



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,  
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**CIÊNCIA POLÍTICA E SOCIOLOGIA – SOCIEDADE,  
ESTADO E POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA**

**BIOCENTRISMO ANCESTRAL E A DESCOLONIZAÇÃO DA VIDA NO  
ANTROPOCENO  
A REEXISTÊNCIA DAS COSMOEXISTÊNCIAS INDÍGENAS FRENTE A  
MODERNIDADE/COLONIALIDADE GLOBALIZADA**

**ORLANDO BELLEI NETO**

Foz do Iguaçu  
2023



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,  
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**CIÊNCIA POLÍTICA E SOCIOLOGIA – SOCIEDADE,  
ESTADO E POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA**

**BIOCENTRISMO ANCESTRAL E A DESCOLONIZAÇÃO DA VIDA NO  
ANTROPOCENO**  
A REEXISTÊNCIA DAS COSMOEXISTÊNCIAS INDÍGENAS FRENTE A  
MODERNIDADE/COLONIALIDADE GLOBALIZADA

**ORLANDO BELLEI NETO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como demonstrativo de conhecimento na área e requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Ciência Política e Sociologia – Sociedade, Estado e Política na América Latina.

Orientador: Prof. Dr. Félix Pablo Friggeri

Foz do Iguaçu  
2023

ORLANDO BELLEI NETO

**O BIOCENTRISMO ANCESTRAL E A DESCOLONIZAÇÃO DA VIDA NO  
ANTROPOCENO**  
A REEXISTÊNCIA DAS COSMOEXISTÊNCIAS INDÍGENAS FRENTE A  
MODERNIDADE/COLONIALIDADE GLOBALIZADA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como demonstrativo de conhecimento na área e requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Ciência Política e Sociologia – Sociedade, Estado e Política na América Latina.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Félix Pablo Friggeri  
UNILA

---

Profa. Dra. Tereza Maria Spyer Dulci  
UNILA

---

Prof. Dr. Rogério Gimenes Giugliano  
UNILA

Foz do Iguaçu, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

## TERMO DE SUBMISSÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS

Nome completo do autor(a): \_\_\_\_\_

Curso: \_\_\_\_\_

	Tipo de Documento
(.....) graduação	(.....) artigo
(.....) especialização	(.....) trabalho de conclusão de curso
(.....) mestrado	(.....) monografia
(.....) doutorado	(.....) dissertação
	(.....) tese
	(.....) CD/DVD – obras audiovisuais
	(.....) _____

Título do trabalho acadêmico: \_\_\_\_\_

Nome do orientador(a): \_\_\_\_\_

Data da Defesa: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

### Licença não-exclusiva de Distribuição

O referido autor(a):

a) Declara que o documento entregue é seu trabalho original, e que o detém o direito de conceder os direitos contidos nesta licença. Declara também que a entrega do documento não infringe, tanto quanto lhe é possível saber, os direitos de qualquer outra pessoa ou entidade.

b) Se o documento entregue contém material do qual não detém os direitos de autor, declara que obteve autorização do detentor dos direitos de autor para conceder à UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana os direitos requeridos por esta licença, e que esse material cujos direitos são de terceiros está claramente identificado e reconhecido no texto ou conteúdo do documento entregue.

Se o documento entregue é baseado em trabalho financiado ou apoiado por outra instituição que não a Universidade Federal da Integração Latino-Americana, declara que cumpriu quaisquer obrigações exigidas pelo respectivo contrato ou acordo.

Na qualidade de titular dos direitos do conteúdo supracitado, o autor autoriza a Biblioteca Latino-Americana – BIUNILA a disponibilizar a obra, gratuitamente e de acordo com a licença pública *Creative Commons Licença 3.0 Unported*.

Foz do Iguaçu, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do Responsável

Dedico este trabalho aos meus amigos e a minha família por terem acreditado em mim e no meu potencial. Foi o afeto, o amor e o carinho dessas pessoas o que me salvou nos piores dias dos últimos anos e me permitiu seguir vivo para concluir este TCC.

*As terras do planeta clamam à humanidade por redenção. Mas é uma redenção da sanidade, não um projeto de recuperação sobrenatural no final da história. O próprio planeta pede alívio às outras espécies vivas. A religião não pode ser mantida dentro dos limites dos sermões e das escrituras. É uma força em si e exige a integração de terras e povos em uma realidade harmoniosa. As terras esperam por quem sabe discernir seus ritmos. O gênio peculiar de cada continente - cada vale fluvial, as montanhas escarpadas, os lagos plácidos - todos pedem alívio do fardo constante da exploração. O futuro das mentiras da humanidade aguarda por aqueles que entenderão suas vidas e assumirão responsabilidades para com todas as coisas vivas. Quem ouvirá as árvores, os animais e os pássaros, as vozes dos lugares da terra? À medida que os povos há muito esquecidos dos respectivos continentes se erguem e começam a reivindicar sua herança ancestral, eles descobrirão o significado da terra de seus ancestrais. É quando os invasores do continente norte-americano finalmente descobrirão que para esta terra, Deus é vermelho!*

