimento legal junto ao Estado (DIEGUES, 1996).

Compreende-se, nesse sentido, que a emergência da questão ambiental diante de inúmeras evidências da crise ecológica atual tem conclamado uma atenção especial aos modos – pelos modernos, considerados – “arcaicos” de produção. À medida que o critério de “produtividade” passa a ser relacionado e/ou substituído em nível de política pública e demanda econômica para o de “manejo sustentável”, despeja-se uma espécie de positividade e esperança diante dos modelos tradicionais de manejo e gestão dos recursos naturais. Essa positividade frente às populações tradicionais é intensificada diante do fato de que o extenso e minucioso conhecimento dos processos naturais forjados pela antiquíssima observação e experimentação dos povos da floresta faz parte, ainda hoje, das poucas práticas de manejo realmente adaptadas às florestas tropicais (DIEGUES, 2000). Os estudos disponíveis sobre a sustentabilidade dos manejos florestais (agroflorestais) propõem que

[...] além de espelhar-mos no exemplo da natureza, poderíamos espelhar-mos no “modo natural” de proceder dos nativos das florestas tropicais. Isso significa reconhecer que a biodiversidade que encontramos hoje nesses ambientes seria o resultado de complexas interações históricas entre forças físicas, biológicas e sociais (BARRETO FILHO, 2006, p. 118).

As populações tradicionais possuem em comum o fato de que tiveram uma história de baixo impacto ambiental e de que têm, no presente, interesses em manter ou recuperar o controle sobre os territórios que habitam e manejam. Diante disso, elas se mostram dispostas, em muitos casos, a negociar, a partir de suas próprias cosmopolíticas, o controle sobre os seus territórios pela prestação de serviços ambientais. Observa-se, então, uma mudança de rumo ideológico em que as populações tradicionais são promovidas da condição de entrave ao “desenvolvimento” ou candidatas a ele para a linha de frente da modernidade enquanto resposta e salvaguarda para muitos dos problemas modernos – a destacar, a crise ecológica. No entanto, para que não seja reproduzida, mais uma vez, uma relação de colonialidade

com o Outro, é importante que seja apartado os componentes empíricos e históricos dos modos de vida das populações tradicionais das expectativas e interesses modernos.

Essa negociação de interesses se torna possível e conveniente para as partes envolvidas a partir dos anos 1980 em que se fortalece o debate em crítica ao modelo conservacionista de Yellowstone que expulsava povos indígenas dos parques recém-criados no intuito de criar um ambiente "intocado". Desde então, reivindica-se que as comunidades locais que têm sido responsáveis pela proteção do ambiente, através dos seus modos de vida, não fossem vítimas das ofensivas preservacionistas. Tornou-se evidente, assim, que "para que o meio ambiente fosse protegido elas deveriam responsabilizar-se pela gestão e controle dos recursos naturais nos ambientes em que viviam" (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001, p. 9). Desde a Convenção para Diversidade Biológica e a Agenda 21, aprovadas durante a Rio 92, o papel relevante desempenhado pelas comunidades tradicionais se tornou inquestionável porque estabeleceu-se como premissa que "as pessoas mais qualificadas para fazer conservação de um território são as pessoas que nele vivem sustentavelmente" (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001, p. 10). No Brasil, a ideia de elevar os povos indígenas e as populações tradicionais à categoria de atores centrais na preservação das florestas tropicais foi aplicada, a princípio, nas Reservas Extrativistas; foram os seringueiros os primeiros protagonistas dessa experiência (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001).

Diante desse cenário, Carneiro da Cunha e Almeida (2001) colocam a questão: os povos tradicionais são mesmos conservacionistas? Mais importante que a resposta talvez seja problematizar como esse vínculo entre o tradicional e a conservação da natureza tem sido feito. Tanto a noção de populações tradicionais quanto a sua relação com a sustentabilidade e a conservação fazem parte de discussões modernas que intentam satisfazer interesses modernos para problemas criados pela própria modernidade. Todavia, essas três noções (populações tradicionais, sustentabilidade e conservação) passam a serem importantes ferramentas políticas desses grupos quando eles percebem nelas possibilidades de fazerem valer também os seus interesses. Apropriam-se, então, dessas categorias atribuindo a elas, pelos seus próprios sistemas de conhecimento, novos significados e uma nova semântica política (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001).

Durante muito tempo, existiu entre antropólogos, conservacionistas, governantes e as próprias populações tradicionais aquilo que um antropólogo chamou, em outro contexto, de "mal-entendido útil". Esse mal-entendido gira em torno do que se pode chamar de

essencialização do relacionamento entre as populações tradicionais e o meio ambiente. Um conjunto de ideias que representam os grupos indígenas como sendo naturalmente conservacionistas resultou no que tem sido chamado de "o mito do bom selvagem ecológico". É óbvio que não existem conservacionistas naturais, porém, mesmo que se traduza "natural" por "cultural", a questão permanece: as populações tradicionais podem ser descritas como "conservacionistas culturais"? (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001, p. 11).

A relação dos índios e a sua sintonia com a natureza tem sido abordada de maneira problemática a partir de dois imaginários: o dos leigos, da mídia inculta, e de alguns estudos antropológicos simplistas que entendem essa relação como inconsciente, imanente, orgânica, homeostática; e, por outro lado, pelos ativistas da ideologia ecológico-progressista que concebem a relação dos índios com a natureza como algo transcendente e sobrenatural permeada de "segredos da floresta" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). A ideia de que os saberes indígenas são naturalmente ecológicos ou culturalmente ecológicos se amplia tanto nos trabalhos antropológicos quanto no senso comum "depois que a ecologia — a palavra, a coisa e o pânico — entrou na ordem do dia do imaginário ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 4).

O que se desconhece, omite ou ignora é que nem natural, nem sobrenatural, a relação dos índios com a natureza é social; que natureza só é natureza para uma dada sociedade que a concebe assim; e que o que chamamos natureza é processo e resultado parcial de uma longa história cultural (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). Assim, os conhecimentos tradicionais relativos à natureza ou à adaptação ao meio são frutos de uma história comum entre o ambiente e os sujeitos ambientados (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). Muito sobre isso nos tem sido revelado pelos estudos sobre as "florestas culturais", "terra preta de índio" e "manejo antropogênico" que constituem técnicas de manejo de paisagem e aproveitamento do território em consonância com a sustentabilidade e produção de biodiversidade. Portanto,

[...] as relações com a natureza não são nunca, tratando-se de sociedades humanas, relações naturais, mas relações sociais. Não só elas se travam a partir de formas sociopolíticas determinadas, como pressupõem dispositivos simbólicos específicos, isto é, instrumentos conceituais de 'sintonia' com o real (ou de 'apropriação da natureza', conforme o gosto ideológico de cada um), instrumentos que têm por característica distintiva o serem culturalmente especificados, isto é, relativamente arbitrários (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 6).

Cunha e Almeida (2001), na tentativa de responder à questão sobre o conservacionismo espontâneo das populações tradicionais, advertem que uma abordagem de preservação ambiental, inserida nos modos de vidas de grupos sociais, pode designar tanto um conjunto de práticas como pode referir-se a uma ideologia.

Há, nesse sentido, três situações diferentes que, frequentemente, causam confusão à medida que se utiliza um único termo para designar todas as três. São elas: a ideologia sem a prática, a ideologia com a prática e a prática sem ideologia (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001). O primeiro caso trata-se de apoio verbal à conservação. O segundo caso ilustra o contexto das práticas sustentáveis ancoradas pela cosmologia vistas em muitas sociedades indígenas na Amazônia que praticam

[...] uma espécie de ideologia lavoisieriana na qual nada se perde e tudo se recicla, inclusive a vida e as almas. Essas sociedades têm uma ideologia de exploração limitada dos recursos naturais, onde os seres humanos são os mantenedores do equilíbrio do universo que inclui tanto a natureza como a sobrenatureza. Valores, tabus de alimentação e de caça, e sanções institucionais ou sobrenaturais, lhes fornecem os instrumentos para agir em consonância com esta ideologia. Tais sociedades podem facilmente se enquadrar na categoria de conservacionistas culturais. (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001, p. 11)

E, finalmente, podem-se ter as práticas culturais sem a ideologia. Este é o caso de uma série de populações que adotam regras culturais sustentáveis para o uso dos recursos naturais embora sem uma ideologia explicitamente conservacionista. Isso se pode dar pelas limitações do território, densidade população e até mesmo pela negociação de interesses (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001).

Diante, portanto, dos argumentos daqueles que encarnam o mito moderno da natureza intocada de que nem todas as sociedades tradicionais são conservacionistas e de que mesmo as que o são hoje podem mudar para pior quando tiverem acesso ao mercado, os povos indígenas e as populações tradicionais têm demonstrado como podem conservar e gerir o ambiente em que vivem com criatividade e competência seja em decorrência de uma cosmologia de equilíbrio da natureza seja pela necessidade de manter um estoque de recursos ou negociar interesses (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001). Independente de quais são suas motivações, o fato é que grupos indígenas e as populações tradicionais, diante de negociações que reconheçam o seu direito à autodeterminação, além de proteger, muitas vezes, enriquecem a biodiversidade dos lugares onde estão inseridos.

Portanto, embora seja tautológico dizer que "povos tradicionais" têm um baixo impacto destrutivo sobre o ambiente, não é tautológico dizer que um grupo específico como o dos coletores de berbigão de Santa Catarina são, ou tornaram-se, "povos tradicionais", já que se trata de um processo de auto-constituição. Internamente, esse processo auto-constituente requer o estabelecimento de regras de conservação, bem como de lideranças e instituições legítimas. Externamente, precisa de alianças com organizações externas, fora e dentro do governo. Deve estar claro agora que a categoria de "populações tradicionais" é ocupada por sujeitos políticos que estão dispostos a conferir-lhe substância, isto é, que estão dispostos a constituir um pacto: comprometer-se a uma série de práticas, em troca de algum tipo de

benefício e sobretudo de direitos territoriais. Nessa perspectiva, mesmo as sociedades que são culturalmente conservacionistas são, não obstante, em algum sentido, neotradicionais ou neoconservacionistas (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001, p. 24).

Não raro, viu-se na literatura antropológica e ecológica a ideia de que a articulação das populações tradicionais com o modo de produção capitalista dominante culminaria em transformações, em maior ou menor grau, desencadeadoras de processos fatalmente desorganizativos dessas culturas. Entretanto, diante da acelerada expansão capitalista, as populações tradicionais tanto têm sofrido impactos destrutivos quanto atribuído novos sentidos às mudanças radicais que vivem. As dinâmicas internas de produção e reprodução da vida social são caracterizadas, nesse sentido, por constantes adequações que, ainda que não planejadas, são sempre criativas. Obviamente, se é perpetuado um contexto de reduzida autonomia política e econômica em que as populações tradicionais são forçadas a se reinventarem numa velocidade vertiginosa são desencadeados processos de reordenação socioculturais, em algum nível, conflitantes. O potencial de ressignificar e orquestrar de maneira nativa os eventos cotidianos desafiadores é proporcional à competência do pensamento mítico para a interpretação histórica (SAHLINS, 1990 apud DIEGUES, 2000)³⁴. Assim, a dinâmica de interpretação histórica quanto à capacidade resiliente de transformação é possível em contextos em que os grupos sociais desfrutam de um quantum mínimo de autonomia política e econômica no envolvimento com a sociedade mais abrangente (DIEGUES, 2000).

Entende-se, dessa forma, que a globalização e a pretensa uniformização cultural produzida pelo capitalismo adquiriu um tom fatalista que não têm correspondido com as experiências reais de articulação entre tradicionais e modernos. Do mesmo modo que se veem sistemas tradicionais de manejo altamente adaptados a ecossistemas específicos caírem em desuso pela introdução da economia de mercado, pela desorganização socioecológica ou por substituição por sistemas de manejo modernos, sistemas tradicionais de manejo ressurgem e alguns, ainda, se tornam referência mesmo fora dos seus contextos³⁵. O que se pode concluir é que

³⁴ Viveiros de Castro (2012) radicaliza a perspectiva de mudança histórica de Sahlins (1985). Se para Sahlins (1985) a mudança histórica diz respeito a uma orquestração indígena de mudanças historicamente induzidas por outrem; para Viveiros de Castro (2012), a mudança é mais uma causação do que uma indução, mais uma criação original do que um arranjo ou uma bricolagem. Para Viveiros de Castro (2012), os nativos não apenas dançam a música que lhes são colocadas a dançar, mas interferem diretamente nos arranjos, ritmos e instrumentos pelos quais a música é posta a trocar de modo que "há arranjos que mudam completamente a música. A causalidade histórica é subdeterminante" (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 161).

³⁵ Esse é o caso de uma série de exemplos de manejo socioecológico de povos indígenas e populações tradicionais que são reconhecidos, pela ecologia, agroecologia e ciências florestais

entre as populações tradicionais e os povos indígenas há um potencial evidente de significar eventos e perpassar por mudanças sem que isso comprometa, inteiramente, seus modos de vida culturalmente adaptados. A abordagem fatalista de assimilação e aculturação, enraizada no cenário de contato entre o moderno e o não-moderno, deixa de reconhecer, portanto,

[...] que a situação mudou, e com ela a validade dos antigos paradigmas. As populações tradicionais nem estão mais fora da economia central nem estão mais simplesmente na periferia do sistema mundial. As populações tradicionais e suas organizações não tratam apenas com fazendeiros, madeireiros e garimpeiros. Tornaram-se parceiros de instituições centrais como as Nações Unidas, o Banco Mundial e as poderosas ONGs do primeiro mundo. Tampouco o mercado onde hoje atuam as populações tradicionais é o mesmo de ontem. Até recentemente, as sociedades indígenas, para obter renda monetária, precisavam de mercadorias de primeira geração: matérias-primas como a borracha, castanha-do-pará, minérios e madeira. Pularam a segunda geração de mercadorias com valor agregado industrial, e mal passaram pelos serviços ou mercadorias de terceira geração. E começam a participar da economia da informação -- as mercadorias de quarta geração -- através do valor agregado ao conhecimento indígena e local. E entraram no mercado emergente de "valores da existência", tais como a biodiversidade e as paisagens naturais (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001, p. 13).

Obviamente, a incorporação seletiva de um passado reinterpretado a um presente agenciador é possível apenas se as condições objetivas de vida permitir a reprodução prática da memória. O que se vê, nesse sentido, é que os povos que suportaram intensas mudanças sociais e tecnológicas estão organizando-se para recompor e/ou reinventar suas identidades e recuperar seus territórios ancestrais formando coalizões nacionais e internacionais. Isso se da, por exemplo, em uma série de congressos, seminários e encontros relacionados às populações tradicionais e à questão da conservação da biodiversidade. Desde a década de 1980, a reação dessas populações à expulsão de seus territórios ancestrais tem sido possível com a reorganização da sociedade civil brasileira através dos movimentos sociais, o ressurgimento de um sindicalismo rural ativo e da atuação de um conjunto de alianças que incluem parte do movimento ecológico nacional e internacional³⁶ (DIEGUES, 1996).

como eficientes sistemas de manejo para domesticação de florestas e produção de alimentos. As ciências agroflorestais têm tido nos manejos dos agroecossistemas das populações locais sua maior fonte de inspiração filosófica e técnica. Sobre isso, ver: Posey, D. A., et al. (1987). Alternativas à destruição: ciência dos Mebengokre [Kayapó]. Belém, Brazil: Museu Paraense Emílio Goeldi.

³⁶ Diegues (1996) reitera que as populações tradicionais residentes em áreas protegidas, por exemplo, tem estado articuladas através de: movimentos autônomos localizados sem inserção em movimentos sociais amplos, movimentos locais espontâneos, movimentos locais tutelados

No contexto das Reservas Extrativistas no Brasil, por exemplo, a aliança entre populações locais e a frente conservacionista para a criação de unidades de conservação foi uma estratégia e escolha tática por parte das populações tradicionais (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001). Assim como os modernos, na figura dos intelectuais, juristas e do próprio Estado, interpretam como querem e como bem satisfazem seus interesses a dinâmica local de grupos tradicionais; estes grupos agenciam essas categorias (populações tradicionais, unidades de conservação, Reservas Extrativistas etc.) ressignificando-as a partir de suas necessidades.

A conservação foi inicialmente uma arma política em uma luta pela liberdade e por direitos fundiários. Hoje, os recursos para a conservação estão sendo utilizados para conseguir motores de canoa, barcos, escolas, instalações de saúde (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2001).

Carneiro da Cunha e Almeida (2001, p. 24), concebendo o agenciamento por parte das populações tradicionais da categoria que as definem, as entende como grupos que conquistaram ou estão lutando, prática e simbolicamente, para conquistar uma identidade pública que inclui características como “o uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, a presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados”. O termo populações tradicionais assim como

[...] “índio”, “indígena”, “tribal”, “nativo”, “aborígene” e “negro” são todos criações da metrópole, são frutos do encontro colonial. Contudo, embora tenham sido genéricos e artificiais ao serem criados, esses termos foram sendo aos poucos habitados por gente de carne e osso. É o que acontece, mas não necessariamente, quando ganham status administrativo ou jurídico. Não deixa de ser notável o fato de que com muita frequência os povos que começaram habitando essas categorias pela força tenham sido capazes de apossar-se delas, convertendo termos carregados de preconceito em bandeiras mobilizadoras. Nesse caso a deportação para um território conceitual estrangeiro terminou resultando na ocupação e defesa desse território. É a partir desse momento que a categoria que começou por ser definida “em extensão” começa a ser redefinida analiticamente a partir de propriedades (CARNEIRO DA CUNHA E ALMEIDA, 2001, p. 2).

O que a definição de populações tradicionais diz sobre nós, modernos?

Como se pôde ver, a definição de população tradicional além de demonstrar a reprodução de um critério moderno, apresenta uma série de ambiguidades teóricas e

pelo estado, movimentos locais com alianças incipientes com ONGs e movimentos locais com inserção em movimentos sociais amplos (como é o caso das Reservas Extrativistas).

dificuldades operacionais. No Brasil há certo consenso sobre o termo “povos indígenas” enquanto “etnias”, isto é, povos culturalmente diferenciados cujas histórias e culturas mantêm uma continuidade desde antes da invenção das Américas, cujo direito histórico aos seus territórios é constitucionalmente reconhecido. No entanto, há um debate de alcance mundial a respeito dos termos “populações nativas” e populações tradicionais (DIEGUES, 2000). Uma série de classificações que sustentam um critério dual de identificação destes povos tem sido usada pelas ciências sociais. A mais evidente limitação da definição de populações tradicionais está no fato de que tradicional tem sido utilizado como o oposto de moderno a partir de um critério de subordinação do primeiro diante do segundo. Além disso, o elemento tradição, que empiricamente é presente em todas as culturas e sociedades, se comporta como o ponto chave da categoria criando um condicionamento estereotipado de sociedade que é insuficiente e pouco elucidativo.

Ademais, o emprego do termo “tradicional” para definir e/ou caracterizar seja esses grupos, o seu “estilo de vida”, a sua forma de apropriação dos recursos naturais e do território, dissimula a ausência de uma crítica semântica – todavia necessária. “Tradicional”, “arcaico”, “atrasado”, “primitivo” e outros termos imprecisos e mistificadores – alguns dos quais a antropologia contemporânea conservou por comodidade e preguiça intelectual para designar certo tipo de sociedade – indicam o quadro simétrico e inverso do modernismo ocidental (COPANS, 1989). São categorias classificatórias construídas de fora, ou seja, como nós os definimos aos nossos olhos e a partir das nossas preocupações – e não como o conjunto diferenciado de grupos que reunimos sob a rubrica “tradicional” se autodefinem (BARRETO FILHO, 2006, p. 137).

Reduzir, então, uma série de formas de organização social, modos de vida e sistemas de conhecimentos a uma classificação tipológica de base cultural homogênea que reproduz a separação entre natureza e cultura impõe uma rigidez simplificadora e aflige inúmeros desafios no entendimento dessas sociedades enquanto misto de história e mudança, fluxos socioculturais dinâmicos, inovação e reinvenção. O desdobramento da categoria populações tradicionais nas políticas nacionais é evidente quanto à redução de uma ampla diversidade de contextos em uma situação uniforme de modo a descaracterizar, omitir e não considerar as configurações socioculturais e trajetórias históricas específicas. À medida que reduz-se uma diversidade de condições do Outro em um termo genérico, a partir de critérios científicos e normativos modernos de tradicionalidade e identificação essencializada destes com a natureza, ignora-se a práxis simbólica destes grupos.

De certo modo, a ontologia naturalista renomeou natureza e selvagem como tradicional e o “contrário” disso como moderno. Atribuiu-se a noção de cultura tradicional ao que é associado à natureza e o fez a partir dos critérios modernos do

que é entendido como tradicional. Sobre essa definição, o paradigma moderno tem tentado, sem sucesso, preservar a separação entre tradicional e moderno e, no mesmo sentido, natureza e civilização apostando agora suas fichas na natureza (ou, cultura tradicional) para resolução dos problemas da civilização, isto é, da cultura moderna.

A categorização de populações tradicionais tem, simultaneamente, no plano sociopolítico, 1) legitimado uma identidade diferenciada que fundamenta, em relação ao Estado, direitos territoriais e culturais específicos e 2) inviabilizado possibilidades de transformação sociocultural desses grupos sociais já que o seu poder de negociação está restringido pelo necessário encaixe ao critério jurídico-legal moderno do que se convencionou como tradicional. O vínculo entre tradicional e natureza – mais precisamente, preservação da natureza – tem sido, nesse sentido, um critério essencial de tal modo que, não raro, aquelas populações cuja visão de mundo e comportamento não correspondem à definição de tradicionalidade têm sido expulsas das unidades de conservação. As políticas de governo impõem, dessa forma, não só critérios de definição dessas populações, mas também regras e limites rígidos acompanhado de vigilância e punição sobre os seus modos de vida no que tange, principalmente, os usos dos recursos naturais (DIEGUES, 2000).

Autenticidade, a partir do paradigma moderno, tem sido correspondente à tradicionalidade e imutabilidade. A transformação sociocultural e reinvenção das tradições se mantêm restritas, em sua condição de normalidade, à sociedade ocidental enquanto que as populações tradicionais acabam sendo encaradas como uma espécie de “folclórico bricolagem utilitário” (DIEGUES, 2000).

Se continuam “autênticos” são vistos (com simpatia ou não) como selvagens, sem condições de autodeterminação. Se incorporam em sua constelação cultural elementos da modernidade, passam a perder legitimidade e seus direitos passam a ser contestados (DIEGUES, 2000, p. 24).

Os modernos permitem-se possuir identidades múltiplas, mas, por outro lado, têm inventado categorias genéricas para representar o Outro e, ainda, lamentam quando este Outro, encarnado na figura das populações tradicionais e dos povos indígenas, não satisfaça os critérios de sua invenção moderna. Um dos grandes equívocos que se comete ao estabelecer uma categoria generalizante para sociedades tão diversas como se mostram as populações tradicionais no Brasil é a pretensão de que essas culturas expressem um estado puro de si. Essa é, inclusive, uma prática comum entre os modernos: purificar. Desse modo, categoriza-se, esquadrinha-se e demarca-se as fronteiras entre até que ponto o Outro permanece

sendo Outro ou deixa de sê-lo. A categoria projetada ao Outro, permeada de expectativas conservadoras sobre seus modos de vida e manejos de seus habitats, exerce, assim, um efeito de conspiração contra a autonomia desses grupos decidirem sobre o seu futuro. Isso implica, por sua vez, em uma relação instrumental para com os mesmos ao pretender torná-los reféns de uma definição exterior de si próprios.

Definir e categorizar o Outro de modo a reduzir a sua diversidade, a partir de critérios que lhes são exteriores, faz com que o ato de categorização exerça poder por si e a autoridade do discurso permanece com aquele que categoriza e anuncia a categorização (BARRETO FILHO, 2006). Não obstante, ainda que a invenção das categorias sobre o Outro seja exercida pela objetivação do discurso pretensamente científico, normativo e administrativo moderno, isso não quer dizer que esses grupos sociais aceitem a condição de refém das categorias e se submetam a dançar no ritmo da música que lhes pretendem ser imposta. A partir dessas categorias ou contra e além delas, os povos indígenas e as populações tradicionais têm recobrado o seu direito à autodeterminação e reelaborado discursos e práticas, a partir dos novos arranjos que são construídos, para a satisfação de suas necessidades e interesses.

Nesse sentido, alguns autores criticam e, mesmo, abdicam do uso político e acadêmico do termo população tradicional e fazem opção por expressões alternativas que não acentuam a referência temporal, que reforça a separação entre tradicional e moderno, na tentativa de minimizar a reprodução de rótulos culturais. Brechin e colaboradores (1991 apud CREADO et al., 2008), por exemplo, preferem a expressão resident people em relação à traditional people. Mas, além de deslocar a ênfase da dimensão temporal para a espacial, é importante superar a referência ecologista simplificadora que naturaliza esses grupos como parte da paisagem natural e também

[...] a clivagem demografista e orientação censitária implicadas no emprego do termo “população”, que simplifica, atomiza e assujeita. [...] Por fim, é imperativo substituir o rótulo cultural genérico, supostamente técnico e científico, porque ancorado em conceitos oferecidos pela tradição de estudos antropológicos sobre subculturas regionais – como quando o termo “tradicional” refere-se a estilos de vida –, por termos de conotação culturoológica menos densa, mas nem por isso politicamente neutros (BARRETO FILHO, 2006, p. 138).

Barreto Filho (2006) propõe uma definição que funcione na ruptura com os mecanismos conceituais e administrativos de controle e subordinação dos processos de mudança cultural vinculados à expectativa moderna de estabilidade e equilíbrio cultural desses grupos ao longo do tempo. Para tanto, é fundamental assegurar uma definição legal que garanta abertura para identificar e caracterizar sociologicamente quaisquer atores presentes nas situações enfocadas (da definição atual de populações tradicionais) e com os quais se pode estabelecer parcerias diversas que possam

“viabilizar a conservação da biodiversidade no longo prazo, que obrem um enraizamento social local maior para as áreas protegidas e que garantam justiça social na distribuição dos custos e benefícios da ação conservacionista” (BARRETO FILHO, 2006, p. 139).

Em síntese, entende-se que as populações tradicionais ganham uma atenção particular nos dias atuais porque têm a competência e a elas foi atribuída a incumbência de salvaguardar a biodiversidade e, tão logo, oferecer alternativas para um dos mais complexos dilemas modernos: a crise ecológica. Não obstante, por mais que se reconheça que a produção e conservação da biodiversidade dependem da promoção da sociodiversidade, a identificação de grupos sociais como populações tradicionais tem feito parte da retórica naturalista moderna, em tom homogeneizante e essencialista. O efeito da definição dos povos originários como partes dos ecossistemas a serem protegidos corre o risco, assim, de fomentar uma condição de primitivismo forçado a esses povos. O critério de tradicionalidade na definição legal de populações locais, a correlação estabelecida entre elas e a natureza e, acima de tudo, a maneira como se dá a prescrição de regras advindas dos órgãos ambientais sobre os manejos tradicionais demonstram a propensão moderna em enclausurar comunidades e modos de vida dentro de demarcações modernas.

Verifica-se, assim, ao final, uma ambivalência entre: de um lado, reconhecer os direitos dos grupos sociais locais à autodeterminação social, econômica, cultural e espiritual, efetuar consultas e obter consentimento ou acordo dos mesmos e assegurar sua participação efetiva em processos decisórios; e, de outro, conhecer melhor para poder convencer, persuadir, mudar o seu modo de produzir e viver para que evoluam, subordinar e instrumentalizar seus sistemas de manejo ao interesse prático de administrar as áreas protegidas, fazendo-os aceitar uma agenda exógena (BARRETO FILHO, 2006, p.125).

Além de serem reconhecidos pelas populações urbano-industriais modernas na redefinição necessária de suas relações atuais com a natureza, os povos indígenas e as populações tradicionais devem ser considerados pela sua capacidade estratégica imensuravelmente mais adaptada que a moderna às situações emergentes. No entanto, valorizar os povos indígenas e as populações tradicionais por disporem de conhecimentos e tecnologias adaptadas a contextos socioecológicos críticos pode instaurar para com eles uma relação instrumental (BARRETO FILHO, 2006). Ainda (e porque) os “predicados tradicionais” de relacionamento com a natureza signifique o passaporte para a sobrevivência futura da humanidade no mundo moderno, é urgente que se estabeleça para com as populações tradicionais uma relação diferente daquela que, historicamente, se firmou com as milhares de etnias e comunidades humanas lançadas nas categorias de índios e negros. É imperativo que haja um esforço

verdadeiro em integrar os conhecimentos, interesses e presença das populações tradicionais a partir não só dos planos de manejo ou das soluções para os problemas modernos, mas em políticas nacionais e em todos os contextos que lhes dizem respeito. A permanência das populações tradicionais em seus territórios tradicionais deve ser justificada, portanto, não só pelo reconhecimento da ampla bagagem dos seus sistemas de conhecimento e sabedorias, mas também, e principalmente, pela necessidade de garantir seus direitos históricos. Já que os modos de vida tradicionais desempenham importante papel na discussão sobre as alternativas ao desenvolvimento, a sua caracterização e a elaboração de políticas que lhes dizem respeito devem caminhar, portanto, acoplada a sua autodeterminação, participação, consulta, acordo e consentimento (BARRETO FILHO, 2006) superando a relação autoritária e tecnocrática que os órgãos ambientais e gestores públicos estabelecem junto aos atores da sociobiodiversidade.

A questão que se consagra ao fim deste capítulo é marcada, então, 1) pela importância de se valer da crítica à noção de populações tradicionais, 2) pela imprescindibilidade de se reconhecer os direitos territoriais e de propriedade intelectual das populações tradicionais e dos povos indígenas sobre seus conhecimentos e 3) pela proeminência que eles têm em apontar saídas para as crises paradigmáticas modernas, não como repositórios de tecnologias sociais através de uma relação colonial e utilitarista, mas como grupos sociais diferentemente sábios através de uma relação de parceria e construção de um lugar e futuro comum. Diante disso, temos mais perguntas que respostas: Como fazer com que a prestação de serviços ambientais pelas populações tradicionais e povos indígenas seja coerente com suas necessidades e interesses de modo a terem seus direitos históricos assegurados e contribuírem, com sua sabedoria e resiliência, para um novo modelo de ciência, gestão territorial, desenvolvimento e conservação que nos permita ir além do paradigma moderno vigente e das crises dele decorrentes? Propostas que tenham a superação da colonialidade como premissa de relacionamento com o Outro, certamente, irão elucidar essa questão e viabilizar estratégias para torna-la possível, viável e eficiente.