**Vine Deloria Jr**

**O futuro é ancestral!**

**Ailton Krenak**

BELLEI NETO, Orlando. O Biocentrismo Ancestral Ameríndio e a Descolonização da Vida no Antropoceno: A Reexistência que Emerge das Cosmoexistências Indígenas de Abya Yala Frente a Modernidade/Colonialidade Globalizada. 2023. x f. Monografia (Graduação em Ciência Política e Sociologia) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2023

## RESUMO

Esta tese busca explorar qualitativamente os contextos que envolvem a emergente discussão sobre um biocentrismo ancestral indígena em Abya Yala e a sua devida potencialidade ontológica-política. Fora entendido que a própria discussão do conceito faz emergir uma autocrítica à Modernidade/Colonialidade, fazendo com que os enunciadores de um modelo civilizatório antropocêntrico sejam obrigados a revisitar as bases ontológicas, epistêmicas e éticas que fundamentam não só um projeto civilizatório violento que separa ontologicamente natureza-sociedade e mantém a vida colonizada e subjugada, como também nos faz encarar a questão antropocêntrica que nos leva ao cenário de colapso climático-ecológico-civilizatório no Antropoceno. Os povos indígenas de Abya Yala possuem outra forma de se relacionar com a totalidade da vida, sendo atravessados visceralmente por outra forma de ser, habitar, sentir e se relacionar com o mundo e com as coisas que identificamos como "natureza". Chamamos isso de cosmoexistência. O biocentrismo ancestral, que é o fundamento ontológico-epistêmico-ético dessas cosmoexistências originárias, nos revela que as cosmoexistências indígenas operam seus mundos a partir de uma reciprocidade para com o que chamamos de "natureza", que, para estes, nada mais é do que algo que constrói também a interioridade deles mesmos. A "natureza" dos povos indígenas é tão exterior quanto interior à construção do sujeito e da identidade indígena, e, por isso, no Antropoceno tais povos e suas sabedorias são protagonistas na necessária descolonização da vida. A insurgência das vozes indígenas, através do conceito emergente de biocentrismo ancestral, permite com que sonhemos e pautemos um outro futuro possível que não aquele previsto pela Modernidade/Colonialidade para os seres humanos e a vida no Antropoceno. A fundamentação teórico-metodológica da pesquisa é a Análise Textual Discursiva (ATD) orientada pela abertura ao pluriverso de saberes defendida pelos autores do giro decolonial e da ontologia política. A pesquisa se insere num contexto do Paradigma Científico Emergente, desde uma posição política-epistêmica crítica, através do compromisso com os saberes populares, contra-hegemônicos e com a interculturalidade e ecologia de saberes. Esta é uma pesquisa polifônica e ensaística.

**Palavras-chave:** ancestralidade política; antropocentrismo; buen vivir; colonialidade da vida; cosmopolítica; direitos da natureza; pensamento indígena; relacionalidade.

BELLEI NETO, Orlando. O Biocentrismo Ancestral Ameríndio e a Descolonização da Vida no Antropoceno: A Reexistência que Emerge das Cosmoexistências Indígenas de Abya Yala Frente a Modernidade/Colonialidade Globalizada. 2023. x f. Monografia (Graduação em Ciência Política e Sociologia) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2023

## RESUMEN

Esta tesis busca explorar cualitativamente los contextos que están involucrados en la discusión emergente sobre un biocentrismo ancestral indígena en Abya Yala y su debido potencial ontológico-político. Se entendió que la discusión misma del concepto suscita una autocrítica de la Modernidad/Colonialidad, obligando a los enunciadores de un modelo antropocéntrico de civilización a visitar las bases ontológicas, epistémicas y éticas que subyacen no sólo a un proyecto civilizatorio violento que separa ontológicamente naturaleza-sociedad y mantiene la vida colonizada y subyugada, pero también nos hace enfrentar la cuestión antropocéntrica que nos lleva al escenario del colapso climático-ecológico-civilizatorio en el Antropoceno. Los pueblos indígenas del Abya Yala tienen otra forma de relacionarse con la totalidad de la vida, estando atravesados visceralmente por otra forma de ser, habitar, sentir y relacionarse con el mundo y con las cosas que identificamos como “naturaleza”. A esto lo llamamos cosmoexistencia. El biocentrismo ancestral, que es el fundamento ontológico-epistémico-ético de estas cosmoexistencias originarias, nos revela que las cosmoexistencias indígenas operan sus mundos en base a una reciprocidad con lo que llamamos “naturaleza”, que para ellos no es más que ese algo que construye también su interioridad. La “naturaleza” de los pueblos indígenas es tanto externa como interna a la construcción del sujeto y de la identidad indígena, y por ello, en el Antropoceno, estos pueblos y sus saberes son protagonistas en la necesaria descolonización de la vida. La insurgencia de las voces indígenas, a través del concepto emergente del biocentrismo ancestral, nos permite soñar y orientar otro futuro posible que el predicho por la Modernidad/Colonialidad para los seres humanos y la vida en el Antropoceno. El fundamento teórico-metodológico de la investigación es el Análisis Textual Discursivo (ATD) orientado por la apertura al pluriverso de saberes defendida por los autores del giro decolonial y la ontología política. La investigación se inserta en el contexto del Paradigma Científico Emergente, desde una posición político-epistémica crítica, a través del compromiso con el saber popular, contrahegemónico y con la interculturalidad y ecología del saber. Se trata de una investigación polifónica y ensayística.