CAPÍTULO 3

A MODERNIDADE A PARTIR DO PARADIGMA DECOLONIAL: pela decolonialidade do poder, saber e ser (moderno)

A partir do entendimento de que vivemos uma crise civilizatória – cujo ponto central é a crise ecológica – e uma crise de representação de nós mesmos (modernos) já que nossas cosmovisões não mais são suficientes para explicar e justificar nossa ação no mundo; elegeu-se a separação natureza-cultura e tradicional-moderno como uma das principais invenções modernas responsáveis por essas crises. Se no primeiro capítulo tratou-se da ignorante pretensão de universalização da ontologia naturalista, a questão que se levanta é: porque conferir credibilidade e como reconhecer e se relacionar com ontologias outras? Se no segundo capítulo discutiu-se o encaixotamento de modos e vida e organizações sociais dentro de categorias a partir dos critérios e interesses modernos, a questão que se coloca é: como ir além desse totalitarismo epistemológico moderno e de uma relação de colonialidade para com as populações tradicionais e seus conhecimentos? Dessa forma, propõe-se, neste capítulo, a partir de reflexões que nos permitam compreender as razões modernas que promoveram esse quadro, iluminar algumas das possibilidades de subvertê-lo.

O “mito da Modernidade” e a descoberta da América (o encobrimento do Outro)

A primeira razão (da justiça desde a guerra e conquista) é que, sendo por natureza servos os homens bárbaros (índios), incultos e inumanos, se negam a admitir o império dos que são mais prudentes, poderosos e perfeitos do que eles; império que lhes traria grandíssimas utilidades (magnas commoditates), sendo além disto coisa justa por direito natural que a matéria obedeça a forma, o corpo à alma, o apetite à razão, os brutos ao homem, a mulher ao marido, o imperfeito ao perfeito, o pior ao melhor, para o bem de todos (GINES DE SEPÚLVEDA, 1987, p. 153 apud DUSSEL, 1993, p. 65).

A partir desse fragmento de Sepúlveda, pensador moderno e humanista espanhol, fica clara a base constitutiva do “mito da Modernidade” soerguida sobre a auto-definição da cultura europeia moderna como superior e mais desenvolvida. As outras naturezas-culturas seriam, conseqüentemente, determinadas a partir de sua inferioridade consagrando, por sua vez, uma “imaturidade culpável” que torna de grandíssima utilidade a conquista, a dominação e a vitória do projeto colonial

(DUSSEL, 1993). A guerra e a violência sobre o Outro, do ponto de vista do conquistador, representaria, assim, uma emancipação de plena utilidade e a serviço do bem de todos e, principalmente, do bárbaro que se civiliza, se desenvolve, se moderniza (DUSSEL, 1993). O mito da Modernidade é estabelecido, portanto, a partir da noção de “inocente culpável” projetada aos não-modernos pela sua condição frente ao sujeito moderno ao qual é atribuído notável respeito diante de sua inocência e do sacrifício a que se propõe de modernizar e civilizar o Outro (DUSSEL, 1993).

O argumento de Sepúlveda sobre a modernidade repousa na superioridade da civilização europeia (eurocentrismo); no caráter emancipador e caminho modernizador que se tornam reconhecidos como projeto de desenvolvimento (a falácia do desenvolvimentismo); na ação pedagógica que a Europa exerce sobre outras culturas enquanto violência necessária (guerra justa) justificada por ser uma obra civilizadora ou modernizadora diante da imaturidade culpável dos bárbaros; na noção de inocência e mérito/honra atribuída aos conquistadores; e na culpa atribuída aos conquistados pelas violências por eles sofridas já que “os povos subdesenvolvidos se tornam duplamente culpados e irracionais quando se rebelam contra esta ação emancipadora-conquistadora” (DUSSEL, 1993, p. 78).

Desse modo, a modernidade justificou a violência civilizadora que ao longo dos tempos adquire formatos diversos no fundamentalismo da racionalidade científica, da visão utilitarista da natureza, do mercado livre, da democracia, da cidadania exclusivista etc. A noção de mito da Modernidade (DUSSEL, 1993) cumpre, assim, o propósito de desnudar o conceito de modernidade evidenciando que, ao mesmo tempo em que o projeto moderno se refere ao sentido emancipador da razão moderna no que diz respeito a civilizações com instrumentos, tecnologias e estruturas políticas ou econômicas supostamente menos desenvolvidas, ela encobre o contexto de guerra, violência e dominação em que se deu a pretensão de conquista do Outro (DUSSEL, 1993).

O conceito de modernidade surge no final do século XV e início do século XVI com obras como *Mundus Novus* ainda que o moderno, no sentido de novo, apenas no século XVIII passe a representar a cultura da Europa³⁷. A tentativa de esclarecimento das palavras “Europa”, “Ocidente” e “modernidade” revela o quanto elas estão contaminadas ideologicamente com o eurocentrismo, a falácia desenvolvimentista e

³⁷ Para Dussel (1993), a noção de Europa se consolida a partir de 1492 para distinguir este continente da América, da África e da Ásia antigas. Com o surgimento do descobrimento da América – o “encobrimento do Outro” –, a Europa surge como o centro do mundo enquanto estes outros três continentes iniciam sua história como periferia desse mesmo mundo (DUSSEL, 1993).

imprecisões próprias daquilo que foi tomado como óbvio, mas que ainda não foi adequadamente esclarecido (DUSSEL, 1993).

Há que se esclarecer, todavia, que a modernidade adquire sentidos diversos. Há, pelo menos, dois distintos paradigmas sobre a modernidade (que se desdobram em tantos outros): a) a modernidade pelos modernos e b) a modernidade pelos não-modernos (DUSSEL, 1993; LATOUR, 1994). A partir do seu conteúdo primeiro e positivo-conceitual, a modernidade se relaciona com a ideia de emancipação social no sentido de que representa a saída da minoridade para maioria tal como proposto por Kant no contexto da Ilustração, ou seja, ela marca o esforço da razão destinado a abrir novos caminhos de desenvolvimento da história humana (DUSSEL, 1993). Todavia, simultaneamente, um outro conceito, considerado secundário e negativo-mítico pelos centros hegemônicos de poder mundial, entende a modernidade como a justificação de uma prática irracional de violência (DUSSEL, 1993). É exatamente a perspectiva não-moderna sobre a modernidade que nos permite ir além da sua pretensão de realização universal para revelá-la como a propagação ideológica e prática irracional e violenta de um mito que poderia ser descrito como:

a) A civilização moderna se autocompreende como mais desenvolvida, superior (o que significará sustentar sem consciência uma posição ideologicamente eurocêntrica). b) A superioridade obriga, como exigência moral, a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros. c) O caminho do referido processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia, o que determina, novamente sem consciência alguma, a “falácia desenvolvimentista”). d) como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se for necessário, para destruir obstáculos de tal modernização (a guerra justa colonial). e) Esta dominação produz vítimas (de muitas variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase ritual de sacrifício; o herói civilizador investe suas próprias vítimas do caráter de ser holocaustos de um sacrifício salvador (do colonizado, escravo africano, da mulher, da destruição ecológica da terra etc.). f) para o moderno, o bárbaro tem “culpa” (o fato de se opor ao processo civilizador) que permite que a Modernidade se apresente não só como inocente mas também como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas. g) Por último e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, são interpretados como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser fraco etc. (DUSSEL, 1993, p. 186).

À medida que se descortina o mito da Modernidade se afirma, então, a Alteridade do Outro de modo que os lugares de inocência e culpabilidade são revisitados revelando a face oculta da modernidade. Essa outra face – elaborada por

Quijano e demais autores do paradigma decolonial como “Colonialidade”³⁸ – deve ser entendida como

[...] o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienada etc. (as “vítimas da ‘modernidade’”) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da mesma modernidade) (DUSSEL, 1993, p. 186).

Nesse sentido, a superação do mito civilizatório e da inocência da violência moderna é imprescindível para que se reconheça a limitação essencial da razão emancipadora e se revele a face eurocêntrica da razão ilustrada tanto quanto a falácia desenvolvimentista da modernização hegemônica (DUSSEL, 1993). Assim, pode-se reconhecer que aqueles(as) que foram recusados(as) pela modernidade são a “Alteridade enquanto Identidade da Exterioridade desta modernidade” (DUSSEL, 1993, p. 187). A transcendência da hegemonia da razão moderna depende, desse modo, da crítica de seu teor eurocêntrico e violento. Superar a ideologia e a práxis separatista da modernidade resulta, portanto, em uma “transmodernidade” enquanto projeto mundial de libertação em que a Alteridade, dimensão essencial da modernidade, se realize igualmente (DUSSEL, 1993). Não se trata, entretanto, de uma passagem da antiga modernidade para uma modernidade atual. A realização da “transmodernidade” se trata de uma passagem transcendente onde a modernidade e suas Alteridades negadas se realizarão por mútua fecundidade criadora (DUSSEL, 1993).

O projeto transmoderno é, dessa forma, uma co-realização do impossível para a única Modernidade; isto é, é a co-realização de solidariedade, que chamamos analética, do Centro-Periferia, Mulher-Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do Mundo Periférico ex-colonial etc., não por pura negação, mas por subsunção a partir da Alteridade (DUSSEL, 1993, p. 187).

O projeto transmoderno, todavia, não tem a ver com uma afirmação folclórica do passado ou com um projeto conservador anti-moderno e nem mesmo com um projeto pós-moderno de negação da modernidade (DUSSEL, 1993). Ele se refere, não obstante, à demonstração do caráter mítico da retórica e do projeto de modernidade entendendo sua origem a partir da condição histórica do ano de 1492 enquanto pontapé inicial para organização de um mundo colonial³⁹, isto é, a conquista da

³⁸ Os pensadores engajados em uma proposta decolonial da modernidade entendem que é impossível pensar a modernidade sem a colonialidade, ou seja, é impossível pensar os esplendores e triunfos da modernidade ocidental sem pensar na colonialidade do poder, do saber e do ser em que ela se sustentou. Isso implica em apreender a modernidade de forma indissociável da colonialidade.

³⁹ Dussel (1993) e a maioria dos autores que se engajam hoje no paradigma decolonial tratam como marco do surgimento da modernidade o ano de 1492 e, consequentemente, a conquista de países de colonização espanhola. O ano de 1500 e as particularidades da colonização e

América enquanto encobrimento do Outro (DUSSEL, 1993). Tem-se, então, por um lado, a modernidade eurocêntrica que atuou como um suposto emancipador através de uma cultura mítica da violência marcada pelos saldos dos renascimentos e reforma protestante, pelo capitalismo industrial e pelo projeto de realização da modernidade (DUSSEL, 1993). Por outro lado, tem-se o paradigma da “transmodernidade” que inclui a modernidade/Alteridade mundial. O paradigma transmoderno tem como fundamento a simultaneidade do surgimento da Europa no momento do descobrimento da América (encobrimento do Outro) e o reconhecimento da história ameríndia antes, durante e após a conquista europeia. Ou seja, a coexistência conflitiva do europeu moderno com sociedades não-modernas e a história colonial permeada por encobrimentos e narrativas hegemônicas (DUSSEL, 1993).

Ao que Dussel (1993) chamou de “encobrimento do Outro” a partir do desvelamento do mito da Modernidade, Santos (2010c) denominou “descoberta imperial”. O segundo milênio foi marcado pelas descobertas imperiais em que o Ocidente reivindicou para si o título oficial de descobridor, dadas a suas condições de hegemônica política e epistemológica. O Outro descoberto foi representado, entre tantas formas, por três principais: o Oriente, o selvagem e natureza⁴⁰ (SANTOS, 2010c). A noção de descoberta imperial permite-nos, aqui, avançar na desfetichização do caráter emancipador da conquista e da modernidade tal como foram constituídas pela narrativa europeia revelando como seus critérios, estabelecidos há mais de 500 anos, tem repercutido até os dias de hoje culminado no agravamento da crise ecológica, na intensificação da produção de não-existências e na disseminação de uma ignorância programada frente a saberes não-modernos (SANTOS, 2010c). Sobre a relação entre “descobrir” e “ser descoberto”, tão presente na narrativa sobre a “descoberta da América”, é advertido:

Apesar de ser verdade que não há descoberta sem descobridores e descobertos, o que há de mais intrigante na descoberta é que em abstracto não é possível saber quem é quem. Ou seja, o acto da descoberta é necessariamente recíproco: quem descobre é também descoberto, e vice-versa. Porque é então tão fácil, em concreto, saber quem é descobridor e quem é descoberto? Porque sendo a descoberta uma relação de poder e de saber, é descobridor quem

“independência” do Brasil não tem recebido atenção significativa por parte dos autores do Grupo Modernidade/Colonialidade e, mais recentemente, do Giro Decolonial. Nossa proposta, nesse trabalho, está em expandir as discussões sobre como a modernidade-colonialidade se expressam no contexto brasileiro fazendo uso dessa literatura no esclarecimento dos aspectos encobertos pelas narrativas modernas reproduzidas pelo imaginário nacional brasileiro.

⁴⁰ A mulher também integra essas formas principais adquiridas pelo Outro. Sobre abordagens que revelam e elucidam a relação colonial com as mulheres estabelecida hegemonicamente, ver os trabalhos de Joan Scott (feminismo pós-colonial), María Lugones e Karina Bidaseca (feminismo decolonial) e Bell Hooks (feminismo negro decolonial).

tem mais poder e mais saber e, com isso, a capacidade para declarar o outro descoberto. É a desigualdade de poder e de saber que transforma a reciprocidade da descoberta na apropriação do descoberto. Toda descoberta tem, assim, algo de imperial, uma acção de controlo e de submissão (SANTOS, 2010c, p. 181).

A descoberta imperial se constitui de uma dimensão empírica – o ato de descobrir – e de uma dimensão conceitual – a ideia do que se descobre (SANTOS, 2010c). Esta última precede à primeira, ou seja, “a ideia que se tem do que se descobre comanda o acto da descoberta e o que daí se segue” (SANTOS, 2010c, p.181). Na dimensão conceitual da descoberta imperial faz-se presente a necessária noção de inferioridade do Outro que o transforma em alvo de violência física e epistêmica de modo a não apenas afirmar, mas legitimar e aprofundar essa suposta inferioridade (SANTOS, 2010c). Ademais, a produção da inferioridade se dá a partir da “localização” – longe, abaixo e nas margens – imposta na referência ao Outro. As estratégias de inferiorização adotadas pela descoberta imperial têm sido bastante diversificadas assumindo a forma de guerra, escravidão, genocídio, etnocídio, racismo, desqualificação, inexistência, ignorância, subordinação ou capitalização do Outro o transformando em objeto e/ou recurso (matéria-prima) através, de

[...] uma vasta sucessão de mecanismos de imposição econômica (tributação, colonialismo, neocolonialismo, e, por último, globalização neoliberal), de imposição política (cruzadas, império, estado colonial, ditadura e, por último, democracia) e de imposição cultural (epistemicídio, missão, assimilação e, por último, indústrias culturais e culturas de massas) (SANTOS, 2010c, p. 182).

“Do ponto de vista do Ocidente, o Oriente foi a descoberta primordial no segundo milênio” (SANTOS, 2010c, p. 182) de modo a se tornar o primeiro espelho da diferença. O Oriente é responsável por descobrir o lugar do Ocidente que, mais tarde, se revelará pretensiosamente como centro da história que se ambiciona universal. É no contraste com o Oriente que o Ocidente cria a si mesmo. Diferentemente do que o eixo Norte-Sul concebe – apropriação de “recursos” do sul pelo norte na forma do selvagem e da natureza –, o eixo Ocidente-Oriente é marcado, pelo menos inicialmente, pela ameaça que o Oriente representara ao Ocidente (SANTOS, 2010c). Até o século XV, o Ocidente é a periferia de um sistema-mundo que tem seu centro na Ásia Central e na Índia. Com as cruzadas, a concepção de Oriente que prospera é a de uma civilização temível e temida que deve ser explorada pela guerra e comércio (SANTOS, 2010c). O Oriente, diferente do selvagem e da natureza, partilhava com o Ocidente a dimensão comum da civilização o que, por sua vez, o afastava da condição de inferioridade (SANTOS, 2010c). O Oriente era visto, ao contrário, como uma ameaça ao Ocidente exatamente pela percepção deste sobre a superioridade daquele. Essa realidade se transforma apenas com os “descobrimientos” da Europa e

encobrimentos que ela promove a partir do descobridor europeu ocidental. Portanto, “a superioridade do Ocidente reside em ele ser simultaneamente Ocidente e Norte” (SANTOS, 2010c, p. 183). É a partir da conquista das Américas que o Ocidente surge para si mesmo e se propaga enquanto mito e ideologia como o Ocidente-Europa-superior⁴¹.

A descoberta imperial do Outro: do selvagem e da natureza

O selvagem, em contrapartida ao Oriente, nem sequer representa um lugar de Alteridade porque não está em uma dimensão correlata, do ponto de vista ocidental, com a humanidade do Ocidente (SANTOS, 2010c). Inumanos, bárbaros, animais selvagens, bestas da floresta etc. são apenas algumas das comuns referências direcionadas às populações indígenas, aborígenes, autóctones, nativas e/ou tradicionais. Enquanto o Oriente representava uma ameaça civilizacional, esses povos constituíam a ameaça do irracional; a sua diferença frente ao Ocidente marcava a medida de sua inferioridade enquanto o seu valor para este era a medida de sua utilidade (SANTOS, 2010c). Os meios para a dominação ulteriores à descoberta – genocídio, etnocídio etc. – eram justificados pelo caráter incondicional dos fins a que serviam: exploração de metais preciosos, expropriação de saberes úteis ao contexto ocidental-europeu, expansão da fé cristã etc.

Apesar da ideia do selvagem ter se transformado ao longo do milênio “foi a economia política e simbólica da definição do ‘Nós’ que determinou a definição do ‘Eles’” (SANTOS, 2010c, p. 186). Da “besta selvagem” ao “bom selvagem” de Montaigne e Rousseau, a referência tem sido sempre o “Nós” que descobre, nomeia e determina “eles” a partir de uma perspectiva de si mesmo ora positiva – lê-se positivista – ora pessimista⁴² (SANTOS, 2010c).

⁴¹ Neste trabalho nos atentaremos mais especificamente ao selvagem e à natureza enquanto “descobertas imperiais”. Sobre a Alteridade efetivada pelo Oriente ao Ocidente e a dinâmica de poder entre eles ver: *Orientalismo* de Edward Said (1978) e o capítulo completo *O fim das descobertas imperiais* (SANTOS, 2010c).

⁴² Esses dois discursos paradigmáticos sobre os povos indígenas foram protagonizados no século XVI por Gines de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas na Disputa de Valladolid, convocada por Carlos V no contexto caloroso dos 100 anos pós-descoberta da América. Enquanto que para Sepúlveda os índios são considerados “escravos naturais”, que se colocam em uma guerra justa cuja moral superior dita que sejam culpados pela sua própria destruição à medida que resistem à ação pedagógica civilizacional; para Las Casas, a declaração de inferioridade dos índios foi tão somente um artifício por parte do Ocidente para justificar a brutal exploração na proposta de fazer valer o cumprimento da fé e dos bons costumes (SANTOS, 2010c). Ainda que pareça óbvia a denúncia feita por Las Casas, é, ainda hoje, o “discurso privado sobre pretos e índios que mobiliza subterraneamente os projectos de desenvolvimento depois enfeitados publicamente com declarações de solidariedade e direitos humanos”

Enquanto o Oriente representa o lugar da Alteridade e o selvagem integra o lugar da inferioridade, a natureza impõe o lugar da exterioridade (SANTOS, 2010c). O lugar de exterioridade é também um lugar de inferioridade já que a ideia de exterior impõe a ideia de não-pertencimento e o não-pertencimento, por sua vez, a ideia de não-reconhecimento como igual (SANTOS, 2010c). A natureza compartilha com o Oriente a noção de ameaça e com o selvagem a noção de recurso para o Ocidente (SANTOS, 2010c). A irracionalidade do selvagem derivaria da sua ausência de humanidade. A irracionalidade da natureza diz respeito não apenas à sua suposta ausência de agência e intencionalidade como também ao seu desconhecimento por parte dos ocidentais modernos. Se conhecer é fundamental para dominar, o desconhecimento sobre a natureza inviabiliza a sua dominação. Isso explica o porquê é justo dizer que a ciência ocidental moderna, engajada no esquadrinhamento das naturezas-culturas, reproduz os padrões coloniais políticos e epistemológicos que leva a modernidade a uma crise de civilização. A violência civilizatória que, no caso dos selvagens, é exercida por via da depreciação e arrasamento dos conhecimentos nativos e pela imposição de conhecimentos e fé reivindicados sob o título de verdadeiros,

[...] exerce-se, no caso da natureza, pela produção de um conhecimento que permita transforma-la em recurso natural. Em ambos os casos, porém, as estratégias de conhecimento são basicamente estratégias de poder e dominação. O selvagem e a natureza são, de facto, as duas faces do mesmo desígnio: domesticar a “natureza selvagem”, convertendo-a num recurso natural (SANTOS, 2010c, p. 188).

Enquanto a construção do selvagem foi precedida pela concepção de civilização, a de natureza – para atender às exigências do novo sistema econômico mundial – foi sustentada pela ciência moderna cujas bases remontam à revolução científica dos séculos XV e XVI. Nesse contexto, com a física mecânica newtoniana e o racionalismo cartesiano, emerge um paradigma científico cuja base é a separação entre natureza e cultura/sociedade (LATOUR, 1994; SANTOS, 2010c). A submissão dos negros e índios frente à civilização europeia outorgada pela fé cristã faz paralelo, no caso da natureza, à submissão desta diante das leis determinísticas de base física e matemática. O que o colonizador foi para os colonizados, a ciência moderna foi para a natureza: o sujeito dominador. A descoberta da natureza e construção do seu ideário a partir do juízo moderno tem repercussões drásticas nos dias de hoje e corresponde,

(SANTOS, 2010c, p. 188). No Brasil, e no mundo, assiste-se ao boicote às políticas de demarcação, autodeterminação e direito dos povos indígenas e populações tradicionais sobre os seus territórios e modos de vida encabeçado por multinacionais e governos engajados no projeto moderno desenvolvimentista na defesa do progresso a todo custo.

inclusive, à questão de maior urgência nas crises convergentes por que passa a modernidade já que

[...] este paradigma de construção da natureza, apesar de apresentar alguns sinais de crise, é ainda hoje o paradigma dominante. Duas das suas consequências assumem uma especial preeminência no final do milênio: a crise ambiental e questão da biodiversidade. Transformada em recurso, a natureza não tem outra lógica senão a de ser explorada até a exaustão. Separada a natureza do homem e da sociedade, não é possível pensar em retroações mútuas. Esta ocultação não permite formular equilíbrios nem limites, e é por isso que a ecologia não se afirma senão por via da crise ambiental. (SANTOS, 2010c p. 189)

A descoberta do selvagem e a descoberta da natureza estiveram intimamente relacionadas por partilharem da condição de exterioridade e inferioridade e de meios similares pelos quais tem sofrido ações de dominação. Não por acaso, hoje, os povos indígenas e tradicionais e natureza aparecem conectados pela “questão da biodiversidade”. Atualmente, mais de 90% da biodiversidade do planeta se encontra nas regiões tropicais e subtropicais da África, Ásia e América do Sul na “posse” dos povos indígenas, tradicionais e camponeses (SANTOS, 2010d) de tal maneira que “cerca de três quartos da população mundial continua a depender de conhecimento médicos tradicionais, xamãs etc. para resolver os seus problemas de saúde (FARSWORTH et al., 1985 apud SANTOS, 2010d, p. 302). Todavia, o reconhecimento do papel singular que esses grupos sociais locais tem representado na conservação da biodiversidade através de suas estratégias de manejo da natureza e dos seus conhecimentos relacionados à alimentação e cura não

[...] tem servido para mudar o paradigma das relações entre conhecimentos ou entre povos. Pelo contrário, o “novo” reconhecimento do Outro transforma-se em mais uma versão do “velho” processo colonial de o transformar em recurso a ser explorado (SANTOS, 2010d, p. 302)⁴³.

⁴³ A colonialidade presente hoje na relação da modernidade com os povos não-modernos e seus conhecimentos é ilustrada pela apropriação das plantas e saberes indígenas, tradicionais, rurais, locais por parte de empresas multinacionais farmacêuticas, alimentares e biotecnológicas sem nenhuma ou mínima contrapartida aos grupos sociais de origem (SANTOS, 2010d) culminando em processos de patentização e mercantilização desenfreada e ilegítima. Uma consequência avassaladora disso é que governos e grandes corporações têm estado no controle de muito do material genético que faz parte do contexto dessas populações (SANTOS, 2010d). Milhares de sementes crioulas foram coletadas no contexto de grupos sociais locais e são armazenadas em centros internacionais de investigação agrícola. Muitas delas são modificadas geneticamente de modo a perder sua capacidade reprodutiva, adaptativa e nutritiva comprometendo a segurança e soberania alimentar dos povos. A transformação dos saberes dessas populações e seus recursos genéticos em “matéria-prima” para a modernidade ocidental por meio de coleta e proteção *ex-situ* tem vindo a ser chamada e entendida, por alguns autores, como “imperialismo ecológico”, “imperialismo verde” e ainda “bio-imperialismo” (CROSBY, 1986; GROVE, 1995; SHIVA, 1996 apud SANTOS, 2010d).

A questão da biodiversidade é bastante elucidativa na demonstração das antinomias do paradigma sociocultural e epistemológico da modernidade ocidental. É paradoxal que a “irracionalidade” e “inferioridade” dos povos não-ocidentais e seus conhecimentos frente ao conhecimento científico ocidental assumam, no século XXI, “uma importância crucial para a resolução de um problema, de repente, considerado decisivo para a sobrevivência da humanidade” (SANTOS, 2010d, p. 302).

Embora essas três grandes descobertas (do Oriente, do selvagem e da natureza) remontem suas origens há tantos séculos, elas “permanecem intactas na sua capacidade para alimentar o modo como o Ocidente vê a si próprio e tudo o que não identifica consigo” (SANTOS, 2010c, p. 190). A “chave” da descoberta imperial esteve e assim permanece estando no não-reconhecimento da diferença, na ausência de dignidade do que se descobre e, conseqüentemente, na imposição da não-existência do que foi descoberto (SANTOS, 2010c). Em síntese, pode-se dizer que a descoberta imperial é uma relação de poder desigual e sustentada por conflitos. É, todavia, dinâmica em relação aos tempos e impactos da relação descoberto-descobridor. Assim, para a substituição da noção de “selvagem e natureza enquanto descobertos” pela noção de “igualdade na diferença”, impõem-se algumas reflexões-chave: Quem tem narrado as descobertas? Porque determinadas narrativas sobre “o que foi descoberto e quem descobriu” se fizeram hegemônicas? Porque foi retirada a dignidade e a possibilidade de existência daqueles que apareceram como descobertos na narrativa dos descobridores ocidentais?

A modernidade a partir do paradigma decolonial⁴⁴

⁴⁴ A expressão “decolonial” pretende marcar uma diferença fundamental em relação ao termo “descolonização” uma vez que, historicamente, este tem indicado a superação do colonialismo. A ideia de “decolonialidade” diz respeito, todavia, à necessidade de transcender a colonialidade, considerada a face obscura da modernidade, que permanece operando, mesmo após o fim dos colonialismos históricos, ainda nos dias de hoje, em um padrão mundial de poder. “Decolonial” e “decolonialidade” são elaborações do Grupo Modernidade/Colonialidade composto nos anos 2000 por intelectuais e militantes – principalmente, mas não exclusivamente – latino-americanos que pretendem inserir a América Latina de uma forma mais radical e posicionada no debate pós-colonial (BALLESTRIN, 2013). Por vezes, o termo “descolonial” aparece como sinônimo do termo “decolonial” devido à tradução do inglês e espanhol para o português. Fez-se a opção neste trabalho pelo termo “decolonial” em referência às reflexões de Walsh (2009) e Ballestrin (2013) sobre o assunto. Ao suprimir o “s”, propõe-se marcar uma distinção em relação ao significado de descolonizar em seu sentido clássico e salienta-se que não se trata de superar o momento colonial pelo contexto pós-colonial, mas provocar um engajamento contínuo em transgredir e insurgir. O “decolonial” implica, portanto, uma luta contínua e uma ferramenta política, epistemológica e social de construção de relações sociais que superem as opressões da geopolítica mundial colonializante.

Durante o século XVIII, esse novo dualismo radical [natureza e cultura] foi amalgamado com as idéias mitificadas de progresso e de um estado de natureza na trajetória humana, os mitos fundacionais da versão eurocentrista da modernidade. Isto deu vazão à peculiar perspectiva histórica dualista/evolucionista. Assim todos os não-europeus puderam ser considerados, de um lado, como pré-europeus e ao mesmo tempo dispostos em certa seqüência histórica e contínua do primitivo ao civilizado, do irracional ao racional, do tradicional ao moderno, do mágico-mítico ao científico. Em outras palavras, do não-europeu/pré-europeu a algo que com o tempo se europeizará ou modernizará (QUIJANO, 2005, p. 118).

A impossibilidade de separação da natureza e da cultura já é conhecida. Desse modo, se modernizar tem a ver com a passagem do estado de natureza para a cultura, nem aqueles que permanecem sendo não-modernos nem os ocidentais modernos nunca foram, de fato, modernos (LATOUR, 1994) já que a passagem de um estado de natureza para um estado de cultura é um contrassenso. Isso não significa que a tentativa de modernizar o Outro, de desnaturalizá-lo ou culturalizá-lo, não tenha tido lastro real. É sobre isso, inclusive, que se tratou o projeto moderno: incluir o Outro em um processo real de violência ontológica e epistêmica, antes mesmo da violência física, a partir de uma cosmovisão incoerente sobre si mesmo. Incoerência ontológica e epistemológica associada a implicações concretas: relações coloniais de poder acompanha de violência. A colonialidade diz respeito, portanto, ao engajamento, e sua instrumentalização, em modernizar o Outro. A colonialidade é o “lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva” (MIGNOLO, 2003, p. 30) e se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser.

Colonialidade do poder

O projeto modernidade-colonialidade, isto é, a globalização em curso que se vive hoje é o resultado de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial (QUIJANO, 2005). A América fundou-se, assim, pela Europa, como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de alcance mundial e, tão logo, como a primeira “id-entidade” da modernidade tendo como um dos eixos fundamentais desse padrão de poder a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça (QUIJANO, 2005). A ideia de raça diz respeito à codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados bem como representa uma construção mental que expressa uma suposta distinção da estrutura biológica que, por sua vez, colocava uns em uma situação natural de inferioridade em relação a outros (QUIJANO, 2005). A ideia de raça, cuja origem e caráter são coloniais, foi assumida pelos conquistadores

como o elemento fundacional das relações de dominação que a conquista exigia, mas provou ser mais duradoura e estável que o próprio colonialismo em cuja matriz foi estabelecida (QUIJANO, 2005). Além, então, de fazer parte da experiência básica da dominação colonial, ela se tornou um elemento constitutivo de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005).

A construção de relações sociais fundadas na ideia de raça, cujo sentido moderno não tem história conhecida antes da América, produziu identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços (QUIJANO, 2005). Além disso, redefiniu outras de modo que “termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem [...] adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial” (QUIJANO, 2005, p. 107, grifo do autor). À medida que se configuravam as novas identidades históricas, construídas sobre a ideia de raça, e as relações de dominação entre elas, estas passaram a ser associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes na nova estrutura global de controle do trabalho justificando, então, o capitalismo mundial que foi, desde o início, colonial/moderno e eurocentrado (QUIJANO, 2005). A constituição da Europa como nova “id-entidade”, a partir da invenção da América, e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização e legitimação dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus impostas pela conquista (QUIJANO, 2005). “Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados” (QUIJANO, 2005, p. 107). Isso significou um processo de “re-identificação histórica”, pois, da Europa, foram atribuídas a uma diversidade de povos novas identidades geoculturais (QUIJANO, 2005).

Não obstante, a incorporação de tão diversas histórias culturais ao mundo inventado pela Europa exprimiu para esse mundo uma configuração cultural e intelectual intersubjetiva (QUIJANO, 2005). No entanto, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa pretendeu concentrar sob sua hegemonia o controle das formas de subjetividade e, em especial, de conhecimento (de produção de conhecimento) (MIGNOLO, 2003; QUIJANO, 2005). À medida que os europeus erguiam uma nova perspectiva temporal da história, situavam os povos colonizados no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a modernização ocidental (QUIJANO, 2005). No tempo, as culturas não-ocidentais estavam no passado, isto é, eram anteriores; no espaço, eram inferiores (QUIJANO, 2005). Dessa forma, conforme

a Europa Ocidental se concebia no centro do moderno sistema-mundo, desenvolvia-se nos europeus

[...] um traço comum a todos os dominadores coloniais e imperiais da história, o *etnocentrismo*. Mas no caso europeu esse traço tinha um fundamento e uma justificação peculiar: a classificação racial da população do mundo depois da América. A associação entre ambos os fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentirem-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, *naturalmente* superiores (QUIJANO, 2005, p. 111, grifo do autor).

Nesse sentido, a modernidade e a racionalidade moderna foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus cujas relações intersubjetivas entre a Europa Ocidental e o restante do mundo foram codificadas num jogo de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno (QUIJANO, 2005). Essa perspectiva binária e dualista de conhecimento impôs-se hegemonicamente sobre o mundo transformando em universal aquilo que, pela expansão imperial/colonial, era – pretendia-se – apenas global (MIGNOLO, 2008; QUIJANO, 2005). Assim, o eurocentrismo enquanto versão eurocêntrica da modernidade sustentou-a pelos mitos fundacionais a) da ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na cultura (Europa) e b) do sentido conferido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder (colonial) (QUIJANO, 2005).

Foi o fato de os europeus se imaginarem como a culminação de uma trajetória civilizatória, desde um estado de natureza, que os conduziu a pensarem-se como os modernos da história da humanidade. Consequentemente, à medida que atribuem aos Outros categorias, por natureza, inferiores e anteriores, os europeus imaginaram serem os portadores exclusivos de tal modernidade, seus exclusivos criadores e protagonistas (QUIJANO, 2005). Obviamente, o etnocentrismo não é um traço inovador e exclusivo dos europeus; o fato extraordinário promovido por eles foi o de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder (QUIJANO, 2005). Todavia, ainda que os efeitos da modernidade sejam absolutamente concretos, a patente europeia da modernidade, ou seja, a modernidade como reivindicada pelos europeus modernos, nunca existiu (LATOUR, 1994; QUIJANO, 2005).

Portanto, seja o que for a mentira contida no termo modernidade, hoje envolve o conjunto da população mundial e toda sua história dos últimos 500 anos, e todos os mundos ou ex-mundos articulados no padrão global de poder, e cada um de seus segmentos diferenciados ou diferenciáveis, pois se constituiu junto com, como parte da

redefinição ou reconstituição histórica de cada um deles por sua incorporação ao novo e comum padrão de poder mundial. Não se trata de mudanças dentro do mundo conhecido, que não alteram senão alguns de seus traços. *Trata-se da mudança do mundo como tal*. Este é, sem dúvida, o elemento básico da nova subjetividade: *a percepção da mudança histórica*. É esse elemento o que desencadeia o processo de constituição de uma nova perspectiva sobre o tempo e sobre a história. A percepção da mudança leva à idéia do futuro, já que é o único território do tempo no qual podem ocorrer as mudanças (QUIJANO, 2005, p. 113, grifo do autor).

Do mito fundacional na versão eurocêntrica da modernidade – a ideia de um estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório cuja culminação é a civilização ocidental – se origina a perspectiva evolucionista eurocêntrica de movimento e de mudança unilinear e unidirecional da história humana⁴⁵. No entanto, a história é muito distinta da versão moderna da história. No momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América encontraram um grande número de diferentes povos com suas próprias histórias, linguagens, memórias e identidades (QUIJANO, 2005). Apesar de terem sido reduzidos a uma única identidade racial, colonial e negativa – índios e negros – e terem sido despojados de suas próprias e singulares identidades históricas bem como de seu lugar na história da produção cultural da humanidade, constituem, também, a história da modernidade (QUIJANO, 2005). América e Europa produziram-se historicamente, mutuamente, como duas das novas identidades geoculturais do mundo moderno (QUIJANO, 2005). A modernidade só pode ser entendida, assim, como modernidade-colonialidade em suas várias histórias locais simultâneas aos colonialismos modernos e às modernidades coloniais e não apenas como uma história mundial, universal e abstrata (MIGNOLO, 2003).

Contudo, os europeus persuadiram-se a si mesmos, quando do advento iluminista, de que de algum modo tinham autoproduzido a si mesmos como civilização, à margem da história iniciada com a América enquanto culminação de uma linha independente e unidirecional que começava com a Grécia enquanto única fonte original (QUIJANO, 2005). Portanto, a modernidade que se constrói sobre a separação natureza-cultura e tradicional-moderno, sobre a universalização ontológica do naturalismo e sobre a categorização do Outro em negação a si mesmo esteve diretamente vinculada a a) uma articulação peculiar entre dualismo e evolucionismo unidirecional, b) à naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por

⁴⁵ A associação dessa perspectiva com a classificação racial das populações do mundo produziu um casamento entre evolucionismo e dualismo que se torna justificativa e expressão do etnocentrismo ocidental (QUIJANO, 2005).

meio de uma codificação racista e à c) distorcida realocação temporal de todas essas diferenças (QUIJANO, 2005).

Entende-se, dessa forma, que o termo populações tradicionais, assim como índios e negros, é mais uma identidade geocultural imputada, no contexto da modernidade-colonialidade, a uma diversidade de povos e comunidades reduzidos a uma categoria que expressa um ponto de partida dual, evolucionista e etnocêntrico. A definição de populações tradicionais, já no século XX, demonstra como os critérios epistemológicos e a cosmopolítica moderna continua, notavelmente, marcada pela colonialidade do poder, do saber e do ser.

Colonialidade do poder na apropriação da Natureza

Devastamos metade de nosso país pensando que era preciso deixar a natureza para entrar na história; mas eis que esta última, com sua costumeira predileção pela ironia, exige-nos agora como passaporte justamente a natureza. Depois de séculos de hesitação entre o orgulho e a vergonha, a incúria e a rapina, é preciso que o país acerte suas contas com o próprio imaginário, trocando a ambivalência pela dialética – por uma nova dialética da natureza⁴⁶.

O conceito de colonialidade revelou muitas faces e múltiplas dimensões de si mesmo. Sugerido por Mignolo (2010, p. 12 apud BALLESTRIN, 2013), a matriz colonial do poder pode ser entendida como “uma estrutura complexa de níveis entrelaçados” que se manifesta no controle da autoridade, do gênero e sexualidade, da subjetividade e do conhecimento, da economia, da natureza e dos recursos naturais. Desse modo, a natureza, enquanto descoberta imperial, se mostrou como um Outro desconhecido que deveria ser conhecido para ser dominado para que, assim, fosse assegurada a existência e realidade daqueles do outro lado da Alteridade, isto é, aqueles do lado da civilização.

Como visto, desde o dualismo cartesiano, a noção de natureza, enquanto corpo e/ou matéria, esteve vinculada a uma dimensão do mundo a ser subjugada e dominada. Essa perspectiva culmina em uma das ideias/imagens mais características da modernidade-colonialidade: a de que a exploração da natureza não requer justificção alguma e sua expressão faz parte de uma ética produtiva naturalmente aceita como coerente, adequada e esperada no contexto do progresso, do avanço civilizatório e do crescimento econômico infinito. O antagonismo entre, de um lado,

⁴⁶ Fragmento extraído do texto-base (A hora e a vez da antropologia) do discurso de Viveiros de Castro no contexto de sua premiação pelo Prêmio Érico Vanucci Mendes 2004. Link de acesso: http://www.sbpnet.org.br/livro/56ra/banco_conf_simp/textos/EduardoCastro.htm. Acesso em: 18/10/2017.

natureza, corpo e matéria e, de outro lado, espírito, alma, razão e consciência é o mote de uma mistificação metafísica não apenas das relações humanas entre europeus e não-europeus no contexto da conquista, mas também das relações humanas com o resto do universo cuja participação dos grupos privilegiados e dominantes da espécie humana

[...] têm levado a espécie a impor sua hegemonia de exploração sobre as demais espécies animais e uma conduta predatória sobre os demais elementos existentes neste planeta. E, sobre essa base, o Capitalismo Colonial/Global pratica uma conduta cada vez mais feroz e predatória, que termina colocando em risco não somente a sobrevivência da espécie inteira no planeta, senão a continuidade e a reprodução das condições de vida, de toda vida, na terra. Sobre sua imposição, hoje estamos matando-nos entre nós e destruindo nosso lar comum (QUIJANO, 2010, p. 52).

Nesse sentido, a crise ecológica (marcada pelas crises climática e hídrica, erosão genética, desregulação dos serviços ecossistêmicos etc.) “longe de ser um fenômeno ‘natural’, que ocorre em algo que chamamos ‘natureza’ e separado de nós [...] é o resultado da exacerbação daquela desorientação global da espécie sobre a terra” (QUIJANO, 2010, p. 53). Esta desorientação evidencia-se como fruto dos Grandes Divisores da modernidade (LATOUR, 1994) refletida na e reproduzida pela tendência predatória e autodestrutiva da lógica econômica moderna enquanto uma das formas mais dramáticas da colonialidade do poder (QUIJANO, 2010).

Nesse sentido, a inserção de territórios indígenas e tradicionais nos circuitos de acumulação do capital no contexto da modernidade-colonialidade – como tem sido feito nas Américas desde a conquista europeia até hoje – é a expressão de uma das lógicas da colonialidade do poder: a da colonialidade na apropriação (expropriação) da natureza enquanto expressão. A colonialidade do poder na apropriação da natureza é concretizada nas formas econômico-instrumentais modernas de se apreender e de se relacionar – lê-se, explorar – a natureza; e nos processos de expropriação territorial que sustentam a lógica prevalecente da acumulação capitalista e mantém em funcionamento o sistema-mundo colonial-moderno (ASSIS, 2014).

A própria noção de recursos naturais manifesta a dimensão colonial do poder na apropriação da natureza. A natureza, no contexto da modernidade-colonialidade, tem um caráter a) monossêmico na forma de recurso natural e natureza útil; b) monovalente em sua expressão como meio de produção e valor comercial; c) unidimensional na forma de bem material, componente biofísico e meio de estudo; d) instrumental enquanto objeto de exploração e natureza fragmentada; e e) demente enquanto objeto inanimado e sem agência (BARRERA-BASSOLS, 2013). Não obstante, no contexto das sabedorias locais e conhecimentos tradicionais, a natureza

tem caráter a) polissêmico enquanto terra, território, mundo, natureza contextualizada; b) multivalente na forma de doadora de vida, meio de subsistência, referência simbólica primordial e valor incomensurável; c) multidimensional enquanto bem material, bem espiritual, meio de sustentação e guia; d) orgânico na dimensão de ente com vida que estabelece relações de conexão e reciprocidade; e e) inteligente já que é considerada como sujeito com agência, consciência e intencionalidade (BARRERA-BASSOLS, 2013). Entende-se, então, que a modernidade e a retórica desenvolvimentista e os conhecimentos e modos de vida locais, tradicionais e indígenas são campos epistêmicos em disputa (BARRERA-BASSOLS, 2013).

Em vista disso, a colonialidade do poder na apropriação da natureza retrata a expressão elementar do *ego conquiro* e padrão colonial de poder estampados a) na existência de formas hegemônicas obstinadas de se conceber e extrair recursos naturais considerando-os como mercadorias e b) na perpetuação e justificação de formas assimétricas de poder no tocante à apropriação dos territórios (ASSIS, 2014).

Se, no colonialismo histórico, a rapina dos recursos naturais se legitimava pela força e supremacia político-militar do Estado colonizador, no contexto de colonialidade na apropriação da natureza, há outros mecanismos de poder que promovem a aceitabilidade da exploração territorial, dentre os quais se destacam: consideração, como vantagem comparativa no mercado mundial, a extração de riquezas naturais; discurso da disponibilidade de terras vazias, degradadas e inexploradas; necessidade de tornar o território economicamente produtivo; criação da ideia-força de que o progresso e o crescimento econômico se atrelam à extração de riquezas naturais; conciliação e harmonia entre exploração capitalista da natureza e preservação ambiental; e integração dos produtos primários à economia global como forma de pavimentar o caminho para era moderna (ASSIS, 2014, p. 616).

A natureza, desde a Constituição moderna e/ou conquista da América, é objeto de um “padrão de poder com traços colonialistas, que continuamente se revigora, se modifica e se reatualiza” (ASSIS, 2014, p. 617) buscando manter uma relação de dominação e exploração dos territórios e dos povos e saberes a eles vinculados. Revelar a colonialidade do poder na apropriação da natureza faz parte, portanto, de um “projeto de descolonização simbólica e material que indaga as formas hegemônicas de usurpação das riquezas territorializadas que, por sua vez, sustentou e segue sustentando a continuidade da modernidade ocidental” (ASSIS, 2014, p. 617).

Vê-se, dessa forma, que a ideia de natureza protagonizada pelo imaginário nacional e presente ao redor do mundo revela um paradoxo. Ora é entendida como um entrave ao desenvolvimento das expectativas urbano-industriais, ora é vista como a própria alavanca para o desenvolvimento econômico enquanto fonte de recursos naturais. Ademais, se no chavão natureza forem incluídos os povos indígenas e

populações tradicionais esse paradoxo resiste e se reforça. Aqueles que, junto aos ecossistemas, foram entraves ao desenvolvimento aparecem agora como manancial de recursos e conhecimentos necessários para salvaguardar não apenas os ecossistemas, tampouco apenas o desenvolvimento, mas a própria sobrevivência da humanidade no planeta.

Essa noção ambígua de natureza fez parte do projeto moderno de civilização propagado pelos colonialismos internos nos estados-nações independentes e pelo antropocentrismo engendrado no projeto da modernidade que sustentou a universalidade do pensamento ocidental e tornou-se um local globalizador ao impor-se sobre as culturas locais negando a diversidade epistêmica a outras formas de se conceber – o que para os ocidentais é – a natureza. Como se vê, esse modelo de sociedade moderna, propagado pelo globo em decorrência das práticas do colonialismo histórico e, agora, da colonialidade do poder global (QUIJANO, 2005), vem gerando evidentes e cada vez mais perigosos problemas ecológicos como a destruição sistemática de ecossistemas e a contínua erosão genética. A colonialidade do poder na apropriação da natureza demonstra que tais problemas não são consequências exclusivas de modos de produção tanto no que se refere ao capitalismo como também ao socialismo real já que ambos, apesar das suas muitas diferenças, partilham da mesma visão moderna fragmentada no que diz respeito à relação natureza-cultura e tradicional-moderno. Ambos têm critérios de desenvolvimento mensurados especialmente pelo campo da economia e da tecnologia.

Os efeitos da colonialidade do poder na apropriação da natureza evidenciam, ademais, que sua degradação está e esteve desde sempre combinada ao intento de extermínio de culturas (lê-se, ontologias, cosmologias e sistemas de conhecimento), línguas e saberes da Alteridade. A construção de empreendimentos de alto impacto socioambiental, como hidrelétricas, mineradoras, latifúndios agrícolas e para pecuária, a partir da expulsão das populações locais de seus territórios tradicionais, revela a indissociabilidade das injustiças sociais históricas e das injustiças ecológicas e, antes ainda, a inadequação e impraticabilidade da dicotomia entre cultura e natureza e entre política (economia) e ciência. A colonialidade do poder, enquanto operacionalização da cosmovisão moderna, tem desastrosos efeitos não específica ou exclusivamente à biodiversidade ou à sociodiversidade. Trata-se, ao contrário, de ameaças à sociobiodiversidade ou de injustiças socioecológicas que a noção de modos de produção, e mesmo a transição entre eles, por si só, não conseguem resolver.

Colonialidade do saber

Con la noción de colonialidad del saber se pretende resaltar la dimensión epistémica de la colonialidad del poder; se refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de 'conocimiento occidental' asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 136).

Enquanto a colonialidade do poder se refere à inter-relação entre as formas modernas de exploração e dominação e ao processo ocidental de expansão colonial que se perpetuam mesmo após o fim do colonialismo, a colonialidade do saber se relaciona com a dimensão cognitiva e epistemológica da colonialidade e suas formas de reprodução de regimes de pensamento e produção de conhecimento (MIGNOLO, 2003; RESTREPO e ROJAS, 2010). Apesar de o privilégio epistêmico dos brancos ter sido “consagrado e normalizado com a colonização das Américas no final do século XV” (GROSFOGUEL, 2007, p. 32), não é difícil perceber que, ainda hoje, o racismo epistêmico desconsidera os conhecimentos não-ocidentais classificando-os como inferiores aos conhecimentos ocidentais. Em todas as disciplinas acadêmicas há, por exemplo, o privilégio comumente aceito de teorias ocidentais, sobretudo, daquelas advindas de homens europeus e/ou euro-norte-americanos (GROSFOGUEL, 2007).

A colonialidade do saber foi marcada, inicialmente, pela renomeação do mundo a partir da cosmologia cristã caracterizando não apenas os sujeitos não-cristãos/não-europeus como desprovidos de alma e razão, mas também, consequentemente, seus conhecimentos e saberes como resultados de forças demoníacas (QUIJANO, 2005; MALDONADO-TORRES, 2007). Isso porque foi assumido pelos europeus que somente pela

[...] tradição greco-romana, passando pelo renascimento, o iluminismo e as ciências ocidentais, é que se pode atingir a “verdade” e “universalidade” inferiorizando todas as tradições “outras” (que no século XVI foram caracterizadas como “bárbaras”, convertidas no século XIX em “primitivas”, no século XX em “subdesenvolvidas” e no início do século XXI em “antidemocráticas”) (GROSFOGUEL, 2007, p. 33).

Tomando por referência o papel central da ideia de raça na colonialidade do poder, a colonialidade do saber pode ser entendida, propriamente, como racismo epistêmico (GROSFOGUEL, 2007). Apesar de o racismo em nível social, político e econômico seja significativamente mais reconhecido e visível que o racismo epistemológico, isso não quer dizer que este não exista. Não por acaso, inclusive, o racismo epistêmico é um dos racismos mais invisibilizados na modernidade-

colonialidade (GROSFOGUEL, 2007). À medida que se constrange as cosmologias e sistemas de conhecimento dos povos, retira-se deles a possibilidade de reivindicar uma ação no mundo orientada por suas próprias cosmovisões. Assim, torna-se possível e viável a incorporação da perspectiva moderna como orientadora universal de sujeitos e comunidades.

Além do fato de a razão colonial ocidental afirmar-se como identidade superior ao arquitetar construtos inferiores (raciais, identitários, epistêmicos e cosmológicos) para categorizar os saberes outros, ela os impediu de fazerem parte do “real” (MIGNOLO, 2003). Além de desprivilegiadas, as línguas e epistemologias nativas foram consideradas, então, insuficientes, inadequadas e indignas de existência. A colonialidade do saber, nesse sentido, é entendida como fundamento imprescindível da própria epistemologia do moderno. Desse modo, a nossa acomodada aceitação de teorias produzidas em lugares geo-históricos e por línguas supostamente superiores cujo valor universal é incontestável, enquanto que as teorias produzidas a partir de línguas e histórias locais subalternizadas são olhadas com desconfiança e reserva (MIGNOLO, 2003), é apenas um dentre tantos outros efeitos da colonialidade do saber.

Nesse sentido, o porquê de algumas abordagens teóricas e sistemas de conhecimento ter um alcance maior do que outros está relacionado a uma diferença colonial⁴⁷ que configura historicamente uma “geopolítica do conhecimento” (MIGNOLO, 2003) em que produzir conhecimentos e soluções para os problemas que se apresentam parece ser privilégio de poucos indivíduos “iluminados” que estão situados em determinados lugares geohistóricos. Isso porque, devido à formação do sistema moderno/colonial, as localizações geohistóricas estiveram e estão em estreita relação com as localizações epistemológicas e geografias literárias no que diz respeito à filosofia, literatura, religião e ciência (MIGNOLO, 2003). Assim, a essencialização da relação entre língua, conhecimento, cultura e território não diz respeito a uma equação apenas e fundamentalmente ontológica, mas histórica e construída ao longo dos

⁴⁷ Para Mignolo (2013), o entendimento da diferença colonial é fundamental para a compreensão do projeto modernidade/colonialidade. “Na “/” [barra] que une e separa modernidade e colonialidade, cria-se e estabelece-se a diferença colonial. Não a diferença cultural, mas a transformação da diferença cultural em valores e hierarquias: raciais e patriarcais, por um lado, e geopolíticas, pelo outro. Noções como “Novo Mundo”, “Terceiro Mundo”, “Países Emergentes” não são distinções ontológicas, ou seja, provêm de regiões do mundo e de pessoas. São classificações epistêmicas, e quem classifica controla o conhecimento. A diferença colonial é uma estratégia fundamental, antes e agora, para rebaixar populações e regiões do mundo. Como transforma diferenças em valores, dessa maneira, pela diferença colonial, a América Latina não é apenas diferente da Europa [...] é uma zona inferior do mundo” (MIGNOLO, 2013, p. 24).

colonialismos modernos (MIGNOLO, 2003). A partir, portanto, da imbricada relação entre colonialidade e epistemologia, vê-se que as relações de hierarquização, subordinação, subalternização, supressão e silenciamento de determinadas línguas e sistemas de conhecimento fazem parte de configurações históricas do sistema-mundo colonial/moderno fundamentado na colonialidade do poder e na diferença colonial (MIGNOLO, 2003).

O ocidentalismo, nesse sentido, é apenas uma das faces – a mais visível – do saber no mundo moderno ao passo que os saberes subalternos são o seu outro lado, isto é, a face co-constituente da modernidade (MIGNOLO, 2003). Não obstante, no momento atual em que se aprofunda a crise da modernidade e, portanto, do ocidentalismo enquanto horizonte epistêmico hegemônico, emerge uma “razão subalterna” a partir das margens do Ocidente apontando para um “pensamento liminar” que torna visível a colonialidade e a diferença colonial (MIGNOLO, 2003). Insurgem, nesse sentido, novos *locus* de enunciação, uma “gnose liminar” que é expressão de uma razão não-moderna (MIGNOLO, 2003) reivindicando o direito de existência, afirmação e intervenção no real de saberes historicamente subalternizados. Esse “pensamento liminar” ou “pensamento de fronteira” implica, portanto, na redistribuição geopolítica da produção do conhecimento até então pautada na colonização epistêmica e na subalternização das formas de saberes que não estiveram pautadas nos cânones da ciência ocidental (MIGNOLO, 2003). Por ser construído nas fronteiras da diferença colonial, funciona como uma máquina para descolonização intelectual e, portanto, para a descolonização do poder e do ser (MIGNOLO, 2003).

Pouco nos vale a ciência social que conhecemos, limitada aos cânones da epistemologia ocidental, diante das conclusões de que a 1) experiência social do mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosofia social confere credibilidade, 2) que esta riqueza e abundância social estão sendo desperdiçadas e 3) que para combater esse desperdício da experiência humana é preciso tornar visível a diversidade de experiências do mundo e lhes conferir credibilidade (SANTOS, 2010a)⁴⁸. A proposta de uma racionalidade que vá além dos

⁴⁸ No artigo *América Latina e o giro decolonial*, Boaventura de Souza Santos aparece em um quadro cujo objetivo é apresentar o perfil dos membros do Grupo Colonialidade/Modernidade (BALLESTRIN, 2013). O Grupo M/C, a partir do revelamento da colonialidade subsumida na modernidade, tem se engajado na renovação das ciências sociais latino-americanas do século XXI (BALLESTRIN, 2013). O paradigma decolonial surge, então, de uma lapidação das reflexões que o Grupo M/C estava desenvolvendo e insere, mais precisamente, a decolonialidade como o aspecto central das reflexões que integram os debates do grupo. Há, todavia, controvérsias sobre o fato de Santos pertencer ou não ao grupo. Isso se deve, em alguma medida, pelo fato dos integrantes do grupo, em sua esmagadora maioria, serem latino-

efeitos de ocultação e descrédito promovidos pela ciência moderna é, assim, tão necessária quanto sensata.

Ao modelo de racionalidade que oculta e descredibiliza a diversidade social do mundo, Santos (2010a) chamou de “razão indolente”. A indolência da razão assume quatro formas diferentes: a “razão impotente” que entende que nada pode fazer em relação a uma necessidade tomada como exterior a ela própria, como algo que não lhe diz respeito; a “razão arrogante” que se imagina livre da necessidade de demonstrar o que sustenta e porque deve ser sustentada a sua liberdade e hegemonia; a “razão metonímica” que reivindica para si a totalidade do mundo (mesmo sendo apenas parte), isto é, reivindica para si o título da mais bem acabada forma de racionalidade e, por isso, se relaciona com formas de conhecimento outras apenas como “recursos”; e a “razão proléptica” que, por julgar que sabe tudo sobre o futuro, não se dispõe a pensa-lo e concebe-lo para além de um caminho linear, automático e infinito a partir do presente (SANTOS, 2010a).

Os campos empíricos para o desenrolar da razão indolente têm sido os do conhecimento hegemônico produzido no Ocidente, da consolidação do Estado Liberal, das revoluções industriais e desenvolvimento do capitalismo e das formas oficiais e não-oficiais de colonialismos e imperialismos (SANTOS, 2010a). A existência e permanência da razão indolente no mundo enquanto racionalidade hegemônica se explica pela sua resistência à mudança, transformando interesses hegemônicos em conhecimentos verdadeiros (SANTOS, 2010a). Diante disso, desafiar a razão indolente é fundamental para que, com a transformação da razão que preside os conhecimentos e sua estruturação, haja um campo aberto de possibilidades para a decolonialidade do poder, do saber e do ser.

Enquanto crítica da razão indolente, na sua face metonímica, Santos (2010a) propõe uma “sociologia das ausências” que desnuda cinco formas de produção de não-existência e, posteriormente, cinco “ecologias” para a sua superação. Em crítica à face proléptica da razão indolente, Santos (2010a) elabora uma “sociologia das emergências”. Para a conectividade entre a sociologia das ausências e a sociologia das emergências, é proposto o “trabalho de tradução” (SANTOS, 2010a). Para tanto, são tomados como pontos de partida os fatos de que 1) a compreensão do mundo excede significativamente a compreensão ocidental do mundo demonstrando a parcialidade e a inadequação de suas formas de representação; e de que 2) a

americanos. Não obstante, neste trabalho, as reflexões de Santos aparecem no mesmo contexto da crítica à modernidade na perspectiva do paradigma decolonial já que se entende que elas trazem um sentido aproximado e complementar a este.

compreensão ocidental do mundo e suas estratégias para criar e legitimar o poder social perpassam, necessariamente, pelas noções de tempo e temporalidade que se manifestam, no contexto da modernidade, na “contração do presente” e “expansão do futuro” (SANTOS, 2010a).

A contração do presente, ocasionada por uma peculiar concepção de totalidade, consiste em transformar o presente num instante fugidio, entrincheirado entre o passado e o futuro. Do mesmo modo, a concepção linear do tempo e a planificação da história permitiram expandir o futuro indefinidamente. Quanto mais amplo o futuro, mais radiosas são as expectativas confrontadas com as experiências do presente (SANTOS, 2010a, p. 85).

Então, uma racionalidade alternativa à razão indolente deve, ao contrário, “expandir o presente” e “contrair o futuro” de modo a criar um espaço-tempo adequado para conceber, reconhecer e valorizar a inesgotável experiência social do mundo evitando o absurdo desperdício da experiência (SANTOS, 2010a), os epistemicídios e o, conseqüente, memoricídio biocultural (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Para a expansão do presente, é proposta uma sociologia das ausências que revela que muito do que existe tem sido produzido como não-existente. Ela preconiza a transformação de ausências em presenças, conferindo visibilidade aos fragmentos de experiência não socializados pela totalidade metonímica (SANTOS, 2010a). Para a contração do futuro, Santos (2010a) sugere uma sociologia das emergências que substitua o futuro segundo o tempo linear por um futuro plural concreto. Ademais, em vez de uma teoria geral incapaz de explicar a abundante diversidade do mundo, Santos (2010a, p. 95) propõe o trabalho de tradução, isto é, “um procedimento capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis sem destruir suas identidades”.