**Palabras clave:** ancestralidad política; antropocentrismo; buen vivir; colonialidad de la vida; cosmopolítica; derechos de la naturaleza; pensamiento indígena; relacionalidad.



BELLEI NETO, Orlando. O Biocentrismo Ancestral Ameríndio e a Descolonização da Vida no Antropoceno: A Reexistência que Emerge das Cosmoexistências Indígenas de Abya Yala Frente a Modernidade/Colonialidade Globalizada. 2023. x f. Monografia (Graduação em Ciência Política e Sociologia) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2023

## ABSTRACT

This thesis seeks to qualitatively explore the contexts that involve the emerging discussion about an indigenous ancestral biocentrism in Abya Yala and its due ontological-political potential. It was understood that the very discussion of the concept gives rise to a self-criticism of Modernity/Coloniality, making the enunciators of an anthropocentric civilizational model obliged to revisit the ontological, epistemic and ethical bases that underlie not only a violent civilizational project that ontologically separates nature-society and maintains colonized and subjugated the life, but also makes us face the anthropocentric issue that leads us to the scenario of climate-ecological-civilizing collapse in the Anthropocene. The indigenous peoples of Abya Yala have another way of relating to the totality of life, being viscerally traversed by another way of being, inhabiting, feeling and relating to the world and to the things we identify as "nature". We call this cosmoexistence. Ancestral biocentrism, which is the ontological-epistemic-ethical foundation of these original cosmoexistences, reveals to us that indigenous cosmoexistences operate their worlds based on a reciprocity with what we call "nature", which, for them, is nothing more than that something that also builds their interiority. The "nature" of indigenous peoples is both external and internal to the construction of the subject and indigenous identity, and therefore, in the Anthropocene, these peoples and their wisdom are protagonists in the necessary decolonization of life. The insurgency of indigenous voices, through the emerging concept of ancestral biocentrism, allows us to dream and guide another possible future than the one predicted by Modernity/Coloniality for human beings and life in the Anthropocene. The theoretical-methodological basis of the research is the Discursive Textual Analysis (DTA) guided by the opening to the pluriverse of knowledge defended by the authors of the decolonial turn and political ontology. The research is inserted in the context of the New Paradigm of Science, from a critical political-epistemic position, through the commitment with popular, counter-hegemonic knowledge and with the interculturality and ecology of knowledge. This is a polyphonic and essayistic research.

**Key words:** political ancestry; anthropocentrism; buen vivir; coloniality of life; cosmopolitics; rights of nature; indigenous thought; relationality.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2 FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA-EPISTÊMICA-METODOLÓGICA DA PESQUISA</b> .....	15
2. 1 DO MONÓLOGO CIENTÍFICO DA MODERNIDADE À UM PLURIVERSO DE SABERES: FUNDAMENTOS PARA UMA PESQUISA POLIFÔNICA.....	22
2.1.1 Interculturalidade e Utopia Transmoderna.....	25
2. 2 O PARADIGMA CIENTÍFICO EMERGENTE: UMA BREVE CRÍTICA A FRAGMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO.....	26
2.2.1 Transdisciplinariedade.....	28
2. 3 COMPLEMENTAÇÃO METODOLÓGICA: ANÁLISE TEXTUAL DISCURSIVA (ATD).....	29
<b>3 O EMERGENTE COLAPSO CLIMÁTICO-ECOLÓGICO-CIVILIZATÓRIO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE NO ANTROPOCENO</b> .....	29
3.1 MODERNIDADE/COLONIALIDADE.....	32
3.2 O CHEIRO DE MORTE DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE NO ANTROPOCENO.....	41
3.3 SEPARAÇÃO SOCIEDADE/NATUREZA, ANTROPOCENTRISMO E COLONIALIDADE DA VIDA NO ANTROPOCENO.....	44
3.4 A EMINÊNCIA DE UM COLAPSO CLIMÁTICO-ECOLÓGICO-CIVILIZATÓRIO E A REALIDADE DE CRISES PERMANENTES DE UMA MODERNIDADE EM DECADÊNCIA.....	56
<b>4 A REEXISTÊNCIA INDÍGENA DESCOLONIZADORA QUE EMERGE DAS SABEDORIAS INDÍGENAS DE ABYA YALA</b> .....	61
4.1 O HORIZONTE DA DECOLONIALIDADE EM ABYA YALA: O FUTURO É ANCESTRAL.....	64
4.1.1 Ancestralidade, Memória Cultural E Resiliência Indígena.....	68
4.1.2 Comunalidade, Relacionalidade E Identidade Indígena: ser-sendo-terra.....	76
4.2 O PROTAGONISMO INDÍGENA NA DESCOLONIZAÇÃO E DEFESA DA VIDA NO ANTROPOCENO.....	84
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	97
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	99