A razão metonímica cria uma série de dicotomias à medida que reivindica apenas para si a dimensão de totalidade, se transformando no termo de referências para outras totalidades concebidas apenas como partes (SANTOS, 2010a). Disso decorrem duas principais conseqüências: 1) embora seja apenas uma das lógicas possíveis de racionalidade, ela se torna exaustiva e pretensamente exclusiva e completa; 2) as supostas partes (particularidades) do todo não podem ser pensadas fora da sua relação com a totalidade hegemônica de modo a terem negadas as suas vidas próprias e as suas próprias totalidades (SANTOS, 2010a). Assim, à medida que o Sul só se torna compreensível a partir do Norte, o tradicional a partir do moderno, a natureza a partir da cultura etc., a razão metonímica produz uma compreensão limitada do mundo e de si própria (SANTOS, 2010a) centrando em si mesmo o centro de inteligibilidade do mundo. O reflexo direto disso está na redução da multiplicidade de mundos e de temporalidades ao mundo terreno e ao tempo linear através dos

ideais e práticas de secularização, laicização, desenvolvimento, progresso, revolução etc. (SANTOS, 2010a).

À medida que impõe sua primazia sobre racionalidades outras consideradas partes de seu todo, a razão metonímica o faz para porque tem de ignorar o que não cabe em si mesma e assegurar que nada saia do seu controle. Assim, ela se mostra como uma racionalidade que “é uma força minada por uma fraqueza que, no entanto, é, paradoxalmente, a razão de sua força a no mundo” (SANTOS, 2010a, p. 99). Insegura de suas razões de ser, ela impõe-se menos pela razão de seus fundamentos, mas, mais pela eficácia de sua imposição (SANTOS, 2010a). Consequentemente, a transformação do mundo condicionada pela razão metonímica, isto é, por uma visão parcial e limitada que se pretende universal e a mais adequada, tem levado o mundo a sucessivas ondas e eventos de destruição, violência e silenciamento do Outro. O resultado do nosso apego à razão indolente, em sua faceta metonímica, é que, mesmo com uma intenção genuína de transformação do mundo e superação das injustiças sociais e ecológicas que as crises nos apontam, acabamos, da condição de oprimindo, revelando e manifestando no mundo o nosso escondido opressor. Ou seja, preservamos os *locus* privilegiados e apenas nos deslocamos de nossos antigos lugares acreditando que, com isso, estamos promovendo transformações que alteram a ordem do mundo. É preciso, portanto, superar a hierarquia escondida nas assimetrias solapando os fundamentos que sustentam os privilégios de determinados sujeitos e saberes e, principalmente, as posições hierárquicas que os resguardam em situação de privilégio.

O que foi tomado como natureza e tradicional não são apenas partes da totalidade da cultura e do moderno. Eles constituem outras totalidades por si mesmos. Aliás, as coletividades natureza e cultura e tradicionais e modernos, tal como foram elaboradas e tornadas inteligíveis pelos modernos, são mal formadas a partir de narrativas que pouco explicam a natureza dessas coletividades (LATOURETTE, 1994). Elas são fruto da resistência à superação de uma base ontológica pouco elucidativa e que apenas servem para garantir os interesses de alguns poucos modernos. Santos (2010a), no sentido de arranjar a coexistência da totalidade proposta pela razão metonímica com totalidades outras, propõe dois procedimentos: 1) o de proliferar as totalidades e 2) o de demonstrar que toda totalidade é feita de heterogeneidades, de modo que as partes que a compõe tem vida própria fora dela.

O que proponho é um procedimento renegado pela razão metonímica: pensar os termos das dicotomias fora das articulações e relações de poder que os unem, como primeiro passo para os libertar dessas relações, e para revelar outras relações alternativas que têm

estado ofuscadas pelas dicotomias hegemônicas. [...] O aprofundamento da compreensão das relações de poder e a radicalização da luta contra elas passa pela imaginação dos dominados como seres livres da dominação. (SANTOS, 2010a, p. 101).

A monocultura da racionalidade ocidental hegemônica produz não-existências sempre que algo diferente de si é, por ela, desqualificado e tornado invisível, ininteligível ou descartável (SANTOS, 2010a). Santos (2010a) elenca cinco modos de produção de não-existências pela razão indolente. O primeiro deles é a “monocultura do saber e do rigor do saber” que transforma a ciência moderna em critério único de verdade transformando em ignorância tudo que ela não consegue conceber como real (SANTOS, 2010a). O segundo é a “monocultura do tempo linear” que impõe um sentido e direção única para uma história homogênea sob os títulos de progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento econômico e globalização produzindo como não-existente ou atrasado, arcaico e tradicional tudo que é declarado como não-avançado (SANTOS, 2010a). O terceiro é a lógica da classificação social assente na “monocultura da naturalização das diferenças” distribuindo as populações humanas em categorias que naturalizam hierarquias de modo que a não-existência assume a forma de uma inferioridade insuperável (SANTOS, 2010a). O quarto diz respeito à “lógica da escala dominante” que adota uma escala como primordial tornando irrelevante todas as outras. “Na modernidade ocidental, a escala dominante aparece sob duas formas principais: o universal o global” (SANTOS, 2010, p. 104) produzindo como não-existente aquilo que é entendido como particular e local (SANTOS, 2010a). O último modo de produção de não-existência se dá pela lógica produtivista capitalista que faz do crescimento econômico, e de seus critérios de produtividade, o objetivo racional inquestionável produzindo como não-existente tudo que aparece sob a forma do improdutivo (SANTOS, 2010a).

São, assim, cinco as principais formas sociais de não-existência produzidas ou legitimadas pela razão metonímica: o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo. Trata-se de formas sociais de inexistência porque as realidades que elas conformam estão apenas presentes como obstáculos em relação às realidades que contam como importantes, sejam elas realidades científicas, avançadas, superiores, globais ou produtivas. São, pois, partes desqualificadas de totalidades homogêneas que, como tal, apenas confirmam o que existe e como existe. São o que existe sob formas irreversivelmente desqualificadas de existir. (SANTOS, 2010a, p. 104).

A sociologia das ausências, enquanto alternativa epistemológica transgressora em relação à razão metonímica, opera substituindo monoculturas por ecologias: ecologia de saberes, ecologia das temporalidades, ecologia dos reconhecimentos,

ecologia das trans-escalas e ecologia das produtividades⁴⁹ (SANTOS, 2010a). A ecologia de saberes tem como premissa o fato de que a credibilidade contextual deve ser considerada suficiente para que um saber seja legitimado quando do encontro com outros saberes. Quaisquer saberes, a partir dessa premissa, devem ser considerados epistemologicamente legítimos, portanto, frente ao saber científico (SANTOS, 2010a).

A ideia central da sociologia das ausências neste domínio é que não há ignorância em geral nem saber em geral. Toda ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber a superação de uma ignorância particular [...]. Numa ecologia de saberes, a ignorância não é necessariamente um estadio inicial ou um ponto de partida. Poderá ser o resultado do esquecimento ou da desaprendizagem implícitos num processo de aprendizagem recíproca através do qual se atinge a interdependência. [...] A ignorância é apenas uma forma de desqualificação quando o que está a ser aprendido é mais valioso do eu o que se está a esquecer. A utopia do interconhecimento consiste em apreender novos e estranhos saberes sem necessariamente ter de esquecer os anteriores e próprios. É esta a ideia de prudência que subjaz à ecologia de saberes (SANTOS, 2010a, p. 106).

Portanto, todas as relações entre seres humanos e entre estes e a natureza envolvem mais de uma forma de saber, e assim, mais de uma forma de ignorância. Nesse sentido, a ignorância considerada verdadeiramente desqualificante produzida pela ausência do conhecimento científico epistemologicamente hegemônico e coerentemente adaptado à sociedade moderna é apenas uma dentre tantas outras formas de ignorâncias (SANTOS, 2010a). O efeito perigoso e perverso de tomar algumas ignorâncias como piores do outras é que o estatuto privilegiado concedido à ciência moderna e às práticas sustentadas por ela fazem com que suas intervenções na realidade sejam inquestionáveis. Assim, mesmos as crises e catástrofes que produzem são aceitas como um custo social inevitável que poderá ser tranquilamente

⁴⁹ Neste capítulo tratar-se-á, mais especificamente, da ecologia de saberes; no próximo capítulo, da ecologia de temporalidades. Mas, a título de esclarecimento, apresenta-se uma noção geral da ecologia dos reconhecimentos, das trans-escalas e das produtividades. A ecologia dos reconhecimentos confronta-se diretamente com a colonialidade que produz não-reconhecimentos de sujeitos e suas práticas de conhecimento e de intervenção no real de modo a buscar uma nova articulação entre os princípios da igualdade e da diferença. O efeito da ecologia dos reconhecimentos seria as “diferenças iguais”, isto é, uma ecologia de diferenças feita de reconhecimentos recíprocos criando, assim, novas possibilidades de inteligibilidade recíproca (SANTOS, 2010a). A ecologia das trans-escalas confronta o universalismo abstrato e a noção de escala global demonstrando que, para além das convergências, o mundo diverge (SANTOS, 2010a). Têm-se diversos movimentos sociais na luta contra a opressão e a colonialidade do poder, do saber e do ser como fruto dessa divergência presente na complexidade do mundo. Para todo movimento que se pretende universal, há, em outro sentido, movimentos locais e mesmo movimentos globais contra-hegemônicos. Além da globalização, há processos de localização. Além da globalização hegemônica há, portanto, uma globalização contra-hegemônica (SANTOS, 2010a). Por fim, tem-se a ecologia das produtividades que consiste na superação da ortodoxia produtivista capitalista que ocultou e/ou descredibilizou sistemas outros de produção (SANTOS, 2010a) tornando-os, agora, visíveis e credíveis quanto a suas competências enquanto meios e garantias para a sobrevivência integral das comunidades humanas.

superado pelo desenvolvimento dessa mesma prática de saber à medida que ela progride, isto é, se desenvolve com o avanço tecnológico dessa mesma epistemologia (SANTOS, 2010a).

Vê-se, assim, que há limites intrínsecos sobre o tipo de intervenção no real que o conhecimento científico pode prover (SANTOS, 2010a). Por isso, a luta por uma justiça social deve ter como pressuposto também uma justiça cognitiva que vá além da simples e ineficaz distribuição equitativa do conhecimento científico (SANTOS, 2010a). Mais importante do que a sua distribuição justa é a superação da sua hegemonia como a única alternativa credível de conhecimento. Uma justiça cognitiva deve tratar-se, portanto, de promover a interdependência entre saberes científicos, produzidos no contexto da modernidade, e saberes não-científicos que tem outras bases epistemológicas e outros diversos critérios de rigor sobre o que deve ser considerado um conhecimento válido (SANTOS, 2010a). Dessa forma, o princípio da incompletude de todos os saberes é condição crucial da possibilidade de diálogo e debate epistemológico entre saberes.

O que cada saber contribui para este diálogo é o modo como orienta uma dada prática na superação de uma dada ignorância. O confronto e o diálogo entre saberes é um confronto e um diálogo entre processos distintos através dos quais práticas diferentemente ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias (SANTOS, 2010a, p. 107).

Considerando que todos os saberes têm limites internos que dizem respeito às restrições nos tipos de intervenção que tornam possível no mundo e que têm limites externos fruto do reconhecimento das intervenções possíveis a partir de outras formas de conhecimento; uma ecologia de saberes não apenas deve fazer um uso contra-hegemônico da ciência moderna como, reconhecendo seus limites externos, se propor ao reconhecimento e diálogo com saberes outros (SANTOS, 2010a). A ecologia de saberes consiste, então, em estabelecer igualdade de oportunidades aos diferentes saberes, saber-fazer e os sujeitos em disputas epistêmicas de modo a maximizar a contribuição destes para a construção de outro mundo possível (SANTOS, 2010a).

A ecologia de saberes se engaja na superação das hierarquias universais e abstratas e os poderes naturalizados por elas geradores de marginalizações, silenciamentos, exclusões e encobrimentos de outros conhecimentos (SANTOS, 2010a; 2010b) com vistas a construir um modo verdadeiramente dialógico de engajamento permanente que articula de forma sistêmica, dinâmica e horizontal as estruturas do saber moderno com as estruturas tradicionais de conhecimento. A ecologia de saberes pode, assim, ser entendida como constelações de epistemologias tendo como pressuposto: a inexistência de epistemologias neutras e a constatação de

que as reflexões epistemológicas devem ter lastro nos impactos que produzem nas práticas sociais (SANTOS, 2010b). A ecologia de saberes se destina a revelar que as crises e as catástrofes produzidas pela exclusividade do uso imprudente da ciência moderna merecem muito mais atenção do que a epistemologia científica dominante pretende conceber e divulgar. Por isso, preza o conhecimento não como representação do real, mas a partir de suas competências para a intervenção no mundo que proporciona, ajuda ou impede (SANTOS, 2010b). Para tanto, se comporta de maneira polifônica e prismática exercendo-se pela busca de convergências entre conhecimentos múltiplos enquanto uma luta não ignorante contra a ignorância já que quanto mais plurais são as ignorâncias, menor é seu impacto negativo na vida e na sociedade. Assim, a ecologia de saberes combina epistemologias que convergem à medida que combinam sobriedade, devido à diversidade, na análise dos fatos com a aspiração compartilhada de luta contra a opressão e a desorientação que se assiste no mundo.

Na ecologia de saberes, a intensificação da vontade exercita-se na luta contra a desorientação. Na ecologia de saberes a vontade é guiada por varias bússolas com múltiplas orientações. Não há critérios absolutos nem monopólios de verdade. [...] A existência de múltiplas bussolas faz com que a vigilância epistemológica se converta no mais profundo acto de auto-reflexividade (SANTOS, 2010b, p. 165).

Estabelecidos os processos de dilatação do presente tornando presença o que era ausência, a contração do futuro é obtida através de uma sociologia das emergências que, como o próprio nome diz, faz emergir possibilidades plurais e concretas que se constroem no presente através de uma – desaparecida na modernidade – ética de precaução e de cuidado (SANTOS, 2010a) Com a investigação das opções que cabem no horizonte das possibilidades concretas, a sociologia das emergências procede na superação das crises e frustrações maximizando a atuação das diversas experiências sociais do mundo. À medida que, a partir da diversidade do presente, se amplia o diálogo de saberes, práticas e sujeitos, ampliam-se, conseqüentemente, as diversas possibilidades de futuro em que, em vez de uma determinação progressiva, opera o axioma do cuidado (SANTOS, 2010a). Desse modo, “enquanto na sociologia das ausências, a axiologia do cuidado é exercida em relação às alternativas disponíveis, na sociologia das emergências, é exercida em relação às alternativas possíveis” (SANTOS, 2010a, p. 118).

Diante da tarefa de propor novas formas de pensar a modernidade e os sentidos para a transformação social bem como os processos para se realizar convergências éticas e políticas entre aqueles que lutam pela transformação social, o desafio que se revela diz respeito a como dar conta, epistemologicamente, da

inesgotável diversidade do mundo sem recair a uma teoria geral (SANTOS, 2010a). O “trabalho de tradução”, enquanto um procedimento que cria inteligibilidade recíproca entre a diversidade de experiências disponíveis e possíveis no mundo, é uma alternativa à teoria geral (SANTOS, 2010a). O trabalho de tradução entre saberes e práticas e seus respectivos agentes assume uma hermenêutica diatópica entre duas ou mais naturezas-culturas com vistas a encontrar respostas diferentes para preocupações comuns. Dessa forma, o trabalho de tradução pode esclarecer o que une ou separa os diferentes sujeitos, saberes, práticas e seus movimentos apresentando-lhes os limites de suas articulações (SANTOS, 2010a). A sua premissa fundamental é a de um consenso transcultural que reconheça a impossibilidade de uma teoria geral como via para se evitar recaídas aos procedimentos coloniais (SANTOS, 2010a). As questões que se apresentam a partir daí são: O que traduzir? Entre o que traduzir? Entre quem traduzir? Quem traduz? Quando traduzir? Porque traduzir? Como lidar com a incomensurabilidade entre naturezas-culturas e, mesmo, dentro da mesma natureza-cultura?

É importante levar em conta que cabe a cada sujeito, saber e prática decidir o que deve e com quem devem ser postos em contato de modo a conferir-lhes autodeterminação no encontro (ou confronto) multicultural. O trabalho de tradução deve surgir, assim, entre aqueles que compartilham de experiências e sensações de inconformismo frente à carência que se instaura com as formas de saber incompletas e, também, da motivação de superar as ignorâncias produzidas por uma forma de saber específica (SANTOS, 2010a). Os tempos, ritmos e oportunidades são aspectos que também devem ser levados em conta para salvaguardar aos envolvidos um espaço-tempo coerente quanto à sua disposição em dialogar (SANTOS, 2010a). O trabalho de tradução deve ser, ademais, sempre conduzido pelos representantes dos grupos sociais em questão, isto é, aqueles guardiões dos saberes e práticas a serem partilhados-traduzidos (SANTOS, 2010a). Obviamente, muitos são os desafios apresentados a esse trabalho. O dissenso argumentado presente em um mesmo sistema de conhecimento, as incomensurabilidades que a própria língua e linguagem apresentam, a impronunciabilidade de aspirações silenciadas e os diferentes ritmos entre silêncios e eloquências são apenas alguns deles (SANTOS, 2010a).

O trabalho de tradução, à medida que cria justiça cognitiva a partir da imaginação epistemológica, é um procedimento que pode “dar sentido ao mundo depois de ele ter perdido o sentido e a direcção automáticos que a modernidade ocidental pretendeu conferir-lhe ao planificar a história, a sociedade e a natureza” (SANTOS, 2010a, p. 134). Entende-se que uma sociologia das ausências que dilate o

presente e uma sociologia das emergências que contraia o futuro associadas a um trabalho de tradução entre aqueles verdadeiramente interessados na superação das crises que nos atingem (a todos) é uma possibilidade auspiciosa. Aumentando o campo das experiências, é possível que se avalie melhor as alternativas hoje disponíveis e possíveis para criarmos um novo mundo à medida que, no velho mundo, criativa e dialogicamente intervimos.

A necessidade da tradução reside em que os problemas que o paradigma da modernidade ocidental procurou solucionar continuam por resolver e a sua resolução parece mesmo cada vez mais urgente. Não dispostos, no entanto, das soluções que esse paradigma propôs e é essa, aliás, a razão da crise profunda em que ele se encontra (SANTOS, 2010a, p. 134).

Não obstante, tornar visível a colonialidade do saber bem como des-locar o *locus* de enunciação dos centros do sistema-mundo moderno-colonial para suas margens, para as fronteiras, não tem a ver com a negação ou subjulgação da importância da ciência e das formas de saberes ocidentais hegemônicas (MIGNOLO, 2003). Tampouco se trata de um relativismo cultural e epistêmico (MIGNOLO, 2003) já que o multiculturalismo dele recorrente cairia na já apontada cilada moderna de partir de uma única natureza para diversas culturas quando o que se têm são diversas cosmovisões e sistemas de conhecimento que apreendem e atuam nesse todo naturezas-culturas de formas absolutamente diversas. Pensar as diversas histórias, saberes e epistemes locais como simplesmente resultado de diferenças culturais *lato sensu* não apenas ignora a colonialidade do poder, do saber e do ser como desconsidera as transformações resilientes, a ressignificação de histórias, narrativas, interesses e práticas conduzidas em decorrência da própria diferença colonial. A decolonialidade do saber diz respeito, portanto, a um processo plurilógico e pluritópico que assegura uma maneira de pensar as semelhanças-na-diferença substituindo a ideia de semelhanças-e-diferenças fruto dos discursos coloniais e imperiais (MIGNOLO, 2003). Isso implica não em relativizar, mas em regionalizar as diferentes histórias locais e os diferentes projetos globais (MIGNOLO, 2003). Assim, o pensamento de fronteira enquanto conjunto culturalmente diverso de práticas e conhecimentos/saberes/sabedorias emergindo dos e respondendo aos legados da colonialidade na interseção das histórias locais e dos projetos globais, associados a um trabalho de tradução e disposição dialógica, pode redefinir, hoje, a geopolítica do conhecimento (MIGNOLO, 2003).

Colonialidade do ser

A colonialidade do ser está diretamente relacionada à colonialidade do saber e do poder e diz respeito à dimensão ontológica e da experiência vivida da colonização e seus impactos na percepção de si, linguagem e visão de mundo dos povos colonizados (MALDONADO-TORRES, 2007). A colonialidade do ser responde à necessidade de tornar claros os efeitos da modernidade-colonialidade nas experiências vividas dos sujeitos conectando, portanto, os níveis genético, existencial e histórico uma vez que

[...] aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131)

Maldonado-Torres (2007) desenvolve o conceito de colonialidade do ser recuperando a ideia de Dussel (1993) de que o *ego conquiro* (eu conquistador) foi a proto-história do *ego cogito* cartesiano. É sabido que a mentalidade europeia, partindo da máxima cartesiana *cogito ergo sum* (penso, logo existo)⁵⁰, associara a possibilidade de existência real à capacidade de pensar. Todavia, por detrás do *ego cogito*, que existe quando pensa, estaria omitido o *ego conquiro*, isto é, a subjetividade que surge do *modus operandi* e da atitude do conquistador (MALDONADO-TORRES, 2007). Isso resulta na máxima “conquisto, logo existo” ou “domino, logo existo” Nesse sentido, o pensar enquanto premissa da existência esteve vinculado, desde o *ego cogito*, à atitude de definir, esquadrinhar, comandar, dirigir, reinar, imperar, sujeitar, submeter,

⁵⁰ Com Descartes, a co-presença permanente de razão e corpo (alma e matéria, espírito e natureza) no ser humano se converte numa radical separação. Dessa forma, a razão não diz respeito “[...] somente a uma secularização da ideia de alma no sentido teológico, mas uma mutação de uma nova id-entidade, a razão/sujeito, a única entidade capaz de conhecimento racional em relação à qual o corpo é e não pode ser outra coisa além de objeto de conhecimento. Desse ponto de vista o ser humano é, por excelência, um ser dotado de razão, e esse dom se concebe como localizado exclusivamente na alma. Assim o corpo, por definição incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre razão/sujeito e corpo, as relações entre ambos devem ser vistas unicamente como relações entre a razão/sujeito humana e o corpo/natureza humana, ou entre espírito e natureza. Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o corpo foi fixado como objeto de conhecimento, fora do entorno do sujeito/razão. Sem essa objetivização do corpo como natureza, de sua expulsão do âmbito do espírito, dificilmente teria sido possível tentar a teorização científica do problema da raça. Dessa perspectiva eurocêntrica, certas raças são condenadas como inferiores por não serem sujeitos racionais. São objetos de estudo, corpo em consequência, mais próximos da natureza. Em certo sentido, isto os converte em domináveis e exploráveis. De acordo com o mito do estado de natureza e da cadeia do processo civilizatório que culmina na civilização européia, algumas raças negros (ou africanos), índios, oliváceos, amarelos (ou asiáticos) e nessa sequência estão mais próximas da natureza que os brancos” (QUIJANO, 2005, p. 118).

domar, domesticar etc. objetos de conhecimento que, por sua vez, na relação colonial, adquirira a forma da natureza e do Outro.

Aqueles cujos corpos foram considerados, racialmente, mais próximos à natureza e, por isso, menos capazes de pensar ou mesmo incapazes de raciocinar, tinham, consequentemente, negado o seu direito de ser e de existir. Isso porque, além dos efeitos da imbrincada relação entre *ego cogito* e *ego conquiro*, os critérios modernos para conceber a racionalidade dos povos nativos tinham como centro a presença da alma e da escrita (MIGNOLO, 2003). Diante, então, da suposta ausência de alma (renegada pelos efeitos dos pressupostos cartesianos e do julgo cristão) e de escrita, isto é, algo que fosse entendido como escrita pelos europeus, duvidou-se das capacidades cognitivas dos povos nativos de modo a considera-los como povos sem história objeto daqueles que, por sua vez, deveriam escrever a História (MIGNOLO, 2003).

Sugere-se, então, que o *ego cogito* cartesiano tem uma relação de sentido necessária com a subjetividade conquistadora moderna expressa na noção de *ego conquiro*. A divisão cartesiana entre *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (matéria) que tem como uma de suas expressões máximas a divisão entre mente e corpo “é precedida pela diferença colonial antropológica entre o ego conquistador e o ego conquistado” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 134, tradução nossa). Entende-se, assim, que a certeza do sujeito conquistador na tarefa da descoberta, invenção e conquista precede a certeza cartesiana sobre o eu enquanto substância pensante e, inclusive, prove-lhe uma forma de interpreta-lo (MALDONADO-TORRES, 2007). Nesse sentido, a prática conquistadora e a substância pensante a la Descarte teriam “graus de certeza” parecidos para o sujeito europeu de modo que o *ego conquiro* fornecera o fundamento prático para a articulação do *ego cogito* (MALDONADO-TORRES, 2007).

Si el *ego cogito* fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del *ego conquiro*, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)” (MALDONADO-TORRES, 2003, p. 144).

A colonialidade do ser surge, portanto, da enunciação do descobridor que, a partir da constituição biológica, ontológica e epistêmica-cognitiva da Alteridade em

condição de inferioridade em relação ao seu eu/nós, justifica a colonialidade dos sujeitos subalternizados. É o privilégio dos ocidentais quanto à validade do conhecimento produzido na sua versão de modernidade e a negação das capacidades cognitivas dos sujeitos subalternizados que oferecem a base para a negação ontológica destes (MALDONADO-TORRES, 2003).

En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son”. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad. Las raíces de esto, bien se pueden encontrar en las concepciones europeas sobre la escritura no alfabetizada de indígenas en las Américas (MALDONADO-TORRES, 2003, p. 145).

A dúvida a respeito da humanidade do Outro se converte em certeza que passa a ser justificada pela falta de razão ou consciência nos colonizados (MALDONADO-TORRES, 2007). O dualismo cartesiano razão-corpo, alma-matéria e espírito-natureza passa a servir como fundamento para converter a natureza e os corpos nativos em objetos de conhecimento e controle. O fundamento que rege a colonização humana encontra, dessa forma, o mesmo fundamento na regência da colonização da natureza. O antagonismo alma-matéria se reproduz em um suposto distanciamento e impossibilidade de coexistência entre as dimensões subjetivas e objetivas da vida. Ainda que não esteja explícito – e intencional – na formulação cartesiana, estes pressupostos acabaram se tornando as raízes fundamentais que conectam a colonialidade do saber com a do ser.

A relação estabelecida entre mente e corpo serviu, no contexto da modernidade, como modelo justificador das relações entre colonizador e colonizado. E serve, ainda hoje, de maneira efetiva e concreta, para justificar a colonialidade que marca a relação de imposição subserviente com a Alteridade e a exploração desmesurada da natureza. Assim, tornar não óbvia a maneira como essa articulação foi tomada pelos modernos coloca em questão não apenas o modelo social da conquista, mas também as bases da ciência moderna ocidental que aparecem desde sempre vinculadas à questão racial, étnica, à questão do Outro, dos saberes outros, das ontologias outras.

Desde as elaborações cristãs, cartesianas e a conquista da América, separar e subjugar para dessubjetivar e, posteriormente, dominar tem sido o fundamento tanto da política quanto da ciência modernas. Conhecer o desconhecido, no contexto da ameaça da existência, do confronto político e da produção de conhecimento, sempre esteve associado a domina-lo.

Lévi-Strauss já tinha entendido bem isso: o Ocidente (ele fala de Ocidente, eu falaria antes do naturalismo que começa a se estabelecer progressivamente no fim do Renascimento) tem a peculiaridade de manter estritamente ligado o desejo de submeter o outro com o desejo de o conhecer. [...] Todorov mostrou isso muito bem em *A conquista da América*: os europeus avançam na dominação sobre os ameríndios ao mesmo tempo em que estudam suas línguas e suas instituições, sendo que o primeiro objetivo se torna em parte possível graças à realização do segundo (DESCOLA, 2016, p. 272).

Já é tática velha de guerra, dos colonialismos à colonialidade, dominar algo para conhecê-lo e/ou conhecer algo para domina-lo. A questão é que o “modo de ser colonial”, que domina para conhecer e conhece para dominar cuja não aceitação do Outro impõe mecanismos de assimilação ou extermínio, de convencimento ou negação da existência, está naturalizado na ontologia naturalista moderna e introjetado na subjetividade dos ocidentais mesmo quando estes pensam não reproduzirem uma prática colonial no seu cotidiano micro e macropolítico. É, portanto, exatamente pelo fato de essa premissa ser comumente aceita e naturalizada nas subjetividades dos sujeitos modernos que o desnudar da colonialidade do ser e engajamento em sua decolonialidade se fazem necessárias.

Na prática da cosmopolítica moderna, a colonialidade do ser tem a ver com a normalização daqueles eventos extraordinários de invisibilidade, desumanização, supressão do reconhecimento do Outro enquanto ser e da sua possibilidade de existir que tomam lugar na disputa, na conquista, na colonização (MALDONADO-TORRES, 2007).

La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 150).

Povos indígenas e populações tradicionais como protagonistas da decolonialidade do poder, do saber e do ser

Torna-se evidente que a superação da colonialidade do poder – que inclui a apropriação da natureza –, do saber e do ser está além do que os modos de produção capitalista ou socialista podem elucidar ou decidir porque diz respeito a uma nova forma de se fazer a gestão da Terra a partir de ontologias, cosmovisões e cosmopolíticas diferentes daquelas que condicionaram os regimes político-econômicos hegemônicos no mundo. Para Quijano (2010), o “Bem Viver” é o termo mais difundido no debate sobre um novo movimento da humanidade e é, “provavelmente, a

formulação mais antiga na resistência ‘indígena’ contra a ‘Colonialidade do Poder’” (QUIJANO, 2010, p. 48).

Nesse sentido, não é por acidente histórico que a proposta de Bem Viver enquanto inspiração para um novo jeito de coabitar a Terra decorra, inicialmente, do movimento dos povos indígenas no contexto latino-americano e que o debate sobre a colonialidade do poder e o paradigma decolonial esteja florescendo e sendo encabeçado a partir da América Latina. A América Latina, ironizada por Quijano (2010) como as “Índias Acidentais” em referência à ideia de “Índias Ocidentais”, se tornou, com a conquista, o espaço original e o tempo inaugural de um novo mundo histórico e de um novo padrão de poder: o espaço/tempo da primeira “indigenização” e “racialização” (QUIJANO, 2010).

A América Latina e população ‘indígena’ ocupam, pois, um lugar basal, fundante, na constituição e na história da ‘Colonialidade’ de Poder. Daí, seu atual lugar e papel na subversão epistêmica/teórica/histórica/estética/ética/política deste padrão de poder em crise, implicada nas propostas de ‘Des/Colonialidade’ Global do Poder e do Bem Viver como uma existência social alternativa (QUIJANO, 2010, p. 55).

Apesar da extrema heterogeneidade de suas histórias antes da colonização europeia e das histórias que se têm construído a partir das experiências advindas do contexto da colonialidade do poder; essas populações indigenizadas e racializadas irrompem reivindicando não apenas o fim dos colonialismos históricos, mas a própria decolonialidade do poder.

Sua atual emergência não consiste, pois, em mais outro ‘movimento social’. Se trata de todo um movimento da sociedade cujo desenvolvimento poderia levar à ‘Des/Colonialidade’ Global do Poder, isto é, a outra existência social, liberada de dominação/exploração/violência (QUIJANO, 2010, p. 56).

Desse modo, os povos indígenas e as populações tradicionais hoje articulados demonstram-nos como respeitar e articular diferenças em prol de uma demanda compartilhada e como e porque fazer valer o direito pela autodeterminação. Para tanto, desenvolvem estratégias e trabalham juntos na defesa de um lar comum e direitos coletivos. Eles demonstram que, além de compartilhar das perversas formas de dominação e exploração impostas com a colonialidade global do poder, compartilham também aspirações históricas comuns contra a dominação, a exploração, a discriminação e lutam pela “igualdade social de indivíduos heterogêneos, a liberdade de pensamento e de expressão de todos esses indivíduos, a redistribuição igualitária de recursos, assim como o controle igualitário de todos eles” (QUIJANO, 2010, p. 56). Para Quijano (2010, p. 57), um novo horizonte de sentido histórico emerge com toda sua heterogeneidade histórico/estrutural de modo que a

proposta de Bem Viver – e tantos outros modos de vida a partir de cosmovisões diferentes da moderna – são, necessariamente, “uma questão histórica aberta que requer ser continuamente indagada, debatida e praticada”.

Nesse sentido, as lideranças e comunidades indígenas e as ONGs de representação indígena aparecem como atores na política global assim como representantes subnacionais de interesses políticos multissetoriais (desenvolvimento, direitos humanos, meio ambiente etc.) (URT, 2011). A crise do desenvolvimento neoliberal, a emergência da questão ambiental e a globalização recente se comportam como condições históricas propiciadoras do fortalecimento dos povos indígenas como atores da governança global (URT, 2011).

Urt (2011), incorporando a noção de movimento social de Touraine (1994)⁵¹, entende que vigora hoje um movimento indígena transnacional que têm como a) princípio de identidade: 1) as narrativas históricas de sobrevivência em condições de opressão colonial e 2) a conexão com a terra; enquanto b) princípio de oposição: a colonização e a colonialidade do poder ocidental; enquanto c) princípio de totalidade: o sistema de ação histórica disputado entre o movimento indígena e a globalização em curso e, em uma dimensão operacional, a governança global através do qual eles tem uma atuação contra-hegemônica. Assim, os povos indígenas, no contexto do movimento indígena transnacional, incorporam um novo papel não mais como expressão da antiga resistência à globalização, tal como tradicionalmente feita por grupos sociais e ONGs, mas como criadores de novas normas e provedores de serviços ecossistêmicos e outros serviços de grande interesse para a humanidade (URT, 2011).

Os povos indígenas aparecem com destaque na governança global por, simultaneamente, terem como objetivo avançar os seus interesses na política global e por serem atores locais que detém vínculos territoriais sobrepostos às soberanias estatais de modo que seus territórios “tornam-se espaços territoriais de governança indígena local, com potencialidades e implicações globais, sobretudo em termos de meio ambiente, mudança climática, promoção do desenvolvimento e garantia dos direitos humanos” (URT, 2011, p. 15). Os povos indígenas inseridos no movimento indígena transnacional rejeitam qualquer modelo de governança que passe por cima de seu direito à autodeterminação que, em última análise, é a única garantia da defesa de suas comunidades culturalmente diferenciadas. Desse modo, é a luta e a garantia

⁵¹ Touraine (1994) entende que um movimento social tem como base três princípios: a) princípio de identidade, b) princípio de oposição e c) princípio de totalidade.

pela autodeterminação e autonomia indígena sobre seus territórios que os inserem na condição de importantes atores nos assuntos e na governança globais (URT, 2011).

Não obstante, deve-se ressaltar que a inserção dos povos indígenas como atores na política global – devido aos seus eficientes sistemas de conhecimento no manejo da natureza e gestão de seus territórios e à sua atuação a partir da autodeterminação política sobreposta às fronteiras nacionais – corre o risco de se transformar em uma feição contemporânea do desenvolvimentismo (URT, 2011). Com a crise do *Welfare-State*, na década de 1970, o desenvolvimento se tornou o mote da retórica moderna para camuflar a reorganização da lógica da colonialidade marcada por novas formas de controle e exploração do Sul Global (MIGNOLO, 2008). Portanto, a atuação dos povos indígenas, populações tradicionais e grupos sociais locais, devido à sua expressão enquanto sistema alternativo de serviços e bens públicos, corre o risco de permanecer contida nos colonialismos e paternalismos estatais e corporativos se não vier acompanhada de um movimento articulado entre diversos atores e setores engajados na decolonialidade do poder, saber e ser.

Em sentido análogo à emergência dos povos indígenas como atores da governança global, as populações tradicionais no Brasil insurgem no debate sobre o desenvolvimento, desde a promulgação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT (BRASIL, 2007), colocando em cheque o modelo de conservação ambiental e de desenvolvimento rural homogeneizante convencionalmente estabelecido no Brasil e no mundo.

Com o neoliberalismo e a instrumentalização do desenvolvimentismo, as populações que vivem no contexto do campo e das florestas passaram a sofrer tanto os efeitos da “antiga” modernização da agricultura quanto daqueles advindos de formatos mais complexos do avanço do capital: monoculturas florestais, compra de terras por empresas e governos estrangeiros, ampliação de mercados para *commodities* agrícolas, exploração de minérios, construção de grandes infraestruturas de escoamento de mercadorias e um turismo e preservação sem gente. Isso resulta na construção de infraestruturas desmedidas que comprometem os serviços ecossistêmicos e desregulamenta direitos territoriais (MONTENEGRO, 2012). O desenvolvimento rural, a partir da noção de desenvolvimento no bojo da colonialidade global do poder na apropriação da natureza, tem significado, portanto, uma ameaça às formas de vida adaptadas aos contextos locais.

Ainda que a PNPCT represente uma conquista importante para as populações tradicionais não se pode desconsiderar que ela é uma dentre tantas outras políticas

nacionais de desenvolvimento rural que adotam, na maioria das vezes: a) medidas homogeneizadoras e caminhos padronizados de inserção dos grupos locais, em situações de expressiva diversidade, em lógicas mercantis e de cidadania formal; e b) medidas de desenvolvimento territorial que tem como critérios o aumento produtivo, a integração social e a padronização da ideia de desenvolvimento ocidental capitalista marcado pela acumulação e alargamento do consumo incompatível com as formas de vida e usos do território tradicionais (MONTENEGRO, 2012).

Nesse sentido, a questão das populações tradicionais no Brasil, na revelação da lógica da modernidade-colonialidade, deve evidenciar a colonialidade presente na noção de desenvolvimento do capital no campo e a necessidade de se repensar a Reforma Agrária no Brasil diante da extraordinária diversidade fundiária dos modelos de ocupação territorial (MONTENEGRO, 2012). Ademais, a atuação das populações tradicionais configura um movimento político decolonial de base epistêmica uma vez que questiona a base colonial de separação natureza-cultura. Assim, através do paradigma decolonial, é fundamental rever e desconstruir a ideia de desenvolvimento de orientação ocidental moderna e, a partir das racionalidades outras dos povos indígenas e populações tradicionais, ir além da racionalidade única do capital.

Indígenas, quilombolas ou camponeses de todo tipo com sua forma de existir e se reproduzir econômica e socialmente promovem uma crítica contundente à lógica dos mecanismos de poder na nossa sociedade. A decolonialidade nos abre a porta para entender esses processos de forma ampla não apenas como estratégias econômicas que entram em conflito, mas sim como formas de construção de conhecimento diferenciadas (MONTENEGRO, 2012, p. 171).

Pelo fazer decolonial: desobediência epistêmica e identidade na política

Uma das expressões da colonialidade do poder, do saber e do ser é a noção e a prática de “políticas de identidade” ou “políticas identitárias” (GROSFOGUEL, 2007; MIGNOLO, 2008) que na forma de um “programa social” de inclusão dos “marginalizados” reforça identidades cunhadas pelo paradigma colonial. A política de identidade tem suas raízes na noção moderna de identidade enquanto “aparência natural do mundo” (MIGNOLO, 2008). A partir dessa noção, a razão colonial ocidental, que se entende enquanto uma identidade superior diante de construtos inferiores, pôde sistematizar uma política colonial de identidade (MIGNOLO, 2008). Esse é o caso, por exemplo, do histórico de políticas nacionais “para” índios e das políticas “para” desenvolvimento rural dos povos do campo, das florestas e das águas no Brasil. Ademais, a própria legitimação da noção de índios e populações tradicionais, imputadas à imensa sociodiversidade de grupos sociais de diferentes origens étnicas e

modos de vida, como base de planos, políticas e decretos nacionais estampa a colonialidade ontológica e epistêmica presente nessas formulações jurídico-legais. O fato de os diversos grupos étnicos e os grupos sociais locais serem encaixotados em políticas para índios ou políticas para populações tradicionais demonstra o racismo epistêmico essencialista dos discursos hegemônicos expressos nas políticas nacionais e órgãos públicos.

No Brasil, a política de identidade referente aos povos indígenas teve sua expressão máxima com o SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Todavia, sua herança se manifesta ainda hoje na forma de proceder das políticas de identidade decretadas pelos governos municipais, estaduais e nacional. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, a partir de 1918 apenas SPI) foi criado em 1910 com o objetivo de prestar assistência aos índios “do” território nacional tendo como orientação o afastamento da Igreja Católica da catequese indígena (a partir da diretriz republicana de separação Igreja-Estado) e a ideia de transitoriedade do índio em vistas de integrá-lo à sociedade nacional (PACHECO DE OLIVEIRA, 1985). A política indigenista adotada significava, portanto, a nacionalização dos povos indígenas através da adoção de estratégias para a sua civilização com a meta de transformá-los em trabalhadores nacionais. Um tanto quanto diferente tem sido a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)⁵², órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, criada por meio da Lei nº 5.371 em 1967, enquanto coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal com a missão institucional de proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Não obstante, a mediação dos interesses indígenas com o governo nacional realizada pela FUNAI, cujos mecanismos, muitas vezes, suprime a autonomia dos povos indígenas, impõe-lhes uma violência colonial mascarada de burocracia. Ademais, pelo fato de ser uma instituição submetida aos mandos e desmandos do Governo Federal, sua atuação mantém-se submissa às intercorrências da macropolítica nacional e

⁵² Cabe à FUNAI promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de monitorar e fiscalizar as terras indígenas. A FUNAI também coordena e implementa as políticas de proteção aos povos isolados e recém-contatados. É, ainda, seu papel promover políticas voltadas ao desenvolvimento sustentável das populações indígenas. Nesse campo, a FUNAI promove ações de etnodesenvolvimento, conservação e a recuperação do meio ambiente nas terras indígenas, além de atuar no controle e mitigação de possíveis impactos ambientais decorrentes de interferências externas às terras indígenas. Compete também ao órgão a estabelecer a articulação interinstitucional voltada à garantia do acesso diferenciado aos direitos sociais e de cidadania aos povos indígenas, por meio do monitoramento das políticas voltadas à seguridade social e educação escolar indígena, bem como promover o fomento e apoio aos processos educativos comunitários tradicionais e de participação e controle social. (Informação extraída da seção “quem somos” no site da FUNAI. Link de acesso: <http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos>. Acesso em: 09/10/2017).

internacional, aos setores políticos hegemônicos e interesses privilegiados. Por conseguinte, a FUNAI não só não assegura como mina, muitas vezes, a autodeterminação dos povos indígenas e o acesso às políticas e direitos que lhes dizem respeito.

Diante do fato de que aquelas pessoas consideradas inferiores – quando do “encobrimento da América” e dos subsequentes colonialismos internos – tiveram negado o seu agenciamento epistêmico, entende-se, então, que toda mudança engajada na descolonização política deve suscitar uma desobediência tanto política quanto epistêmica e ontológica uma vez que a “desobediência civil sem desobediência epistêmica permanecerá presa em jogos controlados pela teoria política e economia política ocidentalizada” (MIGNOLO, 2003, p. 287). Para isso a “identidade NA política” ou “identidade EM política” (GROSFOGUEL, 2007; MIGNOLO, 2008) é um movimento necessário de pensamento e ação no sentido de romper as grades da teoria e prática política moderna.

A identidade **em** política é crucial para a opção descolonial, uma vez que sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade européia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento), pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista. As identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais (isto é, a matriz racial colonial) e patriarcais. Fausto Reinaga (o aymara intelectual e ativista) afirmou claramente nos anos 60: “Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação”. A identidade **em** política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização) (MIGNOLO, 2008, p. 289, grifo do autor).

A identidade na política se baseia, ademais, em projetos ético-epistêmicos abertos a todos independente de sua origem étnico-racial. Obviamente, os sujeitos e comunidades que tiveram negados os seus direitos históricos devem ser ressarcidos por isso acessando políticas, direitos e “benefícios” correlatos às carências, violências e injustiças que visem à superação das condições históricas desprivilegiadas que lhes foram impostas. Contudo, o conteúdo proposto por aqueles que representem a identidade na política não deve se restringir a promover impactos restritos a uma parcela discriminada da população. Trata-se menos de propor políticas que ressarcam direitos ou privilegie minorias históricas – ainda que isso seja importante –, mas mais de, a partir dos esquemas ontológicos, cosmovisões e sabedorias invisibilizados pelo paradigma colonial moderno, através dos sujeitos que as representem, operacionalizar

politicamente estratégias de gestão da Terra e de relações entre grupos culturalmente diferenciados, negociação justa de interesses e superação das injustiças socioecologias que beneficie a todos.

Por exemplo, os zapatistas no sudoeste do México são um movimento insurgente indígena, pensando epistemicamente a partir de epistemologias/cosmologias ameríndias, aberto a todas as pessoas e grupos que apoiem e simpatizem com suas propostas políticas. No interior do movimento zapatista há brancos e mestiços. O movimento liderado por Evo Morales na Bolívia é um movimento indígena que pensa e desenvolve uma descolonização do Estado branco boliviano a partir da cosmologia do Ayllú das comunidades aymaras. Esse movimento possui entre seus líderes e em suas filas militantes brancos e mestiços que assumiram o projeto político ético-epistêmico Aymara. Outro exemplo são as práticas espirituais africanas nas Américas que, mesmo partindo de cosmologias/epistemologias de origem africana (yoruba, bantú etc), estão também abertas à participação de todos. Isso quer dizer que não há correspondência entre a identidade ético-epistêmica do projeto (neste caso de origem indígena ou africana) e a identidade étnica/racial dos indivíduos que militam em tais movimentos (GROSFOGUEL, 2007, p. 33).

A opção decolonial entende, então, que o Ocidente – enquanto geopolítica do conhecimento e não apenas enquanto geografia – deve se esforçar para aprender a desaprender a fim de voltar a aprender engajado em um projeto de “decolonialidade do estar” (MIGNOLO, 2003). Para isso, é imperativo que se renuncie à retórica da modernidade baseada na lógica colonial de catalogação e exploração do Outro e matança massiva de pessoas para que seja possível celebrar e prezar pela vida assim como efetivar políticas econômicas e projetos de não-desenvolvimentismo que confrontem a globalização neoliberal e que tenham como fundamento um mundo no qual muitos mundos possam coexistir (MIGNOLO, 2003, 2008). Isso deve ser alcançado através, por exemplo, da desfetichização do poder político com a identidade na política, a afirmação dos estados plurinacionais e a atuação de organizações econômicas para reprodução da vida, distribuição justa e Bem Viver. Nesse sentido, a opção decolonial propõe, com a decolonialidade, a revelação da lógica da colonialidade no sentido de viabilizar a nossa desconexão do pensamento ocidental e da narrativa moderna para que seja possível, então, um futuro além do acúmulo de capital e da reestruturação “pós-moderna” da cosmovisão ocidental (MIGNOLO, 2008).

A opção descolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender* (como tem sido claramente articulado no projeto de aprendizagem *Amawtay Wasi* [...]) já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial (MIGNOLO, 2008, p. 290, grifo do autor).

Nesses 500 anos de história da América do Sul, em que a mestiçagem tem feito parte de uma ideologia de homogeneidade nacional, entende-se que os povos indígenas, as comunidades afrodescendentes e as populações tradicionais

desenvolveram, apesar das regras coloniais e do colonialismo indireto, estratégias de organização interna e externa para se relacionarem com as “infiltrações imperiais/coloniais” (MIGNOLO, 2008). Parte dessa organização externa, como se vê com o movimento indígena transnacional, é expressa na reivindicação nativa por uma recessão da classificação étnica colonial (de “índios”, por exemplo), pela garantia de direitos territoriais, de autodeterminação e de direitos epistêmicos que reconheçam a diferença na similaridade humana (MIGNOLO, 2008). Nesse sentido, o paradigma decolonial, em comunhão, apoio e articulação junto às comunidades e sujeitos encobertos historicamente, atua para a superação da cosmovisão monotópica da sociedade moderna/civilização ocidental que reduz a extrema diversidade de povos, modos de vidas e saberes a categorias políticas abstratas e reducionistas (MIGNOLO, 2008). Em oposição à retórica da modernidade-colonialidade dos “monotópicos e universais”, a opção decolonial se mantém aberta ao “pluritópico e pluriversal” (MIGNOLO, 2003).

Os conceitos na história da filosofia europeia são mono-tópicos e universais, não pluri-tópicos e pluri-versais. E por que os conceitos que são elaborados nos projetos descoloniais e em processo de pensamento descolonial são pluritópicos e pluri-versais? Porque a ferida colonial foi diversificada, empregando linguagem de Wall Street, por todo o mundo: Índios da América, Austrália e Nova Zelândia; os negros da África subsariana e das Américas; árabes e *berbers* da África do Norte e no Oriente Médio; Indianos na pós-separação da Índia e até chineses, japoneses e russos e suas colônias tiveram que lidar, de uma forma ou de outra, com a cosmovisão mono-tópica da civilização ocidental encapsulada no grego e no latim, nas seis línguas modernas imperiais da Europa, e na subjetividade correspondente registrada na e através da expressão artística, na cultura popular, na comunicação de massa, etc. (MIGNOLO, 2008, p. 303-304).

Assim sendo, o projeto decolonial propõe que pensemos a partir de uma posição que questiona a hegemonia epistêmica que cria e categoriza um exterior a fim de assegurar sua interioridade; significa pensar a partir de categorias de pensamento não-ocidentais. O paradigma decolonial incorpora simultaneamente o pensamento decolonial e o fazer decolonial, o pensamento de fronteira e as práticas decoloniais (MIGNOLO, 2008). Dessa forma, vê-se que a genealogia do pensamento decolonial não está na insurgência de pensadores e intelectuais inseridos no espaço acadêmico a partir do Sul Global, mas, antes disso, está nos movimentos de insurgência política desde muitos séculos atrás (MIGNOLO, 2008). Na genealogia no paradigma decolonial estão as exterioridades pluriversais presentes em todos os movimentos resilientemente criativos nos contextos de confronto colonial. Por isso, “não há qualquer epistemologia que possa reclamar o monopólio sobre o pensamento crítico

no planeta, como pretendeu o imperialismo da epistemologia ocidental no sistema-mundo nos últimos 500 anos” (GROSFOGUEL, 2007, p. 34).

Se o eurocentrismo busca desqualificar essas epistemologias alternadas para inferiorizá-las, subalternizá-las e desautorizá-las e, desse modo, construir um mundo de “pensamento único” que não permite pensar “outros” mundos possíveis mais para além da mundialização “capitalista neoliberal branca masculina”, o projeto que propomos aqui seria um que transcenda o monopólio epistêmico eurocêntrico do sistema-mundo moderno/colonial. Reconhecer que existe diversidade epistêmica no mundo apresenta um desafio à modernidade/colonialidade do mundo existente. Já não é possível construir a partir de uma só epistemologia um desenho global como “solução única” aos problemas do mundo, seja da esquerda (socialismo, comunismo etc) ou da direita (desenvolvimentismo, neoliberalismo, democracia liberal etc). A partir dessa diversidade epistêmica há propostas anticapitalistas, antipatriarcais e antiimperiais diversas, que apresentam diferentes maneiras de enfrentar e solucionar os problemas produzidos pelas relações de poder sexuais, raciais, espirituais, lingüísticas, de gênero e de classe no presente “sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2007, p. 34).

As opções decoloniais têm mostrado que o caminho para o futuro – a construção de uma nova maneira de se viver e se relacionar prezando pela vida ao invés de tornar o Outro dispensável – não pode ser construído das ruínas e memórias da civilização ocidental. Línguas, epistemologias, cosmologias, ontologias, modos de vida, formas de conexão com o sagrado etc. marginalizados estão sendo reinscritos em confrontação, alternativa ou mesmo complementariedade com as categorias de pensamento ocidental. O pensamento de fronteira e a identidade em política têm-se apresentado, dessa forma, tanto como consequências como saídas aos fundamentalismos modernos (MIGNOLO, 2008). Isso significa mover-se das análises acadêmicas modernas dos pensamentos indígenas ou tradicionais e concebe-los de forma séria para entender os problemas sociais, históricos e subjetivos da América e do mundo (GROSFOGUEL, 2007; MIGNOLO, 2008). Muitos são os exemplos de movimentos, projetos e programas para a reprodução da vida e indispensabilidade de povos e saberes em que esses grupos sociais, que tiveram suas cosmovisões subalternizadas ou, simplesmente, estudadas e categorizadas à luz do pensamento ocidental, aparecem, agora, como atores centrais – pensadores e lideranças – na viabilização de um futuro possível.

A reprodução da vida de que estou falando (no sentido que a universidade *Amawtay Wasi* compreende “buen vivir” ao invés de “professional excellence”) [...] vem, então, das longas memórias dos *ayllu* e *altepetl*, sem os quais seria difícil compreender a força das nações indígenas do Equador, a eleição de Evo Morales na Bolívia e os zapatistas ascendendo no sul do México. É a re-articulação das nações indígenas e a recessão dos mono-tópicos [...] forçando uma transformação radical da equação de uma Nação - um Estado. O

Estado pluri-nacional que já está bem avançado na Bolívia e no Equador é uma das conseqüências da identidade em política fraturando a teoria política na qual o Estado moderno e mono-tópico foi fundado e perpetuado sob a ilusão de que era um estado neutro, objetivo e “democrático” separado da identidade em política (MIGNOLO, 2008, p. 297).

A trajetória política e intelectual de Félix Patzi Paco, Nina Paraci e de Luis Macas, por exemplo, expressam os fundamentos históricos, políticos e epistêmicos dos projetos decoloniais⁵³ (MIGNOLO, 2008). Félix Patzi Paco, sociólogo aymara e ex-ministro de Educação e Cultura nos primeiros anos do governo de Evo Morales, antes da sua nomeação, apresentou um resumo do “sistema comum ou popular” em contrapartida ao preponderante sistema neoliberal de forma a oferecer “uma das

⁵³ Obviamente, a trajetória política e intelectual de Félix Patzi Paco (<http://felixpatzi.com/>), Nina Paraci (<https://www.yachana.org/research/pacari.html>) e de Luis Macas (educador indígena e reitor da *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi*) não expressam a totalidade da diversidade de sujeitos engajados em projetos decoloniais a partir de suas ancestralidades, epistemologias e cosmopolíticas herdadas (e ressignificadas) de suas origens étnicas. A escolha por referenciá-los tem a ver com o fato de eles estarem bastante presentes dos trabalhos de Walter Mignolo, cujas reflexões são bastante centrais neste capítulo, e de demais autores latino-americanos engajado em um projeto de Decolonialidade da América Latina. Em uma muitíssima breve passagem pela trajetória de representantes indígenas engajados na luta frente à sociedade nacional pelo reconhecimento do direito à autodeterminação indígena sobre seus territórios e saberes, em uma proposta decolonial, nos encontramos com os feitos e a atuação de Kaká Werá Jecupé, Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa Yanomami, Alvaro Tucano, Sonia Guajajara, Raoni Metuktire, Jacir Macuxi e muitos outros. Kaká Werá Jecupé (<http://www.integria.com.br/kakawera/biografia.htm>) é escritor, “ambientalista” e conferencista, fundador do Instituto Arapoty. Leciona na Universidade da Paz (Unipaz) e na Fundação Peirópolis. Foi candidato pelo Partido Verde ao Senado Brasileiro pelo Estado São Paulo nas eleições gerais no Brasil em 2014. Ailton Krenak (<http://ailtonkrenak.blogspot.com.br/>) é líder indígena, ambientalista e escritor. Foi assessor especial do Governo de Minas Gerais para assuntos indígenas de 2003 a 2010. Desde a década de 1980 se dedica exclusivamente à articulação do movimento indígena. Daniel Munduruku (<http://institutouka.blogspot.com.br/>) é escritor, professor, diretor do Instituto Uka - Casa dos Saberes Ancestrais. É membro da Academia de Letras de Lorena. É autor de mais de 50 livros para crianças, jovens e educadores e Comendador da Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República desde 2008. Davi Kopenawa Yanomami é xamã e líder político yanomami. Trabalhou na Fundação Nacional do Índio como intérprete. Foi um dos principais responsáveis pela demarcação do território Yanomami em 1992. Recebeu o prêmio ambiental Global 500 da ONU. Em 2015 foi publicado no Brasil o seu livro (A queda do Céu) em parceria com o antropólogo francês Bruce Albert - um manifesto xamânico e testemunho autobiográfico de Davi para denunciar a destruição de seu povo. Álvaro Tucano foi um participante extremamente ativo nas causas de não-integração dos indígenas na sociedade nacional quando essa integração ameaçavam suas culturas, direitos e autodeterminação. É uma liderança do seu povo e desde 1980 tem se dedicado ao Movimento Indígena. Durante mais da metade de sua vida passou por diversas aldeias realizando grandes assembléias e articulando com mais as mais diversas lideranças a garantia dos direitos indígenas. Sônia Guajajara é uma liderança indígena conhecida por sua militância em ocupações e protestos. Esteve na coordenação executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab). Em 2015 recebeu a Ordem do Mérito Cultural. Cacique Raoni (<http://raoni.com/atualidade.php>) é um dos grandes líderes indígenas na luta pela defesa dos direitos do povo Kayapó (e outros) e da preservação da Amazônia. Seu nome já foi cotado mais de uma vez para candidato ao prêmio Nobel da Paz. Jacir de Souza Macuxi é uma liderança indígena Macuxi e um dos maiores defensores do reconhecimento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol no Estado de Roraima.

primeiras descrições escritas e argumentos que explicam a persistência do sistema comunitário que sempre existiu, mas era invisível, e que está chegando com força total na Bolívia e no Equador” (MIGNOLO, 2008, p. 329).

Ainda que os sistemas econômicos e políticos inseridos pelas expansões imperiais/coloniais europeias em territórios coloniais tenham rompido e mutilado muitos dos sistemas econômicos e políticos nativos, sistemas econômicos e políticos indígenas, quilombolas e tradicionais coexistiram ainda que marginalizados e fragmentados (MIGNOLO, 2008). Os sistemas comunitários⁵⁴ descritos por Patzi Paco são baseados na experiência histórica dos Ayllu que coexistiu com as instituições ocidentais coloniais desde a invasão espanhola aos Andes e por isso podem também funcionar como um modelo em alternativa para os sistemas liberais e socialistas-comunistas (MIGNOLO, 2008).

Para encurtar a história, vale ressaltar que uma gestão econômica comunitária não é uma questão de um Estado todo-poderoso (como o sistema comunista), ou de uma mão invisível (como na economia liberal de livre comércio). A terra não pode ser possuída, apenas utilizada pela comunidade. Com a mesma vaidade, fábricas e tecnologias que facilitam a vida social e comunitária não podem ser possuídas por um ou poucos indivíduos que irão explorar outras pessoas em benefício pessoal próprio ou para a acumulação de riqueza. No sistema comunitário, o poder não está localizado no Estado ou no proprietário individual (ou corporativo), mas na comunidade. Quando os zapatistas afirmam que se deve “governar e obedecer ao mesmo tempo”, eles estão enunciando um princípio básico da gestão política e econômica comunitária (MIGNOLO, 2008, p. 320).

Nina Pacari (2008), advogada quechua, ativista e ex-ministra de Relações Exteriores do Equador, oferece em seu artigo *La incidencia de la participación política de los pueblos Indígenas* um outro exemplo de gestão comunal política e econômica a partir do conceito filosófico quechua de Poder. O poder, na cosmovisão e epistemologia quechua, está em relação necessária com o sentido de vida comunal e é sustentado por um número significativo de elementos vitais (MIGNOLO, 2008):

a) YACHAY, o que significa a sabedoria, o *know-how* e *know-that* que permitem que as nações indígenas possam manter em auto-transformação os seus *caminhos internos* [...] b) RICSINA, significa *knowledge*, e se refere ao conhecimento da complexa geografia de seres humanos visando a colaborar para uma coexistência harmoniosa, isto é, sociabilidade [...] c) USHAI, significa gestão ou planejamento e se refere ao conhecimento pressuposto para cada execução consistente na gestão da política, da economia e da educação, isto é, na organização sócio-comunitária; d) PACTA-PACTA, significa o exercício da “democracia” não no sentido burguês da palavra ou no seu sentido socialista, mas no sentido da

⁵⁴ Sobre o “sistema comum ou popular” de Patzi Paco, ver: PATZI PACO, Felix. *Sistema comunal*. Una propuesta alternative al sistema liberal. La Paz: CEA, 2004.

sociabilidade, de um relacionamento de igual para igual, com participação coletiva e gestão social, como está inscrita na memórias e experiências dos ayllu [...] e) MUSKUI, que poderia ser traduzido como o horizonte ideal do futuro, ou seja, *utopia*; um conceito necessário para que se possa ser ativo no processo de transformação social, ao invés de se aguardar que a economia liberal ou o Estado comunista encontre uma solução para as nações indígenas! (MIGNOLO, 2008, p. 321).