## 1 INTRODUÇÃO

A emergente discussão sobre o biocentrismo ancestral em Abya Yala tem despertado um interesse cada vez maior no campo acadêmico engajado desde o Sul global (FRIGGERI, 2022). Afinal, este conceito tem a possibilidade de desafiar e escancarar as bases antropocêntricas de todo nosso paradigma civilizatório de Modernidade (ACOSTA, 2019). O biocentrismo ancestral, enquanto conceito que representa o assentamento ético, ontológico e epistêmico de uma pluriversidade de cosmovivências indígenas, retira da retórica da Modernidade a hegemonia sob o discurso colonialista de "natureza" (ACOSTA, 2019). O próprio contexto ao redor da construção do conceito de biocentrismo ancestral faz revelar a mentira que sustenta um mundo operado por uma separação dicotômica entre natureza-humanidade, devolvendo à natureza o seu posto de Vida, tornando-a sujeito na construção de identidades, sensibilidades, afetos e até mesmo na luta e reexistência política protagonizada por povos indígenas.

Nesta tese, entendemos que a Vida fora o primeiro sujeito a ter a presença, a ancestralidade e a alteridade negadas pela Colonialidade que sustenta o projeto de uma humanidade Moderna. É justamente por ter sido colonizada, tornada em "natureza", essa coisa sem valor intrínseco algum e que só existe para suprir as necessidades físicas e emocionais dos humanos, bem como as necessidades econômicas do capital, que a vida passou de sujeito à apenas objeto (seja de pesquisa ou seja de objeto da reificação humana) (CHIPANA QUISPE, 2021; GUDYNAS, 2014; WALSH, 2018; ZAFFARONI, 2011). A colonialidade da vida é a colonialidade primordial que sustenta a lógica antropocêntrica da Colonialidade/Modernidade como um todo, e, assim, realizar uma abertura onto-política em direção a explorar os arredores contextuais do conceito de biocentrismo ancestral é também realizar um caminho em direção à descolonização da vida, isto é, a restauração de perspectiva da Vida enquanto sujeito relacional que atravessa os existires e que se constrói com eles (ACOSTA, 2019).

Quando o Professor Félix Pablo Friggeri, meu orientador, convidou-me a discutir a questão do biocentrismo ancestral no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), um processo longo de autocrítica e autorreflexão se instaurou em mim enquanto pesquisador. Procurávamos algum referencial teórico para fundamentar a tese, mas o obtido foram informações/construções teóricas com pouca clareza e

objetividade. Entendemos que teríamos que delimitá-lo por conta. Construir o conceito. E como fazer isso? Como fazer emergir um conceito real, que já é utilizado por diversas narrativas indígenas e não-indígenas engajadas com uma política contra-hegemônica (FRIGGERI, 2022), sem cometer os mesmos erros de universalidade, violência epistêmica, extrativismo epistêmico, racismo e outras coisas comuns nas ciências que estudam o "outro" (GROSFOGUEL, 2016; LANDER, 2000). Se o conceito era necessário de ser explorado, não seria dentro de uma perspectiva normal e ocidentalizada de pesquisa que ele conseguiria se fazer emergir.

Optei, como decisão estratégica, discorrer a respeito do biocentrismo ancestral desde uma pergunta autocrítica a mim mesmo. Me desafiei a investigar "por que seria relevante construir academicamente o conceito de Biocentrismo Ancestral?". Esta é a problemática da pesquisa. E, a partir disso, mergulhei de forma indutiva em um mar de referenciais teóricos e não-teóricos, formais e informais, que se aproximavam do conceito de alguma forma. O que percebi, então, é que haviam várias dimensões reais da Vida que poderiam ser afetadas caso tal discussão fosse esquematizada e realizada academicamente, com contribuições que passariam desde o enfrentamento à emergente crise climática-ecológica-civilizatória do Antropoceno (GIRALDO, 2014), até a possibilidade de materializar um conceito de fato intercultural (WALSH, 2014, 2018) e polifônico (SANTOS, 2007) capaz de permitir políticas e projetos de sociedade outros para reexistir e reinventar a vida na Modernidade/Colonialidade.