O sistema comunal ayllu e o conceito filosófico quechua de Poder apresentam-se, então, como propostas de decolonialidade do poder e alternativa para os modelos liberais e socialistas de sociedade. Todavia, ao contrário do ímpeto moderno que insiste em conceber sistemas e abordagens de forma totalitária, o sistema comunal não se coloca como “a” alternativa global ao modelo dominante neoliberal ou o sistema socialista-comunista (MIGNOLO, 2008). Isso porque, se assim o fosse, deixaria de ser uma proposta decolonial. Faz parte do alicerce decolonial, nesse sentido, a recusa a qualquer possibilidade de novos resumos universais substituintes aos existentes uma vez que se entende que o único projeto universal possível que paralise o autoextermínio moderno da vida no planeta deve ter a premissa de cosmovisões e projetos políticos, econômicos e epistemológicos pluriversais (MIGNOLO, 2008).

Para tanto, Equador e Bolívia apresentam, no âmbito jurídico-político, possibilidades estimulantes. Descola (2016) aponta a América do Sul como um território *sui generis* de onde nascem iniciativas em que “objetos naturais” (para os modernos) passam a ter alguma forma de representação política contestando, de forma eficiente e elegante, a ontologia naturalista e as filosofias modernizantes. No caso da nova Constituição da República do Equador (2008), a natureza, inspirada pela perspectiva indígena de *Pachamama*⁵⁵, é inserida como sujeito de direito. Além disso, é consagrada a multiculturalidade dos povos habitantes deste Estado plurinacional. Dessa forma, a Constituição equatoriana reconhece as lutas sociais da diversidade dos povos residentes no Equador “como forma de libertação da dominação e do colonialismo para construir uma ordem de convivência baseada na diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o *buenvivir*, o *sumak kawsay*” (TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015, p. 325-326).

⁵⁵ Segundo a língua *kolla-suyu*, *Pachamama* diz respeito a um mito andino que se refere ao tempo vinculado à terra. As populações nativas habitantes do que é chamado hoje de Cordilheira dos Andes, antes do contato com os espanhóis, na língua *kolla-suyu*, chamavam a sua divindade de *PachaAchachi*. Todavia, no transcurso dos anos, com a presença de outras etnias e transformações na linguagem, *Pachamama* passou a significar terra e a expressão *Achachi* foi substituída por *Mama* (TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015) de modo que hoje *Pachamama* traz em si o sentido de “tierra grande, diretora y sustentadora de la vida” (PAREDES, 1920, p. 38 apud TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015, p. 316).

São reconhecidos a multiculturalidade, a interculturalidade e o plurinacionalismo como princípios norteadores da Constituição. No artigo 1º é adotado o Estado Constitucional democrático, intercultural, plurinacional. No artigo 57º é sacramentado a) o reconhecimento e garantia do plurinacionalismo; b) o direito da diversidade dos povos e nações conservarem suas próprias formas de convivência, organização social, tradições, identidades e autoridade local; c) o direito aos territórios indígenas e as terras comunitárias em razão da posse dos seus antepassados; d) o direito de manter, proteger e desenvolver os seus conhecimentos tradicionais, os seus saberes ancestrais, os seus recursos genéticos e agrobiodiversos e de recuperar, proteger e promover os lugares sagrados e a natureza dentro de seus territórios (TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015).

Através do exercício da interculturalidade, enquanto diálogo entre diferentes epistemologias, o Estado equatoriano reconhece a Constituição como um ato de ressarcimento histórico para os povos e nações indígenas bem como uma oportunidade para que toda a sociedade nacional aprenda com eles (TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015). Assim, pretendeu-se assumir um compromisso de convivência democrática e equitativa com a diversidade em que reine a harmonia nas relações entre os seres humanos e destes com *La Naturaleza*.

A Constituição do Equador de 2008, além de ampliar e fortalecer os direitos coletivos (arts. 56-60: povos indígenas, afrodescendentes, comunais e costeiros), estabelece um inovador capítulo VII, que prescreve dispositivos (arts. 340-415) sobre o “regime de bem viver” e a “biodiversidade e recursos naturais”, ou seja, sobre o que vem a ser denominado “direitos da natureza” (TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015, p. 318).

No capítulo 7º da Constituição Equatoriana (artigos 71 e 72), encontram-se de forma expressa os direitos da natureza.

Art. 71. La naturaleza o PachaMama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. [...] Art. 72. La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados (ECUADOR, 2008).

Ao estabelecer a natureza como sujeito de direito, a Carta Constitucional Equatoriana busca romper com a atual sistemática de desenvolvimento vigente nos países latino-americanos. É a primeira vez que, em uma constituição moderna, a natureza é concebida como tendo direitos intrínsecos (DESCOLA, 2016; TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015). A Constituição equatoriana é um sintoma interessante da crise da ontologia naturalista e superação do paradigma moderno “porque manifesta um desejo

de devolver a seres não humanos de vários tipos o lugar que eles ocupavam antigamente nos coletivos analogistas andinos (e que em certos casos ainda ocupam, ainda que não à escala de uma nação)” (DESCOLA, 2016, p. 270).

A mesma tendência está presente também nas formas de protesto público dos índios da região dos Andes que lutam contra as companhias mineiras, não tanto por causa dos danos ambientais, mas antes pelas perturbações que a exploração mineira traz aos lagos e às montanhas e pelos temores das reações negativas que essa agressão pode suscitar. No caso de um coletivo analogista, montanhas, nascentes, rios, lagos, rochedos, terrenos, rebanhos, são elementos constitutivos em um conjunto muito amplo (que inclui também os corpos celestes e seus movimentos). Cada um deles participa no equilíbrio do sistema, como membro de um segmento do coletivo, chamado de *ayllu* nos Andes. As discussões que conduziram à definição da natureza como sujeito de direito na constituição equatoriana procuravam de fato transformar, ao interior do quadro bastante constrangedor das instituições europeias que atravessaram o Atlântico com as independências (e características do individualismo possessivo típico do naturalismo), o lugar dos não-humanos a fim de reintroduzir o estatuto que eles têm nos coletivos analogistas. Estão acontecendo toda uma série de fenômenos desse tipo e eles apontam para uma cosmopolítica muito mais pluralista. Acredito que o século atual irá conhecer uma profunda sacudida do modelo naturalista de gestão da coisa pública que veio se impor depois da última guerra mundial mas que está a ser posto em causa em muitas regiões do mundo (DESCOLA, 2016, p. 270-271).

No mesmo contexto, a Constituição Política Plurinacional Comunitária e Autônoma do Estado da Bolívia (2009) consagra a diversidade étnica e busca proteger e promover a vida humana e não-humana. À medida que constrói coletivamente um Estado Unitário de Direito Plurinacional Comunitário que integra e articula propósitos para um desenvolvimento integral, a Constituição boliviana enfatiza que o Estado colonial, republicano e neoliberal fica no passado histórico (TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015). Ademais, para que não restassem dúvidas da condição de sujeito de direito da Terra (*Pachamama*) na Constituição boliviana, a Lei nº 071, denominada *Ley de Derecho de la Madre Tierra* (2010), estabelece os princípios para o cumprimento dos direitos da natureza. Entre esses princípios está reconhecido que a Mãe Terra é um bem coletivo que prevalece sobre a atividade ou direito adquirido pelo ser humano não podendo, por isso, ser mercantilizada ou comercializada (TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015) já que os sistemas complexos de vida e os processos que a sustentam não fazem parte do patrimônio privado de ninguém.

No art. 3 da referida lei, está consubstanciado que a Mãe Terra é um sistema vivo e dinâmico, formado por todos os sistemas invisíveis de vida e seres vivos, inter-relacionadas, interdependentes, complementares, que comportam um destino comum (TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015, p. 329-330).

Ambas as Constituições são marcadas pela proteção conferida à natureza como sujeito de direito e pelo reconhecimento de novos atores sociais – indígenas,

camponeses e afrodescendentes – como forma de garantir-lhes o efetivo direito à vida. Elas fazem parte de um “novo constitucionalismo” que dispõe sobre uma relação de respeito entre a natureza e os seres humanos, inspirada pelos povos andinos, e que procura manter a integridade de todo o sistema natural de forma a instrumentalizar o direito fundamental à vida (TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015). O novo constitucionalismo latino-americano surge, então, como forma de promover a diversidade étnica e epistêmica dos povos e nações congregados em território nacional e como forma de transformar o ser humano, e em especial, as populações indígenas em sujeito central do desenvolvimento integral dos povos e Estados. O novo constitucionalismo latino-americano surge dos movimentos sociais para fazer frente às suas necessidades jurídico-políticas (TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015), para proteger *Pachamama* como condição imprescindível da existência e para apresentar as epistemologias e estratégias políticas nativas como possibilidades auspiciosas de gestão do que deve ser “bem comum”. As Constituições equatoriana e boliviana marcam, dessa forma, uma terceira fase do novo constitucionalismo latino-americano⁵⁶ cujos textos políticos expressam

[...] um constitucionalismo plurinacional comunitário, identificado com um outro paradigma não universal e único de Estado de Direito, coexistente com experiências de sociedades interculturais (indígenas, comunais, urbanas e camponesas) e com práticas de pluralismo igualitário jurisdicional (convivência de instâncias legais diversas em igual hierarquia: jurisdição ordinária estatal e jurisdição indígena/camponesa) (WOLKMER, 2011, p. 153 apud TOLENTINO e OLIVEIRA, 2015, p. 318).

Reconhecer os direitos de *Pachamama* e compreendê-la como sujeito de direito, nos termos da Constituição do Equador e Bolívia, implica um novo paradigma não apenas no pensamento constitucional e nas ciências jurídicas, mas diz respeito a uma cosmopolítica muito mais pluralista (DESCOLA, 2016). Por isso, o novo constitucionalismo latino-americano se revela como uma prática decolonial já que o texto constitucional não só se sustenta em parâmetros não coloniais, como se constrói a partir da autodeterminação e cosmovisão indígena a fim de promover uma justiça epistêmica que supere os parâmetros jurídicos eurocentrados.

Vê-se, assim, que as constituições da Bolívia e do Equador, muito distintas do caráter preservacionista e economicista da jurisdição brasileira, são instrumentos que dão forma ao novo modelo de desenvolvimento plural que tem por fundamento

⁵⁶ Para maior entendimento da primeira e segunda fase do novo constitucionalismo latino-americano, ver: WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. *Simpósio de Direito Constitucional Da Absconst. IX*. Anais eletrônicos. Curitiba: ABDCONST. 2011, p. 143-155. Disponível em: <http://www.abdconst.com.br/revista3/antoniowolkmer.pdf>.

alcançar o Bem Viver. Diferentemente das Constituições da Bolívia e do Equador, que elevam *Pachamama* à condição de sujeito de direito por reconhecerem a condição sagrada da Terra enquanto sistema vivo, a Constituição Brasileira, ao longo dos artigos que tratam do meio ambiente e das imposições legais infraconstitucionais, não só não reconhece a natureza como sujeito de direito como prevê a sua proteção, em uma abordagem sociocêntrica e economicamente centrada, com fins utilitaristas.

Outros exemplos de projetos decoloniais, que atuam ativamente da decolonialidade do saber e do ser, podem ser ilustrados por uma série de concepções de universidades surgidas nos últimos vinte anos que não se enquadram na perspectiva da universidade ocidental de base eurocêntrica. Esse é o caso das Universidades Indígenas, Universidades Populares, Universidades Pós-Coloniais, Universidade Popular dos Movimentos Sociais etc. Em regra, elas se desconectam das universidades do Renascimento e suas recriações modernas que atuaram e atuam, respectivamente, diretamente na colonização e colonialidade do conhecimento e do ser funcionando como agentes de epistemicídio. Além de possibilitarem um acesso disposto em incluir a diversidade de povos e conhecimentos, essas novas instituições se propõem a incorporar em seus programas demandas explícitas de diversos grupos sociais incluindo em seu currículo seus conhecimentos tradicionais, línguas e estilos de aprendizagem.

Sob a liderança de Luis Macas, a *Pluriversidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi*, por exemplo, emerge como uma universidade que, em realidade, é uma pluriversidade organizada de acordo com a cosmologia e sabedoria (epistemologia) dos povos e das nações indígenas no Equador. A “decolonialidade do estar” com a meta do “aprender a estar” e o método do “aprender a desaprender a fim de voltar a aprender” são algumas de suas premissas (MIGNOLO, 2008). A *Pluriversidad Amawtay Wasi* se constitui como organização comunitária para as investigações e saberes originários mediante o Acordo do Conselho de Desenvolvimento de Nacionalidades e Povos do Equador⁵⁷. É uma proposta de educação superior originária, intercultural e comunitária que surge a partir

⁵⁷ “O Conselho de Desenvolvimento das Nacionalidades e Povos do Equador, criado em 1988, é uma instância deliberativa nacional composta por representantes do Estado e de comunidades indígenas, afrodescendentes e outros povos tradicionais do Equador. Sua missão central é impulsionar e facilitar o desenvolvimento sustentável de nacionalidades e povos diversos do Equador via formulação de políticas, distribuição de recursos e diálogo com a sociedade. O conselho é composto por 34 representantes das seguintes nacionalidades: Awá, Chachi, Épera, Tsáchila, Siona, Secoya, Sapara, Shiwiar Andoa, Waorani, Shuar, Achuar, Quijos y Kichwa. [...] Assim como os outros conselhos nacionais existentes antes da nova Constituição, o conselho foi submetido a um processo de transição para se tornar o Consejo Nacional para la Igualdade de Pueblos y Nacionalidades” (POGREBINSCHI, 2017).

das epistemologias do Movimento Indígena do Equador e se abre para todas as sociedades. *Amawtay Wasi* tem como visão (*sueño*) “liderará la tarea de recuperar y revitalizar el Paradigma Educativo de Abya Yala y la práctica del diálogo de saberes con equidad epistémica”* e como missão (*minka*) “contribuir en la formación de talentos humanos que prioricen una relación armónica entre la Madre Naturaleza/ Cosmos y el Ser Humano sustentando se en el buen vivir comunitario como fundamento de la construcción del estado plurinacional y la sociedad intercultural”⁵⁸.

Tradicionalmente la educación superior en el país se ha sustentado en las razones expuestas desde el pensamiento eurocéntrico occidental, por obra y gracia de la colonización del conocimiento, fuera del ser y del estar, peor aún sin ni siquiera entender el “estar siendo” que resume la dinámica del pensamiento originario. Dicho pensamiento es una manera distinta de acercarse a la realidad, considerando al ser humano como una “hebra del tejido vivo”, se intenta construir una nueva manera de acercarse al saber, al conocimiento, desde parámetros bioéticos o de respeto a la naturaleza y por ende a todos los seres que pueblan el cosmos. (Informação extraída da seção “quiénes somos” do site oficial da Pluriversidad *Amawtay Wasi*. Link de acesso: <http://www.amawtaywasi.org/>. Acesso em: 09/10/2017).

Pode-se dizer que, no Brasil, a Universidade da Floresta representa um projeto para a decolonialidade do saber e do ser. Oficialmente criada em 2005 no município de Cruzeiro do Sul (AC), com o objetivo de desenvolver tecnologia e ciência para a floresta em colaboração e com o envolvimento das populações tradicionais (CARNEIRO DA CUNHA, 2007), ela sintetiza a luta dos acreanos na busca pela “florestania” – neologismo utilizado nessa região para fazer referência ao fato de que a cidadania deve estender-se também aos habitantes e seres da floresta devendo necessariamente estar associada à questão ecológica (ALMEIDA, 2005).

A Universidade da Floresta empenha-se na necessidade urgente de se pensar novas metodologias e epistemologias no contexto da universidade esforçando-se por criar espaços e processos efetivos na superação da colonialidade do saber técnico-científico buscando formas de diálogos interculturais e intercientíficos na produção e transmissão de conhecimentos (ALBUQUERQUE, 2013). Seu foco esteve em pesquisas sobre a biodiversidade da região amazônica e o manejo sustentável da floresta de modo a promover a convivência no interior do ambiente acadêmico de

⁵⁸ Para mais informações sobre a *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi*, ver: *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna: Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir* publicado pela UNESCO em 2004 sob a coordenação de García, Lozano, Olivera e Ruiz.

* Informações extraídas da seção “organización” e subseções “nuestro sueño (visión)” e “nuestra minka (misión)” do site oficial da *Pluriversidad Amawtay Wasi*. Link de acesso: <http://www.amawtaywasi.org/>. Acesso em: 09/10/2017.

saberes tradicionais e científicos. Desde a sua criação, contou com a participação de diversas instituições representativas de grupos sociais locais, seringueiros, grupos indígenas da região, políticos e pesquisadores de várias universidades (ALBUQUERQUE, 2013). Sua proposta consiste em congregar e viabilizar processos de produção, articulação e cultivo de saberes contextualizados, situados e úteis com ênfase no uso da imaginação a serviço de novas soluções e aprimoramento das soluções já conhecidas pelo povo da região para antigos e novos problemas. Do mesmo modo que se propõe a gerar profissionais cuja formação inclui a pesquisa de campo e a cooperação com as populações locais, reivindica inclusão acadêmica impulsionando a inserção de indígenas, seringueiros e camponeses no contexto da pesquisa e do ensino (ALMEIDA, 2005).

Com esse panorama, ilustrado pelo movimento transnacional dos povos indígenas (para se estender em outros movimentos sociais articulados contra-hegemonicamente como o movimento zapatista, Via Campesina, movimento agroecológico etc.), pelas Constituições equatoriana e boliviana, pela Pluriversidad *Amawtay Wasi* e Universidade da Floresta, vê-se que uma orientação decolonial para pensar e agir não só é possível, como já está em curso. Uma opção decolonial de poder, saber e ser epistemicamente desobediente já é realidade em diversas universidades e políticas e alguns Estados nacionais. A identidade em política é uma prática pouco comum no Brasil, mas que vem sendo cada vez mais difundida e adotada na América Latina. Como se vê, não se trata de questões e políticas afirmativas ou um multiculturalismo que reforça políticas de identidade. Mas, ao contrário, trata-se de se fazer política a partir de identidades, cosmovisões e epistemologias diversas que se tornam a base de programas cujos efeitos não se limitam aos seus grupos sociais de origem. Os frutos da inserção da identidade e das sabedorias superdiversas dos povos na política são reconhecidos pelo seu potencial e eficiência em inspirar, fomentar e estabelecer uma nova cosmopolítica global. À medida que demonstram as problemáticas das políticas sustentadas pelo paradigma moderno e o tornam ultrapassado frente ao patrimônio diverso de epistemologias outras, a identidade na política, encabeçada por grupos sociais historicamente marginalizados, apresentam novas maneiras de se fazer política e se relacionar com o poder, saber e ser no contexto das sociedades nacionais.

A atitude de desobediência epistêmica é, assim, um ato prudente que reconhece que as críticas modernas (ou pós-modernas) não tem sido suficientes para lidar com as consequências desastrosas da colonialidade do poder, do saber e do ser introjetada em nossos corpos, mentes e corações. No mínimo, o que nos cabe é

pensar uma nova crítica, mas agora, a partir de novas epistemologias. Como já apontado no primeiro capítulo, “trata-se, portanto, de desenvolver o que o filósofo de liberação Enrique Dussel chama “transmodernidade” como projeto para culminar não na modernidade nem na pós-modernidade, mas no projeto incompleto e inacabado da descolonização. “Trans” aqui se usa no sentido de mais além da modernidade” (GROSFOGUEL, 2007, p. 34).

CAPÍTULO 4

SUPERANDO A COLONIALIDADE, EM SI, NA RELAÇÃO COM O OUTRO

Até aqui tratou-se 1) da crise da modernidade enquanto uma crise civilizatória e crise das bases de sua constituição: separação natureza-cultura e tradicional-moderno; 2) do reconhecimento de que o modelo ontológico naturalista que (des)orienta a prática moderna é apenas mais um dentre tantos outros modelos ontológicos; 3) da reprodução, ainda hoje, dos antagonismos modernos nas políticas nacionais e internacionais no relacionamento com grupos sociais locais e do risco que se corre com isso; 4) das possibilidades de superação da colonialidade que marca a relação entre modernos e não-modernos em nível do poder, do saber e do ser. Restamos, agora, vislumbrar caminhos que permitam a decolonialidade não apenas da nossa relação com o Outro, mas também, e principalmente, de nosso próprio ser.

Do ponto de vista da decolonialidade do poder, pode-se reconhecer que não seremos nós (modernos) aqueles a melhor se inserirem na “identidade na política” já que além de termos monopolizados esse *locus* de poder global, temos sido pouco eficientes na busca de soluções possíveis para superação das crises urgentes que nos atingem. Além disso, por mais que se assista a uma crise da modernidade, as crises convergentes, acentuadas pela crise ecológica, atingem a todos habitantes do planeta ainda que de formas, escalas e em momentos diferentes. Esses dois pontos nos levam, automaticamente, ao encontro com povos e sociedades que operam a partir de modelos ontológicos, cosmologias e bases epistemológicas diferentes da moderna.

Diante, então, desse encontro, como devemos nos comportar? Por quais transformações devemos passar e quais instrumentos permitiriam um encontro decolonial com os povos, sociedades e sujeitos e suas epistemologias, ontologias e cosmovisões outras? E, além de apostarmos todas as fichas – que nos coloca muito próximo a uma relação colonial e utilitarista – na solução do Outro, ou seja, no protagonismo da Alteridade para resolução de problemas pelos quais ela tem sido pouco responsável; o cabe a nós (modernos) fazermos por nossa própria conta, responsabilidade e criatividade na superação da crise da modernidade e da colonialidade presente em nós? Como descolonizar o nosso ser, individual e coletivamente, partindo de nós mesmos para, então, transformarmos a relação com o Outro? A filosofia da diferença tal como praticada pelos povos ameríndios nos demonstra que o encontro com o Outro é imprescindível para revelar muito sobre nós mesmos. O encontro com as ontologias e cosmopolíticas do Outro revela muito a nós sobre as nossas próprias.

Todavia, através do encontro com tantos Outros, com a Alteridade superdiversa sustentada por esse mundo, já sabemos muito sobre nós mesmos; inclusive, sobre o porquê, como e onde temos falhado. O desafio que protagoniza a inquietação de onde parte esta pesquisa é: como transformarmos o que precisa ser transformado em nós – ser, saber e poder individual e coletivamente – sem que continuemos produzindo impactos desastrosos na vida do Outro? Essas são algumas das questões-chave que pretendemos aclarar neste capítulo. Contribuíram para essa causa, transdisciplinarmente, reflexões do paradigma decolonial, da etnologia, da antropologia da natureza e dos *science studies*.

Antes de qualquer coisa, algumas ressalvas.

A sensibilidade contemporânea tem-se mostrado, em geral, crescentemente simpática às culturas nativas do continente, à medida em que vamos definindo a Natureza como um valor positivo, percebendo a Amazônia como um ambiente frágil e ameaçado, e projetando sobre os povos indígenas uma imagem nostálgica ‘do que poderia ter sido e que não foi’, para falarmos como o poeta – uma imagem do que perdemos ao deixar (imaginamos) a natureza para entrar (imaginamos) na história, enveredando pelo caminho sem volta da cultura e da civilização: urbanização, industrialização, poluição, superpopulação, globalização (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 2).

Essa mesma sensibilidade contemporânea nos leva à cilada, condicionada pela nossa história e paradigma de modernidade-colonialidade, de buscar nos saberes do Outro a resolução fácil e imediata dos problemas que temos criado e pelos quais temos sido afetados direta ou indiretamente. A consequência direta, e em curso em muitos contextos, dessa nossa pretensão salvacionista do planeta é a transformação do Outro – lê-se, povos indígenas e populações tradicionais – em reservatórios tecnológicos estabelecendo com ele(s) uma relação instrumental, utilitarista e etnocêntrica (VIVEIROS DE CASTRO, 2007) que fomenta e impõe uma relação de subserviência à la diferença colonial. Dessa forma,

[...] a ‘ecologização’ positiva dos índios desconsidera as relações intrínsecas entre este saber técnico e suas condições sociais de emergência, distribuição e exercício. Nem natural nem sobrenatural, a sintonia dos índios com a natureza é social, isto é, mediada por formas específicas de organização sociopolítica; a natureza é natureza para uma sociedade determinada, fora da qual se reduz a uma abstração vazia. Dessocializar o saber indígena é expropriá-lo teoricamente, e, diga-se de passagem, inutilizá-lo praticamente. Além disso, valorizar as culturas indígenas porque estas se constituem, potencialmente, em um reservatório de tecnologias úteis para o ‘desenvolvimento sustentável’ da Amazônia não deixa de ser uma instrumentalização de nossa relação com esses povos, fruto de uma atitude utilitarista e etnocêntrica, que parece só admitir o direito à existência dos outros se estes servirem a algo para nós (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 6).

Ainda que interiorizemos o discurso, e sua verdade, de que os conhecimentos tradicionais devam ser valorizados e incorporados ao nosso estoque de conhecimentos sendo, em contrapartida, reconhecidos e retribuídos legalmente, muitos aspectos e condicionantes dessa relação entre saberes de bases epistemológicas diferentes nos escapam. O primeiro deles, o nosso vício na colonialidade do saber, já é bastante conhecido. Todavia, é um ponto bastante restrito à antropologia o fato de que “a incorporação dos conhecimentos tradicionais vá modificar nossa imagem do conhecimento dele próprio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 1). Sempre que um conhecimento “novo”, advindo de outro sistema de conhecimento, é incorporado ao nosso próprio sistema de conhecimento muito dele se transforma. Desse modo, não são possíveis traduções e/ou incorporações literais entre sistemas de conhecimentos. Haverá sempre um sistema de conhecimento significativo a (re)significar um signo ou significado de outro sistema de conhecimento. Assim, a separação desatenta e descontextualizada de saberes de seus sistemas de conhecimento – prática regular na epistemologia ocidental – pode ter como consequências, além da óbvia imprecisão, a incompreensão, a subversão, a contradição e a impraticabilidade desses conteúdos.

O discurso sobre os conhecimentos tradicionais enfatiza os conteúdos desse conhecimento, separando tais conteúdos de sua forma. Ora, o que distingue os conhecimentos tradicionais indígenas dos nossos conhecimentos (tradicionais ou científicos) é muito mais a forma que o conteúdo, é, além disso, a idéia mesma de conhecimento: a imagem de quem conhece, a imagem do que há a conhecer, e a questão de para que, ou melhor, por que se conhece (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 1).

Para serem adequadamente compreendidos, os conhecimentos não-modernos devem ser pensados a partir de suas relações com as epistemologias, ontologias e cosmopolíticas de onde pertencem. Essa é uma premissa fundamental para que o acesso aos conhecimentos tradicionais, a partir de sua integração aos repositórios de conhecimento hegemônico, não incida na sua subordinação como matéria prima para o conhecimento científico (SANTOS, 2010d). Para que os conhecimentos tradicionais não apenas transitem de um sistema de pertença subordinada pela exclusão para um sistema de pertença subordinado pela integração, como pretende o processo de acumulação capitalista à escala mundial (SANTOS, 2010d), é preciso superar a tendência da produção de conhecimento convencional que separa o objeto de estudo de suas relações com o todo (*holon*) em que está imerso (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015).

A confusão que se gera a partir da incorporação de um conteúdo cosmológico dissociado de sua forma e contexto a um outro sistema de conhecimento, com a

pretensão de inteligibilidade completa, pode ser ilustrada, por exemplo, na definição de animismo e sua consequente projeção a determinadas comunidades humanas por parte de muitos antropólogos.

Para muitas pessoas, a vida não é, de forma alguma, um atributo das coisas. Ou seja, ela não emana de um mundo que já existe, povoado por objetos, ao invés disso, é imanente ao próprio processo de geração contínua ou do vir-a-ser do mundo. As pessoas que têm essa compreensão da vida – e entre elas estão muitas com quem os antropólogos trabalham em regiões tão diversas como a Amazônia, o Sudeste Asiático e o Norte Circumpolar – são frequentemente descritas na literatura como animistas. De acordo com uma convenção há muito estabelecida, o animismo é um sistema de crenças que atribui vida ou espírito a coisas que são de fato inertes. Mas essa convenção [...] é equivocada por duas razões. Primeiramente, não estamos lidando com uma crença sobre o mundo, mas com uma condição de ser no mundo. Isso poderia ser descrito como uma condição de estar vivo para o mundo, caracterizado por uma capacidade elevada de sentir e responder, na percepção e na ação, a um ambiente que está sempre em fluxo, que não permanece o mesmo de um momento para o outro. [...] A animização, então, não é a projeção imaginativa de propriedades humanas nas coisas que elas percebem ao seu redor. Ao contrário, [...] a animização é o potencial dinâmico e transformativo de todo um campo de relações dentro do qual os seres de todos os tipos, mais ou menos pessoa ou coisa, geram a existência um do outro de forma contínua e recíproca (INGOLD, 2013, p. 11-12).

Os antropólogos tentaram projetar a sua noção de animismo, entendido como a infusão de espírito na substância ou de ação à materialidade, a uma série de comunidades humanas. No entanto, elas demonstram que o animismo que lhes fora projetado não diz respeito à maneira como elas entendem e vivem o mundo. A animização do mundo vivo, para essas sociedades, não é resultado de uma introjeção de vida ao que é inerte, mas é ontologicamente anterior a essa diferenciação entre o que tem ou não vida (INGOLD, 2013).

Diferente das sociedades animistas que estão “abertas” ao mundo e não o veem apenas como uma projeção de si mesmo, as sociedades ocidentais conduziram e participam de uma lógica de “inversão de si” (INGOLD, 2013). Inversão no sentido de que os seres humanos seriam seres originalmente abertos para o mundo e que em um dado momento⁵⁹ se fecham em si mesmos por uma fronteira externa que protege a sua constituição interna do tráfego de interações com o ambiente que os cerca (INGOLD, 2013)⁶⁰. Ingold (2013) sugere que revertamos essa lógica: “considerando

⁵⁹ Talvez esse momento fosse marcado pelo Grande Divisor Interno (separação natureza-cultura) (LATOUR, 1994).

⁶⁰ Isso explica a própria noção moderna de meio ambiente – um meio do qual o humano não faz parte, um meio que apenas o circunda, uma natureza que não lhe diz respeito, uma natureza que não diz respeito à cultura.

que a vida foi virada, por assim dizer, “de fora para dentro”, eu quero agora virá-la de dentro para fora novamente, a fim de recuperar a abertura original para o mundo em que as pessoas que nós [...] chamamos de animistas encontram o sentido da vida” (INGOLD, 2013, p. 13). Entende-se aqui a “reinversão” de nós mesmos, ou seja, a nossa abertura e disposição de relacionar-se com o mundo sendo (parte do) mundo e não apenas com o mundo enquanto projeção de nós mesmos (INGOLD, 2013), como uma tarefa para a decolonialidade do nosso ser moderno advinda, propriamente, do aprendizado sobre a “forma” como comunidades humanas não-ocidentais se relacionam com o mundo.