A isto, soma-se o ato político descolonial de fazer emergir vozes dissidentes e subalternizadas dentro da estrutura de conhecimento de uma Universidade Ocidentalizada (GROSFOGUEL, 2008). O próprio processo de busca pela relevância do conceito de Biocentrismo Ancestral, desde um compromisso ético-acadêmico orientado à descolonização epistêmica, faz com que os povos indígenas e suas cosmoexistências insurgentes sejam colocados como protagonistas (FRIGGERI, 2022) em um processo fundamental e extremamente necessário para a sobrevivência e dignidade de todos os seres humanos e não-humanos no planeta Terra - a descolonização da vida. Dessa forma, a fronteira entre ativismo e pesquisa científica se implodiu, escancarando para o pesquisador desta tese que não há como produzir ciência engajada com os povos indígenas e seus saberes sem que tal ciência não se proponha descolonizadora e enfrente os pilares ontológicos da sociedade Moderna e de sua ciência colonialista (MORGENSEN, 2012).

A metodologia adotada para a pesquisa fora a Análise Textual Discursiva (ATD)

(MORAES, 2016), cujo objetivo final se firmou ser a produção de um metatexto crítico que fizesse emergir o conceito de Biocentrismo Ancestral Indígena. Como será abordado no capítulo 2, esta tese possui uma clara orientação política: ela se insere em um contexto de pesquisa científica contra-hegemônica desde o Sul Global (FRIGGERI, GUANAES, 2017; DULCI, MALHEIROS, 2021), e se relaciona com pilares epistêmicos críticos como a ecologia de saberes (SANTOS, 2007), a decolonialidade (GROSFOGUEL, MIGNOLO, 2008), a ontologia política (ACOSTA, 2019; BLASER, 2019; DE LA CADENA, 2020) e a interculturalidade crítica (WALSH, 2014, 2018). A pesquisa ainda se insere num contexto do Paradigma Científico Emergente (CAPRA, 2000; SANTOS, 2008) e se propõe, como um ato político de desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2010), a não obedecer de forma alguma o modelo disciplinatório das ciências antropocêntricas da Modernidade/Colonialidade, adotando a perspectiva transdisciplinar de Barasab Nicolescu (1996) na práxis metodológica da própria ATD.

No capítulo 3 será realizada uma discussão em torno da temática do Antropoceno (CHARBONNIER, 2017), apontando a colonialidade epistemológica que perpassa a própria origem e construção do conceito (BONNEUIL, 2015; SCHULCZ, 2017). Nesta tese, entendemos o Antropoceno não só como uma época geológica onde o ser humano possui força geológica de mudar o planeta, mas sim como a era geológica de culminação histórica de um projeto de civilização Moderno/Colonialista Ocidental (SCHULCZ, 2017). Como será discutido na tese, o antropocentrismo é o que liga a Modernidade/Colonialidade ao Antropoceno e seu cenário de colapso climático-ecológico-civilizatório.

Já no capítulo 4, será abordada a questão da reexistência das cosmoexistências indígenas frente ao projeto civilizatório da Modernidade/Colonialidade. O autor da tese buscou explorar as nuances das cosmoexistências indígenas, a fim de fazer emergir naturalmente a observação do biocentrismo ancestral no leitor, revelando como tal conceito pode fazer materializar no arcabouço teórico uma pluriversidade de experiências relacionais com a Vida que, naturalmente, desafiam o poder hegemônico e permitem, quase que como um curso natural ou sina conceitual, a organização e reexistência política necessária para se sonhar coletivamente com um outro mundo possível no Antropoceno - um mundo de horizonte ancestral (ANGATU, 2020), onde a Vida é um sujeito com valores intrínsecos (GUDYINAS e participa ativamente na utopia transmoderna desde o Sul

Global (DUSSEL, 2016).

## 2 FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA-EPISTÊMICA-METODOLÓGICA DA PESQUISA

O presente capítulo busca estabelecer as bases políticas, epistêmicas e metodológicas desta pesquisa, questionando o paradigma dominante do racionalismo científico e da fragmentação da ciência, bem como o caráter eurocêntrico e universalista da ciência moderna, apontando as inúmeras violências simbólicas, institucionais e epistêmicas praticadas e sustentadas pelo modelo de pesquisa das universidades ocidentalizadas<sup>1</sup> e das ciências sociais praticadas nas mesmas.