A fronteira que separa o mundo humano e o mundo não-humano reivindicada com solidez pelos princípios essenciais da ciência ocidental já é, há algum tempo, contestada (DESCOLA, 2016). O contato com as sociocosmologias dos povos indígenas e populações tradicionais têm tornado cada vez mais permeável essa fronteira nos apresentando outros sentidos para a humanidade e, mesmo, para a vida. Ingold (2013), em sua jornada etnológica pelas ontologias animistas, descobriu a vida como um nascimento contínuo, uma geração de ser num mundo sem pré-ordenamento. Isso é, por sua vez, muito diferente do que os modernos entendem como vida: uma emanção atribuída a determinados seres que vivem em um mundo (meio ambiente) inerte. Nesse sentido, “o que estamos acostumados a chamar de “ambiente” pode, então, ser mais bem visualizado como um domínio de emaranhamento” (INGOLD, 2013, p. 16) dentro do qual trilhas entrelaçadas continuamente enredam-se aqui e desenredam-se lá, a partir de infinitas, constantes e complexas interações e relações. “Na ontologia anímica, os seres não ocupam simplesmente o mundo, eles o habitam e, ao fazê-lo – ao percorrer seus próprios caminhos através da teia –, eles contribuem para manter a trama sempre em evolução” (INGOLD, 2013, p. 16).

Sendo assim, é de grande valia para a decolonialidade de nosso ser e estar no mundo aprender com as ontologias animistas que não se trata de nós humanos ocuparmos e nos movermos enquanto seres inteligentes em um substrato inerte como parece a Terra aos modernos. As ontologias animistas nos ensinam que a própria textura do mundo é um emaranhado de relações dos quais nós somos apenas mais alguns dos sujeitos em interação. A animização que se vê em muitas comunidades humanas (animistas) diz respeito, portanto, a um potencial dinâmico e transformativo de todo um campo de relações dentro do qual seres de todos os tipos geram existência um do outro contínua e reciprocamente (INGOLD, 2013).

Vê-se, nesse sentido, que a discriminação das categorias e coisas “com vida” e “sem vida” que parece inquestionável à epistemologia ocidental, à ciência moderna e à ontologia naturalista não é universal. A partir do encontro com ontologias outras, somos convidados à decoloniadidade do nosso saber e ser a respeito até mesmo do que está vivo e do que não está. Entende-se como um ponto fundamental da decolonialidade do ser a disposição em superarmos a universalidade do ponto de vista moderno que tem certificado que somos nós “humanos”, a partir da ciência moderna de lastro positivista, a atribuir vida, e, logo, agência e intencionalidade aos demais seres. Esse é o ponto de partida para que seja possível relativizarmos essa premissa quando do encontro com ontologias outras que entendem a vida não como um atributo das coisas ou como uma emanção de um mundo que já existe, mas como algo imanente ao processo de autocriação do mundo, ou seja, como a qualidade do mundo em devir.

Daí segue-se consequências igualmente importantes para nossa tarefa de decolonialidade epistêmica e ontológica. Nós, ocidentais, estivemos fechados ao mundo e, conseqüentemente, vinculados e orientados por uma ciência que se não se surpreende com o mundo e pelo mundo. Ao contrário, os cânones científicos ocidentais têm a surpresa como um princípio de avanço criativo quando suas teorias e experimentações do mundo fragmentado mostram-se insuficiente e pedem mais investigações e reformulações em relação ao que se supõe ser a ordem do mundo (INGOLD, 2013).

A surpresa, porém, existe apenas para aqueles que esqueceram como ficar assombrados com o nascimento do mundo, que cresceram tão acostumados com o controle e com a previsibilidade que eles dependem do inesperado para assegurar-lhes que os eventos estão ocorrendo e que a história está sendo feita (INGOLD, 2013, p. 23).

Todavia, os que estão abertos ao mundo, ainda que eternamente assombrados, nunca são surpreendidos (INGOLD, 2013). As sociedades animistas seguem assombradas pela complexidade da vida e autocriação contínua do mundo de modo que quaisquer eventos inesperados, não premeditados, desconhecidos, inovações etc. fazem parte do enredamento do próprio mundo. O novo e o desconhecido não causam surpresa, porque o estado de presença frente ao mundo é a própria condição de ser e estar nele. Assim, a atitude de assombro está necessariamente associada com a de vulnerabilidade. Mas, ela é, simultaneamente e conseqüentemente, uma fonte de força, resiliência e sabedoria que leva os sujeitos a responder ao fluxo do mundo com cautela, discernimento e sensibilidade (INGOLD, 2013).

O assombro, creio eu, é o outro lado da moeda da própria abertura para o mundo que eu mostro ser fundamental para o modo anímico de ser. É o sentimento de admiração que surge quando navegamos na crista da onda do contínuo nascimento do mundo. No entanto, com a abertura vem a vulnerabilidade. Para as pessoas que não estão familiarizadas com essa forma de ser, parece frequentemente que se trata de timidez ou fraqueza, prova da falta de rigor característico das crenças e práticas supostamente primitivas. A maneira de conhecer o mundo, dizem, não é abrir-se para ele, mas sim “apreendê-lo” dentro de uma rede de conceitos e categorias. O assombro foi banido dos protocolos de investigações racionais conceitualmente induzidas. O assombro está em contraposição à ciência. Ao buscar pelo fechamento ao invés da abertura, os cientistas ficam muitas vezes surpreendidos com o que eles acham, mas nunca assombrados. Os cientistas ficam surpresos quando suas previsões se mostram erradas. (INGOLD, 2013, p. 22).

Se a ciência moderna se faz a partir da alocação do mundo à condição de objeto de preocupação ou objeto de conhecimento do qual o cientista deve obter distanciamento, isso a coloca acima e além do mundo que pretende compreender tornando impossível ao cientista estar no mundo (INGOLD, 2013). Contudo, se, ao longo dos milênios, os povos indígenas encontraram estratégias de convivência com seu ambiente que se mostraram com grande valor adaptativo e que, para tanto, desenvolveram tecnologias sofisticadas coerentes com as regulações ecológicas da floresta foi porque estiveram observando e participando desse mundo simultaneamente. Do mesmo modo, a ciência precisa de observação do mundo e esta de participação nele. Ou seja, a reconciliação entre percepção e ação (INGOLD, 2013) não apenas é possível como necessária para se produzir conhecimento com sentido, aplicabilidade e razoabilidade.

Não se trata, portanto, de uma irreconciliação entre epistemologia ocidental e ontologias nativas, ou, mais precisamente, entre ciência moderna e ontologia animista (INGOLD, 2013). Trata-se, ao contrário, de, com as ontologias animistas e a partir de uma atitude de decoloniade ontológica e epistemológica, aprendermos a sermos, simultaneamente, testemunhas e partícipes do mundo, assistindo-o em seu constante revelar-se. Isso nos permitirá agir e intervir na realidade a partir do que o mundo nos revela e não a partir das nossas expectativas e projeções do que deveria ser o mundo para a comprovação de nossas narrativas e ideologias ocidentais modernas.

Se a ciência pretende ser coerente em sua prática de conhecimento, ela deve ser reconstruída sobre as bases da abertura ao invés do fechamento, do engajamento ao invés da separação. E isso significa recuperar o senso de assombro que é tão notável por sua ausência no trabalho científico contemporâneo. O saber deve ser reconectado com o ser, a epistemologia com a ontologia, o pensamento com a vida. Assim, a nossa reavaliação do animismo indígena nos leva a propor a reanimação da nossa própria tradição de pensamento chamado “ocidental” (INGOLD, 2013, p. 23).

O passado a ser considerado, quando se trata da relação entre ciência e epistemologia ocidental de um lado e ontologias animistas de outro, é que foram alguns conceitos filosóficos das primeiras que serviram de motivação e justificativa da liberdade de uns em estudar e categorizar os outros a partir da colonização (STENGERS, 2017) e da colonialidade do poder, saber e ser. Certamente, um passo fundamental para a superação dos colonialismos e colonialidade, antes mesmo da tarefa de “reanimação do pensamento ocidental” (INGOLD, 2013), é o reconhecimento de em que lado dessa divisão, isto é, da diferença colonial, – intencionalmente ou não – estamos. O reconhecimento e a redenção de nossos privilégios e do monopólio dos critérios de verdade que violentamente reivindicamos é o passaporte para que o encontro, diálogo, aprendizado e engajamento junto à Alteridade tornem-se possíveis e para que a decolonialidade epistêmica e ontológica sublime-se para além da retórica academicista.

Aqueles que estão do lado que categoriza os outros como animistas (ou como negros, índios, populações tradicionais etc.) e que tomam como certa a suposta “verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível – um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar” (STENGERS, 2007, p. 3) são os mesmos representados “não apenas por essa narrativa épica, mas também, e talvez de forma ainda mais crucial, pelo sua correlata moral: ‘não retrocederás’” (STENGERS, 2007, p. 3). Diante disso, é urgente a resistência frente ao poder colonizador e a repulsa diante do fato das realizações modernas, à luz das realizações científicas, estarem sendo traduzidas na grande história épica da “Ciência desencantando o mundo” (STENGERS, 2017). “Aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização” (STENGERS, 2017, p. 4) de modo que, em seu nome e pela garantia de sua universalidade, julgamentos têm sido impostos sobre os Outros causando um efeito devastador nas apenas nas relações para com eles, mas também nas relações para conosco⁶¹.

Para Stengers (2017), é a noção de “realmente” (isso, realmente, é...) enquanto ênfase que caracteriza o poder controverso que está associado à verdade que mais importa nessa relação entre o eu (nós) e o Outro (eles), entre os meus (nossos) conhecimentos e os conhecimentos deles. Em referência às populações sobre as quais

⁶¹ Os efeitos da moral do “não retrocederás”, presente na expectativa de progressão acumulativa infinita de recursos, não permite que enrijeçamos as fronteiras entre eles e nós. Neste barco, planeta, em que estamos testando estes experimentos perigosos, todos estão juntos.

foram atribuídos modelos ontológicos animistas nos trabalhos de Descola, Stengers (2017, p. 7, grifo nosso) coloca: “eu diria que aqueles que são categorizados como animistas não têm nenhuma palavra equivalente a “realmente” para insistir que eles estão certos e que os outros são *vítimas de ilusões*”.

Ingold (2013) propõe uma “reinversão de nós mesmos” e a “reanimação de nossa tradição de pensamento”. Stengers (2017) propõe como tarefa para a descolonização do (nosso) pensamento, a “reativação do animismo” (ou, “recuperação do animismo”)⁶² em nós. Para além e ao invés de dispendermos esforços em salvaguardar os animistas – lê-se povos indígenas e populações tradicionais – e seus saberes das constantes ofensivas modernas para, em seguida, continuar reproduzindo as mesmas investidas coloniais fruto de um paradigma que reporta a separação natureza-cultura e, por isso, condena e/ou ignora aqueles considerados tradicionais; trata-se de nos engajarmos na transformação daquilo que em nosso paradigma, pensamento e/ou cosmovisão tem produzido essa relação de colonialidade. Recuperar o animismo, dessa forma, “não quer dizer nos reformar para nos tornarmos como eles e pensarmos como eles, isso seria absurdo e, de qualquer maneira, impossível” (DESCOLA, 2016, p. 276) nem tem a ver com salvar o Outro ou imita-lo, mas encontrarmos formas de firmarmos um compromisso com ele (STENGERS, 2017).

Nesse sentido, para que seja possível uma descolonização epistêmica e ontológica devemos perder o medo de “regressar” entendendo que não se trata de retornarmos ao tempo porque não se trata de algo que se mantém no passado. Regressar significa “recuperar a capacidade de honrar a experiência, toda experiência que nos importa, não como “nossa”, mas sim como experiência que nos “anima”, que nos faz testemunhar o que não somos nós” (STENGERS, 2017, p. 11).

⁶² O texto *Reclaiming Animism* de Stengers publicado originalmente em Julho de 2012 na Revista e-flux teve duas traduções para o português conhecidas. Uma das traduções aparece com o título *Recuperando o animismo* com tradução livre de Ivan LP pelo portal Vertigem (acesso em: <https://medium.com/@vertigens/isabelle-stengers-recuperando-o-animismo-8a6ab266c193>). Outra tradução, da qual este trabalho se vale, foi feita por Jamille Pinheiro Dias para publicação na revista Caderno de Leituras n.62 em Maio de 2017. Nesta publicação, o título do artigo aparece como *Reativando o animismo*. Sobre a tradução do verbo “reclaiming”, Jamille adverte que é um verbo bastante polissêmico, também traduzível como “reivindicar”, “recuperar”, “reformar”, “regenerar”, “reafirmar” e coloca, em nota, que “em outro ensaio (*Experimenting with refrains: Subjectivity and the challenge of escaping modern dualism*, *Subjectivity*, 22(1), 38-59, 2008), Stengers explicita que “‘reclaiming’ é uma aventura tanto empírica quanto pragmática, pois não significa primordialmente retomar o que foi confiscado, mas aprender o que é necessário para habitar novamente o que foi destruído. ‘Reclaiming’, na verdade, está irredutivelmente associado a ‘curar’, ‘reapropriar’, ‘aprender/ensinar de novo’, ‘lutar’, ‘tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada’” (STENGERS, 2017, tradução de Jamille Pinheiro Dias, p. 8).

Reativar o animismo não significa, então, que tenhamos sido animistas. Ninguém jamais foi animista, porque nunca se é animista “no geral”, apenas em termos de agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar. O animismo, no entanto, pode ser um nome a serviço da recuperação desses agenciamentos, uma vez que nos leva a sentir que a reivindicação de sua eficácia não nos cabe. Contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo (STENGERS, 2017, p. 15).

“Cada atitude ontológica fundamental produz consequências distintas em todo tipo de áreas: na composição das coletividades, nos modelos de conhecimento, nas relações entre grupos diferentes” (DESCOLA, 2016, p. 255). Portanto, são as premissas da ontologia naturalista presentes na Constituição moderna a partir do Grande Divisor Interno e Externo que tem condicionado a atuação da ciência e política modernas na geração das crises por que passa modernidade. Se estivermos convencidos disso, não nos resta alternativa mais eficiente para decolonialidade e superação da crise da modernidade do que a desobediência epistêmica em descolonizar o nosso pensamento.

No âmago de toda a vida social há umas escolhas ontológicas fundamentais e que, no momento em que essas opções mudam, como aconteceu muitas vezes ao longo da história da humanidade, essas viradas têm consequências em todos os outros âmbitos, inclusive e em primeiro lugar no âmbito da atividade científica (DESCOLA, 2016, p. 260).

A Alteridade e a multiplicidade emergem, assim, como forças revolucionárias de uma insurreição que começa pela epistemologia e que se engaja para além das variações na imaginação, na variação da própria imaginação (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Ainda que não se possa dizer que há uma ontologia melhor do que a outra e que elas são diferentes formas de viver a condição humana cada qual com suas vantagens e seus inconvenientes (DESCOLA, 2016), a contestação do naturalismo já é óbvia e constante em qualquer agenda política do próprio Ocidente. A crise da Constituição moderna e os efeitos das crises convergentes da modernidade-decolonialidade já descoloram bastante as fronteiras ontológicas do naturalismo culminando em decorrências políticas substanciais como se viu com as Constituições de Equador e Bolívia e a incorporação da “identidade na política” nesses Estados. É, inclusive, pelo fato de a maioria dos conceitos por meio dos quais a ciência e a política modernas pensarem o presente serem um tanto quanto inadequados⁶³ que somos

⁶³ Para Descola (2016, p. 271) eles são inadequados “por serem oriundos ou do pensamento liberal, digamos clássico, do século XIX, ou de uma ou outra variante do pensamento marxista. Aliás, no fundo, esses dois pensamentos respondem um ao outro porque se constituíram observando os problemas da sociedade industrial europeia na segunda metade do século XIX,

convidados a suspender os princípios fundamentais de nossa ontologia naturalista e paradigma moderno-colonial.

A inserção de *Pachamama*, noção e conceito não-ocidental como sujeito de direito nas Constituições equatoriana e boliviana demonstra como a noção moderna monossêmica, monovalente, unidimensional, instrumental e demente de natureza (BARRERA-BASSOLS, 2013) é inviável e impraticável a partir de uma premissa de Estado Plurinacional (que dialoga e incorpora as diversas etnias e suas epistemologias) e de uma política de desenvolvimento para o Bem Viver (que congrega princípios e estratégias indígenas para “qualidade de vida” humana e sustentação dos sistemas vivos). Ao mesmo tempo em que questiona e propõe a superação da colonialidade na apropriação da natureza, a inserção de *Pachamama* nas Constituições representa a descolonização do pensamento constitucional, a “reabertura para o mundo” (INGOLD, 2013), a “recuperação do animismo” (STENGERS, 2017) (a partir de Descola, “recuperação no analogismo”) que surge da “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2008) e da incorporação da “identidade na política” (MIGNOLO, 2008) nesses Estados.

Entende-se, então, que seria de grande valia na tarefa de superação da crise da modernidade, ao mesmo tempo em que representaria uma atitude de decolonialidade do saber a la pensamento de fronteira, uma “antropologia animista do naturalismo” (DESCOLA, 2016). “Há uma antropologia naturalista do animismo ou do totemismo, mas não há uma antropologia animista ou totemista do naturalismo” (DESCOLA, 2016, p. 272). Uma antropologia animista do naturalismo implica um processo de inteligibilidade sobre os ocidentais modernos a partir de ontologias e sistemas de conhecimento diferentes do nosso. Se não temos oferecido respostas e alternativas possíveis e eficientes aos contextos que nos surgem, é provável que não temos feito as perguntas certas para isso. Possivelmente, foi através do reconhecimento da validade, credibilidade e praticabilidade da perspectiva dos povos indígenas no Equador e Bolívia sobre como esses Estados entendiam e, por isso, se relacionavam com a natureza, que se deu a elevação de *Pachamama* a sujeito de direito nas constituições. Entende-se, assim, que 1) a suspensão dos fundamentos cosmológicos modernos com o deslocar de nossas fronteiras ontológicas e o 2) encontro com o pensamento do Outro sobre nós a partir de seus próprios critérios são dois empreendimentos imperativos tanto para a superação das crises da modernidade

oferecendo, porém soluções opostas. Bem, esse mundo desapareceu, mas o *aggiornamento* necessário por parte do pensamento político não aconteceu”.

como da própria superação da modernidade-colonialidade, isto é, da diferença colonial que tem marcado a nossa relação com a Alteridade.

Em sentido aproximado de uma antropologia animista do naturalismo, Viveiros de Castro propõe “transformações indígenas da antropologia”

[...] que seriam o inverso e o correlato das transformações “antropológicas” dos indígenas. Por transformações indígenas da antropologia entendo as transformações da estrutura conceitual do discurso antropológico suscitadas por seu alinhamento em simetria com as pragmáticas reflexivas indígenas [...] Note-se que aqui *já não se trata mais de “emancipar o nativo”*, de direito ou de fato, mas de emancipar a antropologia de sua própria história. Vacina antropofágica: é o índio que virá (que eu vi) nos emancipar de nós mesmos. Antes de sairmos a emancipar os outros (de nós mesmos), emancipemo-nos nós mesmos, com a indispensável ajuda dos outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 162, grifo do autor).

Transformação, nesse sentido, não tem a ver com a ideia de verbos que modificam sujeitos e culturas, mas, ao contrário, transformações históricas e estruturais que impulsionam as transformações de todas as sociedades em contato (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Ainda que os efeitos de transformação de uma e de outra sejam diversos e, por isso, possam ser comparados e ponderados (como se fez aqui a partir da noção de colonialidade e diferença colonial); não se pode negar o fato de que os “termos” em relação se transformam reciprocamente. Não se trata, dessa forma, de uma sociedade que transforma a outra, mas de sociedades em relação que transformam umas as outras e transformam a si mesmas mutuamente. Assim, “a palavra de ordem epistemo-política passa a ser a ‘agência histórica’ dos coletivos em transformação, com o surgimento da tese contra-hegemônica da ‘indigenização da modernidade’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 161).

Não se trata de supor que, uma vez superada a fase em que a antropologia era um discurso *sobre* o pensamento (e a ação etc.) dos povos que estudava, possamos passar, ou devemos passar, a pensar *como* esses povos, invertendo a pulsão missionária irrefreável que nos faz pensar que, se não se trata mais de fazer os outros pensarem como nós, então devemos, nós, pensar como eles. O que podemos, e devemos, no mínimo e no máximo, é pensar *com* eles, levar, em suma, seu pensamento a sério — a *diferença* de seu pensamento a sério. É apenas pela acolhida integral dessa diferença e dessas singularidades que se poderá imaginar — construir — o comum (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 162-163, grifo do autor).

Trata-se de impulsionar a inserção das possibilidades realizadas pelos mundos não-ocidentais para dentro da cosmopolítica global. Porque “as culturas se inventam ao se encontrarem, e encontros diferentes inventam culturas diferentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 165), a disposição em aprender com as cosmologias e a cosmopolítica daqueles grupos que não conhecemos é imprescindível para que se crie um mundo melhor do que esse. Ou seja, um mundo que não desperdice o potencial de

realização de tantos outros mundos possíveis. Para isso temos muito a aprender com o universo ameríndio “onde a alteridade é anterior à identidade, a relação superior aos termos, e a transformação interior à forma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007 apud VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 157-158).

Em outras palavras, essa cosmopolítica, ou ontologia política da diferença sensível universal, atualiza um outro universo que o nosso, ou outra coisa que um uni-verso — o seu cosmos é um *multiverso* [...] Esse pensamento, enfim, reconhece outros modos de existência que o nosso; justifica uma outra prática da vida, e um outro modelo do laço social; distribui diferentemente as potências e as competências do corpo e da alma, do humano e do extra-humano, do geral e do particular, do ordinário e do singular, do fato e do feito; mobiliza, em suma, toda uma outra imagem do pensamento. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 158, grifo do autor).

Sendo assim, à antropologia cabe a missão epistemológica de entrar em transformação, isto é, em situação de diferença inteligível com a tradição do pensamento ocidental indicando a capacidade e potencialidade de uma outra cosmopolítica – outro cosmos (ou, outro jeito de enxergar o cosmos) e outra política (outra maneira de se fazer política) (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Assim, ela cumpriria o efeito próprio de sua constituição: “desorientar o juízo, relativizar a razão, [...] fazer variar a verdade demonstrando a verdade da variação”⁶⁴ (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 158).

A “indigenização da modernidade” como processo mais amplo marcado pela atuação dos povos indígenas como atores na cosmopolítica global não diz respeito a uma proposta de hibridização deles com os não-índios ou homogeneização de uns pelos outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). A superação da colonialidade global do poder, da colonialidade epistêmica da ciência, na sua pretensão de realização universal, e da colonialidade do ser, construída a partir das premissas da filosofia ocidental moderna, passa pela desconsagração, renúncia e destruição dos lugares de privilégio anulando a possibilidade de que uma sociedade ou epistemologia, mais do que as outras, possa ocupa-los com legitimidade.

A decolonialidade da modernidade-colonialidade, no entendimento desta pesquisa, tanto reconhece a continuidade das diferenças ontológicas quanto demonstra a incoerência dos ocidentais modernos ocuparem um lugar hegemônico de privilégio já que, além de tudo, se encontram em um contexto de profunda desorientação ontológica e crise epistemológica. Assim, uma proposta de simetria

⁶⁴ Entende-se, aqui, que essa missão epistemológica seja abraçada e estendida a todas as disciplinas acadêmicas e a todas as outras áreas do saber relativizando a própria noção de Ciência (no singular e com “C” maiúsculo).

ontológica e epistemológica não concerne em buscar a igualdade na pretensão de superar a desigualdade, mas diz respeito ao reconhecimento da diferença a partir de uma condição não-hierárquica que reconhece que um mundo melhor “deve necessariamente ser um mundo onde um outro mundo é possível: mas é necessário que esse outro mundo seja um mundo dentro deste, imanente a este, como uma de suas possibilidades ainda não realizadas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 152).

Aqui também há muito que aprender com a “filosofia deles” – com as metafísicas indígenas, que afirmam a humanidade como condição original comum da humanidade e da animalidade, antes que o contrário, como em nossa vulgata evolucionista, e que, ao princípio solipsista e dualista do “penso, logo existo”, contrapõem o pansiquismo perspectivista do “existe, logo pensa”, que instaura o pensamento imediatamente no elemento da alteridade e da relação, fazendo-o depender da realidade sensível do outro. Uma grande transformação. As transformações por que passa a disciplina antropológica refletem transformações na nossa *antropologia*, entenda-se, no modo de ser da nossa espécie, de sua ontologia (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 168).

Um passo indispensável: A decolonialidade do ser (moderno) passa pela admissão da multitemporalidade

A lição mais importante que podemos tirar dos povos não-modernos é menos política, aliás, do que filosófica: trata-se de refletir sobre o valor filosófico de alguns conceitos que sociedades muito diferentes da nossa inventaram para pensar sua existência, e sobre qual ensinamento podemos retirar daí. Isso não quer dizer nos reformar para nos tornarmos como eles e pensarmos como eles, seria absurdo e, de qualquer maneira, impossível. Penso num exemplo muito simples [...]: a temporalidade (DESCOLA, 2016, p. 275-276).

Assim como há uma massa de existentes cujas propriedades e qualidades de relações são distinguidas, organizadas e sistematizadas de distintas maneiras a partir das naturezas-culturas que as experimentam e as tornam inteligíveis⁶⁵, há também regimes temporais bastante específicos a cada uma delas (DESCOLA, 2016). O tempo circular, o tempo cíclico, o tempo glacial, a doutrina do eterno retorno e tantas outras temporalidades demonstram como essas diversas temporalidades não cabem na imagem do tempo dos modernos (SANTOS, 2010a). Além das diferentes temporalidades, há ainda diferentes regras de tempo social e diferentes códigos temporais (a relação entre e o modo como são definidos o passado, presente e futuro,

⁶⁵ Essa perspectiva afirma que não há apenas uma natureza a ser revelada e cuja revelação seria mais ou menos completa, mais ou menos fiel, mais ou menos perfeita de acordo com o grau de racionalidade e de aperfeiçoamento científico dos povos que a descobrem. Pelo contrário, entende-se que “cada mundo é composto de propriedades totalmente reais, mas cuja natureza e combinação são diferentes” (DESCOLA, 2016, p. 262).

o cedo e o tarde, o curto e o longo prazo, as sequências, sincronias e diacronias etc.) que criam diferentes comunidades temporais (algumas controlam o tempo, outras estão no interior do tempo; algumas são monocrônicas, outras polícronicas; algumas privilegiam o tempo-horário, outras o tempo-acontecimento; algumas valorizam a continuidade, outras a descontinuidade; para algumas o tempo é irreversível, para outras é reversível etc.) (SANTOS, 2010a).

Tomar nota das diferentes concepções de tempo é importante porque “as sociedades entendem o poder a partir das concepções de temporalidade que nelas circulam” (SANTOS, 2010a, p. 109). Ademais, são as hierarquias estabelecidas entre as diferentes temporalidades que condicionam a classificação residual de algumas sociedades em relação a outras. Inclusive, são as hierarquias entre as temporalidades que sustentam as relações de dominação mais sólidas entre as diferentes naturezas-culturas (SANTOS, 2010a). Assim, é pelo fato da temporalidade hegemônica, o tempo linear moderno, não conseguir conceber como contemporâneo a existência e práticas sociais de sociedades com temporalidades outras que lhes é negada a possibilidade da contemporaneidade já que “é a superioridade de quem estabelece o tempo que determina a contemporaneidade” (SANTOS, 2010a, p. 100). É, assim, a temporalidade que condiciona o processo de desqualificação, residuação e ininteligibilidade das diversas naturezas-culturas em relação à moderna. Não obstante, “o que é considerado contemporâneo é uma parte extremamente reduzida do simultâneo” (SANTOS, 2010a, p. 100). Há que se saber que “o domínio do tempo linear não resulta da sua primazia enquanto concepção temporal, mas da primazia da modernidade ocidental que o adotou como seu” (SANTOS, 2010a, p. 109).

A temporalidade moderna corrobora os Grandes Divisores de natureza e cultura e tradicional e moderno já que natureza e o tradicional são vistos sempre como anteriores à cultura e ao que é moderno de modo que tudo aquilo que é considerado não-moderno torna-se pré-moderno na modernidade, isto é, torna-se o representante do passado no presente (LATOUR, 1994). Diante de uma temporalidade marcada por uma ordem progressiva e uma periodização cujas intervenções no mundo pretendem, respectivamente, uma eterna modernização e sucessivas revoluções, toda resistência à revolução modernizadora é considerada uma anacronia, isto é, uma estagnação frente ao progresso (LATOUR, 1994). Todavia, a modernidade é o efeito de constantes traduções das mais diversas temporalidades. Do mesmo modo, as tradições são construídas a todo o momento na contemporaneidade (LATOUR, 1994). O que modernidade fez foi reivindicar para si a credibilidade de realocação distorcida de todas essas diferenças temporais (QUIJANO, 2005).

O regime temporal hegemônico da ontologia naturalista é o da flecha linear do tempo que da tradição (passado) segue irreversivelmente para a modernidade (futuro) (DESCOLA, 2016; LATOUR, 1994; SANTOS, 2010a). É um tempo-horário, monocrômico, descontínuo, entendido como recurso controlado e progressão linear (SANTOS, 2010a), cumulativo, irreversível e orientado para o futuro (DESCOLA, 2016). Desse modo, tudo aquilo que não prossegue no ritmo do progresso é considerado, pelos modernos, como atrasado, obsoleto, irracional ou conservador (LATOUR, 1994). Assim, a assimetria entre natureza e cultura se torna uma assimetria entre o presente e o passado (LATOUR, 1994).

A flecha do tempo progressivo possui direção única de modo que para avançar, seguir em frente, é preciso romper com o passado. As vanguardas modernizadoras e os milagres revolucionários são, assim, etapas progressistas que alavancam a humanidade à modernidade. O porquê da resistência diante das crenças, “misticismos” e fidelidade aos conhecimentos tradicionais frente ao avanço da ciência e tecnologia é algo que, definitivamente, a temporalidade moderna não consegue explicar a noção de seta irreversível provém de uma classificação dos híbridos de natureza e cultura e de tradicional e moderno cujo crescimento os modernos não conseguem explicar (LATOUR, 1994). A denúncia do seu arcaísmo era aceita quando a modernidade conseguia dar conta dos problemas que criava e a ciência ocidental moderna ainda guardava a confiança sobre a sua competência em oferecer soluções credíveis. Hoje, não mais. Tudo que há, natureza e cultura, tradicional e moderno, objetos e sujeitos etc. tem duração múltipla e incerta. O moderno e o tradicional, o novo e o velho, o presente e o passado convivem lado a lado associando-se e produzindo realidades em rede complexas e de incerta duração e abrangência a noção de seta irreversível provém de uma classificação dos híbridos de natureza e cultura e de tradicional e moderno cujo crescimento os modernos não conseguem explicar (LATOUR, 1994).