Como pressuposto, assumo neste momento que não existe neutralidade alguma no fazer científico. Já que esta tese está sendo apresentada como requisito à obtenção de titularidade em um curso de bacharel em Ciência Política e Sociologia, precisamos também compreender e colocar em pauta a própria política da ciência e as questões sociais que a circundam. Em um mundo cujo projeto de civilização antropocêntrico-racista-capitalista-patriarcal chamado de Modernidade "venceu", com base no uso da força física, da violência, do genocídio, do epistemicídio e da colonialidade, há de se entender que perpetuar as mesmas bases epistêmicas e metodológicas, sem sequer possuir alguma crítica ou ressalva, é compactuar com um instrumento de poder colonialista. O fazer científico sempre é, portanto, algo político.

A ciência moderna, desde seu pedestal privilegiado entre os diversos conhecimentos disponíveis e produzidos pelas várias sensibilidades ao redor do globo terrestre, não é apenas um arcabouço de filosofias, epistemes e métodos para compreender uma realidade supostamente objetiva e estática, mas trata-se do próprio instrumento de legitimação do poder e soberania do conhecimento oriundo da Modernidade Ocidental Globalizada (MIGNOLO, 2010; SANTOS, 2007). Quem produz a ciência, produz a verdade. Quem produz o conhecimento aceitável e válido

---

<sup>1</sup> Grosfoguel (2016) chama de *universidades ocidentalizadas* aqueles espaços acadêmicos do Sul Global onde se reproduz o privilégio epistêmico da Modernidade sob os diversos saberes populares e tidos como não-modernos. Onde se nega a contextualidade geográfica da produção do saber. Nas universidades ocidentalizadas, o espaço para compreender as outras visões de mundo sempre são um estado de "o outro", o "exótico", o "objeto de pesquisa", e automaticamente tais subjetividades são colocadas como inferiores em relação ao conhecimento produzido dentro da ciência moderna. Uma universidade ocidentalizada é um espaço que, consciente ou inconscientemente, reproduz a violência epistêmica que atinge os diversos povos subalternizados, restringindo assim a produção de saber de uma forma que mantenha a dominação epistêmica do Ocidente.

socialmente, produz a própria realidade. Neste caso, a Modernidade produz a sua própria cosmologia através de uma retórica cuja legitimidade é a ciência moderna.

Neste trabalho, entendemos a Modernidade<sup>2</sup> como um projeto civilizatório totalitário (GROSFOGUEL, 2016; MIGNOLO, 2010), que busca produzir uma humanidade homogeneizada ao redor do globo, através da naturalização da própria Modernidade (LANDER, 2000) como ápice universal do desenvolvimento humano de todo o globo terrestre. O problema é que tal projeto civilizatório possui um *locus* geográfico e histórico muito específico, tem relação direta com os povos ocidentais e sua conturbada história de guerra contra a natureza e os "bárbaros/selvagens" (SANTOS, 2007), e se funda com base na violência e negação dos outros tidos como não-modernos (GUERRERO ARIAS, 2010), bem como invisibilização e apropriação dos conhecimentos dos mesmos. Como aponta Grosfoguel (2016, p. 36): "la modernidad es un proyecto civilizatorio y, como dicen los pensadores (as) críticos indígenas del planeta, constituye una civilización de muerte porque ha destruido más formas de vida (humana y no humana) que ninguna otra civilización en la historia de la humanidad".

O que apontam a maioria dos autores, sejam estes autores decoloniais<sup>3</sup>, suas inspirações<sup>4</sup>, ou os críticos endógenos da Modernidade<sup>5</sup>, é que a principal estrutura interna que sustenta a Modernidade como tal e sua devida retórica de projeto universal é o que chamamos de "ruptura ontológica" (LANDER; 2000; SENENT DE FRUTOS, 2010; SCHAEFFER, 2009). Esta ruptura diz respeito a separação ontológica e dicotômica entre duas esferas hierarquizadas, uma humana e outra natural, uma referente a alma e outra a matéria inerte criada para conquista dos humanos, uma esfera da razão e outra da emoção, e por aí se seguem as operações ontológicas binárias opositivas e hierarquizadas. É, sobretudo, uma ruptura que separa um mundo morto e estático (que chamamos na pesquisa científica de *objeto*) de um *sujeito*, propriamente humano e único capaz de possuir razão para compreender, interpretar e esquematizar "logicamente" esse mundo através da ciência moderna.

La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya

<sup>2</sup> O conceito de Modernidade, bem como seu lado constitutivo e violento, a Colonialidade, serão trabalhados e desenvolvidos ao longo do terceiro capítulo desta tese.

<sup>3</sup> GROSFOGUEL, 2008, 2016; LANDER, 2000; MELKEN, 2014; MIGNOLO, 2010; PALERMO, 2010; WALSH, 2014, 2018.

<sup>4</sup> DUSSEL, 2008, 2016;

<sup>5</sup> CAPRA, 2000; SENENT DE FRUTOS, 2010, 2016; SCHAEFFER, 2009; WHITE JR, 1967.

no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos. [...] El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón (APFFEL-MARGLIN apud LANDER, 2000, p.15)

La tesis de la ruptura óptica no sólo opone dos campos de lo viviente, el de lo humano y el de la animalidad, sino que refuerza esta dualidad en el interior de la concepción del propio hombre, a través de múltiples pares oposicionales -cuerpo/alma, racionalidad/afectividad, necesidad/libertad, naturaleza/cultura, instinto/moralidad, etc.-, todos los cuales de algún modo oponen al hombre a sí mismo. Aún más que la ruptura óptica entre el ser humano y el mundo animal, es esta ruptura interna al propio ser humano lo que pesó sin duda sobre la imagen que nos hacemos de nosotros mismos. (SCHAEFFER, 2009, p. 25).

Jean-Marie Schaeffer (2009), em sua Tese da Excepcionalidade Humana, argumenta que a ruptura ontológica entre natureza e humanidade, isto é, entre sujeito e objeto, opera em conjunto com um dualismo ontológico que sempre hierarquiza as polaridades rompidas em binômios opostos – um superior e um inferiorizado. Como demonstrado nas citações anteriores, a função desses binômios opositivos é opor o Homem a si mesmo, com a finalidade de reforçar a própria ruptura ontológica entre o ser humano e o mundo animal/natural/relacional. É uma reificação do ser humano e de seu projeto de humanidade Moderna, que se sustenta, sobretudo, através do domínio técnico e tecnológico capaz de "mudar" a natureza das coisas.

Não é à toa, inclusive, que White Jr (1967) identificou, já na década de 60, a ciência moderna como principal aliada da emergente crise ecológica-climática global. Afinal, "la racionalidade humana [na retórica da modernidade] es oposición al orden de la naturaleza: toda acción humana, cualquiera que sea, consiste en alterar, y toda acción útil en mejorar el curso espontáneo de la naturaleza" (SENENT DE FRUTOS, 2010, p. 53). E a ciência moderna, neste sentido, cumpre um papel de legitimar (através do monopólio da produção do saber) a separação e desvinculação da humanidade para com a natureza, de forma a reforçar a soberania do *homem*<sup>6</sup> sob o mundo natural e os corpos próximos de um "estado de natureza/barbárie" (INGOLD, 1994; SANTOS, 2007; TYRTANIA, 2011).

---

<sup>6</sup> Como será abordado no capítulo 3 desta tese, o uso da palavra "homem" aqui é proposital: o sujeito enunciador da Modernidade possui gênero, sexualidade, classe social, raça e posição epistêmica-política específica. Trata-se de uma superioridade do "homem" por que a Modernidade é um projeto emaranhado e atravessado por estruturas sociais conhecidas, como: o racismo, o sexismo, o heteropatriarcado, o antropocentrismo, o etnocentrismo e etc.



Lo humano deja de ser parte de la tierra, pierde su corporeidad como algo propio, su lugar de inserción en el circuito de la vida, su identidad física y simbólica en conexión con su lugar de origen y de destino material. Implica el establecimiento de una oposición sujeto-objeto, aparece el mundo físico como objeto de la tecnociencia moderna. (SENENT DE FRUTOS, 2010, p.37)

Vários dos autores decoloniais que fundamentam esta pesquisa argumentam, inclusive, que fora justamente essa característica de dualismo e ruptura ontológica entre humanidade/natureza que permitiu a expansão colonialista da Modernidade sob os diversos corpos, saberes, práticas e mundos tidos como não-modernos (GROSGOUEL, 2016; WALSH, 2014). Por ser um projeto de reificação de uma humanidade que se separa ontologicamente da natureza, justificava-se o domínio, manipulação e extermínio de todos os outros seres (humanos e não-humanos) através do argumento de superioridade do homem moderno. Se a Modernidade é um projeto de humanidade, então foram justamente aqueles que gestaram esse projeto os que se sentiram e se sentem os mais humanos em relação a todos os outros, que foram, sumariamente, colonizados, violentados e deixados à margem da "história universal".

E este é o principal problema da ciência moderna a-crítica: ela é inevitavelmente universalista, pois parte de um *locus* geográfico específico, que no horizonte colonial era a Europa renascentista, mas que nos dias de hoje é o Ocidente Globalizado e a hegemonia imperialista norte-americana, em direção à universalidade desta experiência como auge civilizatório para todos os povos e sensibilidades do mundo. Não há escapatória. Aqueles que não se sujeitam a história e "desenvolvimento civilizatório" universal, por possuírem outras experiências reais desde suas comunidades, suas corporalidades e biogeografias, são identificados como inimigos da civilidade e, portanto, são vítimas de todo tipo de violência direta e indireta (MIGNOLO, 2010, p. 9)

Este universalismo etnocêntrico da ciência moderna é um universalismo abstrato, e pode ser rastreado até as origens cristãs da ciência moderna. O "penso, logo existo", descrito por Descartes, nada mais é do que a tradição jesuítica de autorreflexão para acessar a verdade absoluta de Deus, porém, de forma secularizada e sem esse tal de Deus (DUSSEL, 2008). A Modernidade marca, historicamente, a mudança do pensamento teocêntrico da Europa em direção à um pensamento antropocêntrico humanista, que, em realidade, fora um cristianismo secularizado (SENENT DE FRUTOS, 2016; WHITE JR., 1967). Como afirma White Jr. (1967, p. 1205, tradução nossa): "nós continuamos a viver hoje, como temos vivido por 1700

anos, a maior parte em um contexto de axiomas cristãos".