Em consequência, a compreensão das causas e efeitos da temporalidade moderna nos leva a questionar o conceito de tradicional tal como projetado aos conhecimentos e os sujeitos que os produzem, uma vez que cada um desses sujeitos e suas coletividades estão lançando mão de um conjunto complexo de experiências tão antigos quanto atuais, tão coletivos como pessoais (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015). Trata-se, assim, de uma “tradição moderna”, isto é, uma síntese indissolúvel entre tradição e modernidade que quando negligenciada, para salvaguardar a existência do que foi considerado moderno, mantém a falsa premissa da inoperância e inviabilidade contemporânea da tradição (TOLEDO e BARRERA-

BASSOLS, 2015). A renúncia do uso das etiquetas tradicional, pré-moderno e moderno etc., já que todo agrupamento de elementos contemporâneos pode congrega elementos pertencentes a todos os tempos é, assim, um apropriado exercício para os modernos se desacostumarem a entender o mundo e o tempo a partir da perspectiva limitada de suas temporalidade e narrativa sobre o mundo.

O passado não é, portanto, ultrapassado, mas, ao contrário, sempre retomado, envolvido, re combinado, reinterpretado e reconstruído não como uma flecha do tempo, mas, antes, como uma espiral (LATOUR, 1994). Caminhamos hoje entre mundos, entre tempos, entre narrativas, entre a história que nos contaram e a história que a pragmática no mundo nos convida (e/ou nos determina) a construir. A flecha ao futuro atirada pelo impulso, e na expectativa, de um progresso modernizador contínuo demonstrou a impossibilidade de seu longo alcance e a incapacidade de acertar seu alvo. Não obstante, diante de um futuro contraído e presente expandido, o que fora considerado passado passa a ser a própria esperança da existência do futuro.

A questão-chave, que funciona com um gatilho na transição entre mundos, é que as promessas da modernidade não se cumpriram: não estamos seguros, ricos, realizados e felizes (EISENSTEIN, 2016). Os avanços da ciência e da tecnologia não fizeram com que a desigualdade social e as ofensivas à ecologia planetária diminuíssem. Pelo contrário, se assiste hoje aos seus recrudescimentos. Nenhuma revolução nos libertou, completamente, da colonialidade e opressão que nos impedem de ser livres. A esperança da revolução, da transição de modos de produção e de um futuro-passaporte para nossa libertação e realização plena se dissolveu. Por isso, é fundamental perder o medo de “regressar” de um futuro que não realizamos e de encarar a frustração frente ao fato de que não construímos no presente as bases para que ele fosse possível. Como nunca, recuperar a capacidade de honrar experiências que não são nossas, isto é, que não fizeram parte desse futuro que expectávamos, é uma alternativa para a nossa “reanimação” (STENGERS, 2017). Testemunhar projetos de vida e sociedade que não são nossos (testemunhar o que não somos nós) é uma próspera maneira de nos abrimos ao presente, superarmos as nossas frustrações e vislumbramos os próximos passos de um novo caminho que concebe a inter-existência e interdependência entre natureza e cultura e a coexistência e simultaneidade do passado, presente e futuro.

A diversidade dos códigos temporais nos propõe a superação da escassez da temporalidade naturalista moderna do tempo flecha e nos convida, assim, a uma multitemporalidade (LATOUR, 1994; SANTOS, 2010a). Todavia, uma multitemporalidade não tem a ver com a contraposição de apenas duas formas de

temporalidade, a saber, a flecha do tempo dos modernos e o tempo cíclico daqueles considerados primitivos (DESCOLA, 2016). Além destas duas temporalidades, há uma infinidade de outras maneiras de apreender a “duração” a partir de diversos e complexos códigos temporais. O tempo sem profundidade dos índios da Amazônia, o tempo espacializado dos Aborígenos australianos, o tempo catastrófico dos Andinos e dos mesoamericanos (DESCOLA, 2016) são apenas algumas das temporalidades experimentadas no mundo. Ainda que se considerem as severas limitações que a tradução de um sistema discursivo em outro estabelece, conceber e estar disposto a aprender com estas diferentes temporalidades, que constituem a memória biocultural da espécie e um patrimônio filosófico comum a toda a humanidade e, é um passo indispensável a ser dado pelos modernos na decolonialidade política, epistemológica e ontológica para a construção de um novo mundo.

A compreensão do tempo a partir de uma multitemporalidade, no contexto da modernidade em crise, tem a ver com conceber o contemporâneo como é ele: um composto de múltiplas temporalidades. Uma forma de se praticar isso é adotar uma espiral, em vez da flecha do tempo, como regime temporal. A espiral proporciona a ampliação da concepção de tempo moderna uma vez que elementos que estavam distantes entre si (na reta) aparecem muitos próximos de modo que nossas ações passam a poderem ser entendidas como são: politemporais (LATOUR, 1994).

A multitemporalidade, acompanhada da espiral como marcação do tempo, e uma “ecologia das temporalidades”, que confronte a monocultura do tempo linear moderno tomando-o como apenas uma dentre tantas outras concepções de tempo e, inclusive, a menos praticada se considerada a diversidade de todas as outras temporalidades (SANTOS, 2010a), são ferramentas substanciais para a superação da modernidade-colonialidade. A ecologia das temporalidades, à medida que entende que as diversas sociedades humanas apresentam as mais diferentes concepções de tempo, pretende liberar as diversas práticas, saberes e modos de vida sociais do estatuto residual que lhes fora atribuído pelo cânone temporal hegemônico. Pois “uma vez que tais temporalidades sejam recuperadas e dadas a conhecer, as práticas e sociabilidades que por elas se pautam tornam-se inteligíveis e objetos credíveis de argumentação e de disputa política” (SANTOS, 2010a, p. 110).

A ideia de uma repetição idêntica do passado, bem como a de uma ruptura radical com todos os passados, são dois resultados simétricos de uma mesma concepção de tempo. Não podemos voltar ao passado, à tradição, à repetição, porque estes grandes domínios imóveis são a imagem invertida desta terra que, hoje, não nos está mais prometida: a corrida para frente, a revolução permanente, a modernização. O que fazer se não podemos nem avançar nem recuar? Deslocar nossa atenção. Nós nunca avançamos nem

recuamos. Sempre selecionamos ativamente elementos pertencentes a tempos diferentes. Ainda podemos selecionar. É a seleção que faz o tempo, e não o tempo que faz a seleção. O modernismo – e seus corolários anti- e pós-modernos – era apenas uma seleção feita por alguns poucos em nome de muitos. Se mais e mais pessoas recuperarem a capacidade de selecionar, por conta própria, os elementos que fazem parte de nosso tempo, iremos reencontrar a liberdade que na verdade jamais havíamos perdido (LATOUR, 1994, p. 75).

CONCLUSÃO

A frequência cada vez maior das crises políticas e econômicas e o agravamento da crise ecológica têm produzido efeitos perturbadores sobre a economia e a ecologia global aumentando exponencialmente os custos para pacotes de resgate anti-crise. Os efeitos da ameaça à ecologia planetária e do recrudescimento da desigualdade social está ameaçando o direito à vida de todos, sejam eles responsáveis diretos ou não por esse quadro. A separação e dominação da cultura sobre a natureza tem nos levado à crise ecológica. A separação e dominação do moderno sobre o tradicional tem nos levado a uma crise civilizatória. Não temos achado, por nossa própria conta, as respostas que poderiam nos elevar para além dessas crises. Em verdade, não temos sabido fazer as perguntas corretas. Seguimos com as vistas embaçadas, incapazes de enxergar o Outro e a nós mesmos. Seguimos reféns das imagens que construímos sobre nós – e que espelham inversamente o Outro – mas que não nos orientam mais diante do mundo que construímos.

Nossas histórias nos governam, sintetizam e dão sentido à caminhada humana. Muitas vezes, contudo, as histórias saem de sintonia com a realidade e passam a não mais nos orientar. Ao contrário, fixam-se em padrões estabelecidos e desconectados do mundo (EISENSTEIN, 2016). Com a crise da modernidade, entende-se, então, que estamos vivendo uma transição em nossas histórias. Todas as naturezas-culturas têm suas próprias narrativas que dizem sobre quem somos nós; sobre o que viemos fazer aqui; sobre para onde vamos; sobre o que é real, possível, importante, valioso; sobre o que é como é ser humano etc. Cada natureza-cultura, a partir de suas narrativas, tem respostas diferentes para isso. As nossas respostas não estão funcionando mais. As prescrições que nos deram sobre como viver a vida – desde a vida pessoal, as relações interpessoais, as relações comunitárias e com a natureza – não funcionam mais. Todos estes aspectos da vida estão se transformando e não mais condizem com os seus mitos referenciais. Guiar a nossa vida a partir das prescrições modernas tem nos enraizado em uma crise cada vez mais profunda.

A modernidade diz que devermos ser livres e buscar autonomia, mas não nos deixa livre para isso. E é essa esquizofrenia moderna que tem revelado a insustentabilidade de sua narrativa. Hoje, nos modernos, há alguma dimensão de seu ser não identificado com a modernidade, com sua narrativa e ideologia. E mesmo a parte de nosso ser e de nossas coletividades humanas extremamente identificadas com a modernidade pode estar em vias de desidentificação já que ela não tem trazido o senso de realização e pertencimento que havia prometido. Por isso, a tarefa que nos cabe é tocar essa parte não-moderna de cada um de nós (sujeitos e coletivos), isto é,

o fragmento frustrado com as expectativas modernas não realizadas e, então, acolhe-lo e potencializa-lo para a construção criativa de uma outra narrativa.

Se era a busca da satisfação dos nossos próprios interesses que nos fizeram adotar a identidade de modernos, talvez fique mais evidente, agora, que nem a busca nem o encontro com a satisfação isolada de nossos interesses nos farão felizes e nos permitirão uma existência plena. A crise é, assim, uma oportunidade de deixar ir o que não mais nos representa, isto é, o que não faz sentido, o que não condiz com a realidade que experimentamos cotidianamente, para se abrir para algo diferente. A crise é, propriamente, o espaço entre as histórias, o espaço do "não sabemos", o espaço em que admitimos que, de fato, não entendemos como esse mundo funciona mais. Da humildade que confronta a arrogância antropocêntrica moderna surge a abertura para aprender com o Outro.

E eis que, ironicamente, diante da constatação da inconveniência da cosmovisão moderna e sua "história de separação" (EISENSTEIN, 2016), a história que emerge agora como possibilidade de superação da nossa crise civilizatória e de representação é, simultaneamente, uma nova e ancestral história. Isto é, a história da não-separação, da coexistência indiscriminada, da comunhão entre tudo que é e que há em um todo consciente onde natureza e cultura e tradicional e moderno intersão (EISENSTEIN, 2016). É o espaço da crise em que estamos que nos leva, conseqüentemente, a procurar por outras histórias. Onde encontraremos narrativas diferentes da nossa, com as quais possamos aprender algo sobre nós mesmos, se não com o Outro, com as outras naturezas-culturas que ignoramos e desmerecemos? Este ponto, o ponto da crise da modernidade, parece ser, justamente, o ponto de encontro entre natureza e cultura e tradicional e moderno, dentro e fora de nós.

"Desfrutamos quase todos [...] da cômoda ambivalência das elites latino-americanas: dominados pra fora, dominantes pra dentro" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 2). Conseqüentemente, "é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos" (QUIJANO, 2005, p. 126). Para isso, não podemos nos limitar ao entendimento que já temos. É preciso ir de encontro ao desconhecido. E como ir ao encontro do desconhecido sem coloniza-lo? A história sobre a modernidade-colonialidade conta que sempre que nos encontrarmos com o desconhecido, nos sentimos ameaçados e o fragmentamos para podermos enfraquecê-lo. Mas esse velho jeito de encontro com o Outro já não combina mais com o território entre narrativas que estamos vivendo. Por isso, para o encontro com o

desconhecido, é interessante que estejamos engajados na decolonialidade do nosso *habitus* frente ao poder, ao saber e ao ser.

A partir da compreensão de quem somos nós (ocidentais modernos), de como temos agido no mundo (colonialidade do poder, saber e ser), e de como a alteridade têm agido, fruto de seu agenciamento frente ao nosso encontro, o que nós podemos fazer? A proposta deste trabalho é que compreendamos as condições que nos levaram à colonização ou à modernidade ao invés de reproduzirmos a lógica da separação, da dominação, da opressão, em suma, da colonização, qual seja a sua posição do "moderno-colonizador" ou do "tradicional-colonizado".

As perguntas que surgem são: Quais as condições que levaram o colonizador ao ímpeto de colonizar? Quais as condições-razões primeiras que fizeram emergir em nós um *ego conquiro* antes mesmo de um *ego cogito*? Se engajar na busca por respondê-las talvez seja a mais justa maneira de se relacionar com o Outro, suas cosmologias e epistemologias. Superar as relações colonizado-colonizador, conquistado-conquistador, oprimido-opressor, vítima-responsável, subalterno-subalternizador, a partir do cumprimento de uma verdadeira justiça epistemológica e ontológica frente à Alteridade, talvez seja umas das tarefas mais revolucionárias para que reconheçamos que, no final das contas, estamos no mesmo barco (Terra) e que a crise, ainda que tenha sido promovida pela modernidade, atinge a todos que estão navegando. Se para dominar o modo de vida do Outro, o convencemos de que ele é inferior e obsoleto, para garantir uma justiça social e cognitiva é preciso reconhecê-lo, considera-lo, honra-lo. Quem sabe nos propondo ao cultivo do reconhecimento do Outro como um hábito e competência nossa, não possamos suspender nosso ímpeto por controle, domínio e certeza e nos abirmos para uma relação que preze pela diversidade e pela vida.

A nós, que estivemos do lado privilegiado da diferença colonial, cabe a tarefa de suspensão de nossa visão de mundo, estando e nos mostrando dispostos a reconhecer nossos privilégios e nossa parcela de responsabilidade na construção da realidade que se apresenta hoje. Nada mais justo, portanto, que parta de nós, modernos, uma tentativa de reconciliação de nossa natureza-cultura e nossa tradição-modernidade para que assim, a partir desse lugar de integridade, seja realmente possível reconhecer a integralidade das natureza-culturas outras e promover uma ecologia de reconhecimentos, temporalidades e saberes.

A ontologia naturalista que sofrido rupturas profundas por estar assentada na ideia de que somente os seres humanos têm subjetividade, espírito e consciência. Já

é tempo, então, de estender a possibilidade de consciência aos outros seres bem como reconhecer a credibilidade de saberes além daqueles promovidos pela ciência moderna ocidental. Podemos começar assegurando o direito de existência de todos e reconhecendo a credibilidade das respostas que as suas cosmologias e ontologias têm a oferecer ao mundo. Afinal, elas parecem bem mais credíveis, atuais e pertinentes para esse momento do que as nossas. É tempo de reconhecer que infantilidade tem muito menos a ver com a perspectiva não-moderna de consciência compartilhada entre todos os seres a partir da indissociabilidade de natureza-cultura, e muito mais com a nossa abordagem em selecionar, a partir de nossos medos e inseguranças, aquilo que tem ou não subjetividade. De fato, foi a perspectiva moderna de que “estamos sozinhos em um universo de coisas inconscientes” que nos conduziu a esse relacionamento utilitarista com a Terra e com a Alteridade.

A impraticabilidade de uma temporalidade marcada pelo tempo flecha, em que somos guerreiros solitários em busca de um futuro impossível, cede espaço para uma multitemporalidade espiral em que a ética do cuidado e da precaução parece ser a ferramenta mais adequada para desvendar no presente a dádiva que cada um pode oferecer para a construção um futuro possível. Conseguir visualizar um mundo diferente daquele com o qual estamos acostumados é fundamental. Mesmo que isso não envolva aterrisar em um mundo diferente daquele que estamos acostumados, essa experiência pode se dar à medida que sujeitos e coletividades resolvem, através de suas praticas sociais, operar em uma narrativa diferente daquela da modernidade. Assim, mundos podem deixar de serem separados e, nessa espiral do tempo e da vida, podem se encontrar.

Na transição entre mundos há passagens solitárias que tem prazo de duração conhecido: até aquele momento em que um novo mundo já faz muito mais sentido do que o outro. Achar que não se pode e não se está vivendo essa transição é o principal impedimento para que se possa torná-la possível. É preciso imaginá-la para que se possa realizá-la. Afinal, toda a realidade só se é realidade ou se torna realidade à medida que a intervenção no mundo que a cria é fundamentada ontológica e epistemologicamente. A impotência acompanhada de algum desespero faz parte do paradigma que diz que o mundo está separado de você e que nada que você faça realmente importa e nem pode produzir impactos diferentes daqueles cujas ações já são conhecidas. Essa é uma propaganda obsoleta da modernidade.

A questão é que não há manuais de instruções para se criar um mundo além do mundo narrado pela modernidade nem para ir além da sua narrativa. Os manuais de instruções só serviam no exercício da modernidade-colonialidade. Apenas com um

exercício sincero de auto-reflexividade, de criatividade compartilhada, do encontro entre múltiplas naturezas-culturas, a partir de um lugar de resiliência e disposição comum de transformação de si e do mundo, poderemos encontrar as respostas que a modernidade não tem podido nos oferecer. Tudo o que temos é a experiência de cada um, de cada natureza-cultura, conforme descobrimos como funcionam e quais tipos de intervenção no mundo permitem ou não.

Este trabalho se propôs a descobrir o conflito mais do que revelar o caminho de sua resolução. Afinal, o caminho é desconhecido. A pesquisa, enquanto caminho de aprendizado, pôde confrontar a sabedoria da incerteza. E, assim, perceber que neste momento, constatar que “não sabemos” é o passo crucial para que um mundo novo possa surgir. Esse é o ponto onde o aprendizado pode acontecer. O ponto onde não nos bastamos é o ponto em que podemos reconhecer que o mundo não se restringe a nós. Se nós relacionamos com o Outro a partir da certeza hegemônica de nossa narrativa, submetemos os saberes outros e os próprios Outros a ela. Quando, no entanto, nos relacionamos com o Outro suspendendo a nossa narrativa porque a hegemonia de sua certeza e credibilidade se admite insustentáveis, podemos nos abrir para um encontro criativo ao invés de um confronto violento.

Mesmo sabendo do profundo distanciamento estabelecido entre a natureza e a cultura, entre o tradicional e o moderno a partir da diferença colonial que lhes subjazem; mesmo reconhecendo que os grupos sociais que resistem às ofensivas da modernidade-colonialidade têm as suas razões para não quererem dialogar com o lado privilegiado da diferença colonial que a criou; a tentativa do diálogo é inevitável. Problematicar os usos e a legitimidade do poder, reconhecer privilégios e ser afetado pelo projeto pluriversal de construção de um mundo outro é o cenário que se apresenta para fazer do diálogo uma possibilidade construtiva. Ainda que o diálogo efetivo seja impossível, a sua tentativa é indispensável. Obviamente, nem todas as pessoas privilegiadas são culpadas pelos “crimes” cometidos em seu nome; mas, como beneficiárias destes “crimes”, têm a responsabilidade de se tornar parte da solução.

Assim, é importante que estejamos atentos para que as novas narrativas que estamos construindo não recaiam na ego-política do conhecimento se deixando ser envolvidas mais por suas estruturas conceituais e sofisticação intelectual do que pelas transformações que as motivam. Os critérios de legitimidade epistêmica (e/ou ontológica) não deverá vir daqueles que, em situação privilegiada, escrevem sobre elas (como neste trabalho, por exemplo). É preciso viabilizar meios, condições e instrumentos para que o alinhamento dos grupos sociais em questão – os guardiões

da memória biocultural da espécie – coloquem os seus pensamentos e seus próprios critérios de legitimidade a partir de um espaço-tempo que ajudamos a construir em um esforço sincero de engajamento e aprendizado mútuo.

De nada vale uma opção decolonial teórica se a nossa prática individual e coletiva continua a ser um processo localizado de disputa em que os lugares de enunciação e de produção dos efeitos de verdade permanecem limitados àqueles que não praticam pessoal e coletivamente o que propõe que os outros façam. O encontro com e a transformação do nosso *ego conquiro* é a tarefa mais urgente e a mais praticável no aqui e agora. Além disso, pensar *com* os Outros significa menos pensar a partir dos ensinamentos que a etnologia traz a seu respeito, e significa mais pensar a partir da presença concreta do Outro estabelecendo, de fato, as identidades na política. E isso não precisa e não deve ser feito apenas no contexto da “antropologia”, da “etnografia”, da “política”, da “produção intelectual” ou qualquer outra forma de subsunção da pragmática cotidiana e da restrição do diálogo entre os sujeitos à mesmice das formas acadêmicas.

Absolutamente todos os dias da nossa vida são marcados pelo encontro com “algum Outro” (com algo e/ou alguém que entendemos diferente de nós) e, consequentemente, pelo nosso hábito intolerante de categorizá-lo, subjugá-lo, transformá-lo etc. Se fizermos de nossa experiência cotidiana de vida a oportunidade de aprender e praticar uma maneira decolonial de encontro com a Alteridade, poderemos fazer isso acontecer no contexto da cosmopolítica global. Caso contrário, esse processo pecará por falta de integridade. Pois, mais do que reconhecer o Outro e credibilizar as naturezas-culturas que o sustentam e aprender com suas ontologias para depois nos reconstruir a partir disso, devemos construir um futuro e lugar comum, um mundo desejável e melhor do que esse, a partir de agora, juntos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, R. A. Articulando conhecimentos: o caso da Universidade da Floresta. *XI Congresso Nacional de Educação*. Anais eletrônicos. Curitiba, set. de 2013, p. 7152-7160.

ALMEIDA, M. W. B. *Universidade da Floresta vai reunir cientista e pajés*: depoimento. [18 de Abril de 2005]. Entrevista concedida a Bruno Weis. Disponível em: <[http://socioambiental.org/noticias/nsa/nsa/detalhe?id=1970\(isa\)](http://socioambiental.org/noticias/nsa/nsa/detalhe?id=1970(isa))>. Acesso em: set. 2017.

ASSIS, W. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. *Caderno CRH*, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, 2014.

BALÉE, W. (ed.). *Advances in Historical Ecology. Historical Ecology Series*. New York: Columbia University Press, 1998.

_____. *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany. The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press, 1994.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n.11, p. 89-117, 2013.

_____. Para transcender a colonialidade. [Novembro de 2013]. São Leopoldo: IHU On-Line, ano XIII, n. 431, p. 40-42. Entrevista concedida a Luciano Gallas e Ricardo Machado.

BARRERA-BASSOLS, N. De cosmovisiones, culturalezas y agroecologías: dialogando sobre la salud del Planeta. *VII Congreso Brasileiro de Agroecología: Proceedings*, Porto Alegre, nov. 2013.

BARRETO FILHO, H. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. Em: C. Adams, R. Murrieta e W. Neves (eds.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*, São Paulo, SP: Annablume, 2006. p. 109-143.

BOLÍVIA. *Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia*. 2009. Disponível em: <http://www.presidencia.gob.bo/documentos/publicaciones/constitucion.pdf>. Acesso em: set. 2017.

BRASIL. (1967). Lei nº 5.371, de 5 de Dezembro de 1967. *Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências*.

BRASIL. (2007). Decreto nº 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007. *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*.

BRASIL. Ministério Público de Minas Gerais (MPMG) - Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS) (org.). *Direitos dos povos e comunidades tradicionais*, 2012. p. 1-52.

CARNEIRO DA CUNHA, M. e ALMEIDA, M W. B. Populações Indígenas, Povos Tradicionais e Preservação na Amazônia. Em: CAPOBIANCO, J. P. et al (orgs.). *Biodiversidade na Amazônia Brasileira. Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: Instituto Socioambiental e Estação Liberdade, 2001. p. 184-193.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Brasil perdendo oportunidade. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, ano 2, n. 17, p. 50-55, fev. 2007.

_____. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. Em: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009. p. 301-310.

CASTRO, E. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. Em: Castro, E.; Pinton, F. (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Cejup-UFPA-NAEA, 1997. p. 165-182.

CLEMENT, C.R. et al. The domestication of Amazonia before European conquest: Proceedings. *Royal Society B – Biological Sciences*, London, v. 282, 2015.

CREADO, E. S. J. et al. Entre “tradicionais” e “modernos”: negociações de direitos em duas unidades de conservação da Amazônia brasileira. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, v. XI, n. 2, p. 255-271, jul.-dez. 2008.

DEBORD, G. O planeta doente [Revista Internacional Situacionista, nº 13, 1971]. *SOPRO 44*, Desterro, 2011. p. 3-7.

DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 1, 2015. p. 7-33.

_____. A ontologia dos outros: depoimento. [Janeiro de 2016]. Curitiba: *Aurora*, v. 28, n. 43. p. 251-276. Entrevista concedida a Davide Scarso.

_____. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: Descola, P.; Pálsson, G. (Eds). *Nature and Society - Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996. p.82-102.

_____. Ecologia e cosmologia. Em: Castro, E.; Pinton, F. (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Cejup-UFPA-NAEA, 1997. p. 150-163.

DIEGUES, A. C (org.). *Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil*. São Paulo: NUPAUB-USP, PROBIO-MMA, CNPq, 2000.

DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, NUPAUB-USP, 1996.

DUSSEL, E. *O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ECUADOR. *Constitución de la Republica del Ecuador*. 2008. Disponível em: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf. Acesso em: set. 2017.

EISENSTEIN, C. *O mundo mais bonito que nossos corações sabem ser possível*. São Paulo: Palas Athena, 2016.

GARCIA J. *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna: Aprender en la sabiduría del Buen Vivir*. Quito: Universidad Intercultural Amawtai Wasi, 2004.

GROSFOGUEL, R. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. *Ciência e Cultura*, São Paulo, vol. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

INGOLD, T. Repensando o animado, reanimando o pensamento. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 10-25, 2013.

LATOUR, B. depoimento. [Fevereiro de 2009]. São Paulo: CULT, n. 132, p. 1-8. Entrevista concedida a Marcelo Fiorini. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/categoria/edicoes/132/page/2/>. Acesso em: jan. 2017.

_____. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, Brasília, n. 322, p. 1-32, 2002.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In. CASTRO-GÓMEZ, S. e GROSFOGUEL, R. (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MAUÉS, R. H. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações*, Londrina v. 17, n. 1, p. 33-61, jan.-jun. de 2012.

MIGNOLO, W. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. [Novembro de 2013]. São Leopoldo: IHU On-Line, n. 431, ano XIII, p. 21-26. Entrevista concedida a Luciano Gallas.

_____. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.

_____. *Histórias locais, projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MONTENEGRO, J. Povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento e decolonialidade: Articulando um discurso fragmentado. *OKARA: Geografia em debate*, João Pessoa, v.6, n.1, p. 163-174, 2012.

PACARI, N. La incidencia de la participación política de los pueblos Indígenas. Una camino irreversible. Em: Carou. H. C. e MIGNOLO, W. (eds.). *Las vertientes Americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid: Trama / Fecal, 2008.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio”. Em: SANTOS, S. C. (org.). *Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos*. Florianópolis: Ed. UFSC: CNPq, 1985. p.17-30.

PATZI PACO, Felix. *Sistema comunal. Una propuesta alternative al sistema liberal*. La Paz: CEA, 2004.

PETERSEN, P. Agroecologia: Um antídoto contra a amnésia biocultural. Em: *A memória biocultural. A importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão Popular, 2015. p. 11-15.

POGREBINSCHI, T. (2017). O Conselho de Desenvolvimento das Nacionalidades e Povos do Equador. Disponível em: <https://latinno.net/pt/case/8080/>. Acesso em: set. 2017.

POSEY, D. A., et al. *Alternativas à destruição: ciência dos Mebengokre*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987.

QUIJANO, A. “Bem Viver”: Entre o “desenvolvimento” e a “des/colonialidade” do poder. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, Universidade Federal de Goiás, v. 37, n. 1, p. 46-57, 2013.

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

RESTREPO, E; ROJAS, A. Colonialidad del saber y geopolíticas del conocimiento. Em: *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Samava, 2010.

ROCKSTRÖM, J; STEFFEN, WL et al. Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. *Ecology and Society*, v. 14, n. 2, p. 1-32, 2009.

SAHLINS, M. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

SANTOS, B. S. Uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. Em: *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3ª ed. São Paulo, SP: Cortez, 2010a. p. 93-135.

_____. A Ecologia de Saberes. Em: *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3ª ed. São Paulo, SP: Cortez, 2010b. p. 137-165.

_____. O Fim das Descobertas Imperiais. Em: *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3ª ed. São Paulo, SP: Cortez, 2010c. p. 183-190.

_____. A Construção Intercultural da Igualdade e da Diferença. Em: *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2010d. p. 279-316.

STENGERS, I. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, Belo Horizonte, n. 62, p. 1-15, maio 2017.

SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. *El Leviathan y la bomba de vacío - Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

SZTUTMAN, R. Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo. *Ponto Urbe* 4 [online], p. 1-15, 2009.

TOLEDO, V.; BARRERA-BASSOLS, N. *A memória biocultural. A importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TOLENTINO, Z. T.; OLIVEIRA, L. P. S. Pachamama e o direito à vida: uma reflexão na perspectiva do novo constitucionalismo latino-americano. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 12, n. 23, p. 313-335, jan.-jun. 2015.

TOURAINÉ, Alain. Os movimentos sociais. Em: FORACCHI, M.; MARTINS, J. S. *Sociologia e sociedade: Leituras de introdução à sociologia*. São Paulo: LTC Editora, 1994 [1973]. p. 283-307.

URT, João Nackle. Povos indígenas como atores da governança global. *3º Encontro Nacional ABRI*, São Paulo, p. 1-18, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento: *Proceedings. Encontro Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro*, Manaus, 2007.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 18, p. 225-254, 2004.

_____. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana* [online], vol.18, n.1, p.151-171, 2012.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009.

WAWZYNIAK, J. V. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. *27ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Belém, p. 1-14, ago. 2010.

WOLKMER, A. C. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. *Simpósio de Direito Constitucional Da Absconst. IX*. Anais eletrônicos. Curitiba: ABDCONST, 2011, p. 143-155.