Isto que White Jr (1967) chama de axiomas cristãos são o que pressupõem a fragmentação da realidade em binômios opositivos e hierarquizados, afinal, a tradição cristã se sustenta na busca de um mundo transcendental, um mundo do espírito (o paraíso), que seria um mundo legitimamente verdadeiro em relação à um mundo pecaminoso e decadente da matéria. Um mundo real, que é acessado pelo homem, e um mundo morto e inerte, que deve ser modificado e conquistado pelo homem. A filosofia clássica grega, outro fundamento do renascimento moderno, também parte desse pressuposto de ruptura ontológica: basta ver os mundos ideais de Platão e a metodologia aristotélica de busca por um conhecimento dissecado da natureza, que, em suma, fundamentavam ontologicamente a possibilidade de um mundo operado pela separação natureza-humanidade.

Como a Modernidade e o conhecimento oriundo da ciência moderna são resultados da ação da razão, do "penso, logo existo", são, portanto, fruto de uma ação racional propriamente humana (num sentido Moderno do termo), e, neste sentido, são uma idealização oposta à materialidade de outras sensibilidades que permeiam o mundo e não vivem em dicotomia com o que chamamos de "natureza". A retórica da modernidade se coloca assim como uma proposta universal, que se refere à uma possibilidade única de civilidade para todos os humanos do planeta, que precisam sair de um "estado de natureza" em direção à um estado civil, e no caso da ciência, de um conhecimento místico e religioso para um conhecimento verdadeiro e científico.

Dessa forma, na ciência moderna, esse universalismo abstrato está imbuído de etnocentrismo, racismo, patriarcado, antropocentrismo e outras estruturas de violência epistêmica (e física). Isto por que ele parte de um projeto de humanidade específico que se supõe ápice do desenvolvimento civilizatório, e, portanto, se supõe a-histórico e inevitável para todas as outras realidades do globo terrestre. Não importam as realidades específicas e as formas ancestrais com as quais os povos organizaram sua relação social com o mundo, não importam os contextos ou os enunciadores de outros conhecimentos (afinal, eles são considerados atrasados, animalescos e próximos da natureza), importa apenas a perspectiva da própria Modernidade, pois, na retórica da modernidade, ela é a única portadora da verdade absoluta do Deus secularizado, digo, do Homem.

Disto, desse universalismo abstrato, emerge o que Grosfoguel (2008) chama de racismo/sexismo epistemológico: os saberes e as formas de conhecer o mundo

oriundos das cosmologias não-modernas são considerados saberes não reais, pois não são frutos da operação axiomática cristã secularizada do "penso, logo existo". Os saberes dos pagãos do horizonte medieval e renascentista, os conhecimentos indígenas, os conhecimentos africanos, os saberes oriundos das tradições asiáticas, os saberes tradicionais de mulheres indo-europeias e etc., são todos considerados religião e misticismo, e, portanto, não possuem validade para construir conhecimento verdadeiro na Modernidade. São sempre considerados conhecimentos cujo valor epistêmico é inferior.

El universalismo abstracto epistémico en la tradición de la filosofía occidental moderna forma parte intrínseca del racismo epistemológico. Si la razón universal y la verdad solamente puede partir de un sujeto blanco-europeo-masculino-heterosexual y si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico. El racismo epistemológico es intrínseco al «universalismo abstracto» occidental que considera inferiores a todas las epistemologías no-occidentales y encubre quién habla y desde dónde habla en las relaciones de poder global. (GROSFUGUEL, 2008, p. 208)

Este racismo/sexismo epistêmico, que podemos chamar de violência epistêmica sistemática, garante aos enunciadores do conhecimento da ciência moderna uma posição de privilégio epistêmico. Isto quer dizer que, dentro da forma como se opera a produção de saber na Modernidade, apenas aqueles sujeitos próximos do centro de poder da Modernidade podem ser considerados sujeitos científicos, enquanto que, os outros, os não-modernos e suas formas de conhecer o mundo, podem apenas ocupar uma posição de objeto da ciência - podem ser investigados, dissecados e estudados pela racionalidade moderna que cataloga as ignorâncias, misticismos e crendices pré-modernas. Como sugere Boaventura de Souza Santos (2007, p. 15): “o conhecimento científico não se encontra distribuído socialmente de forma equitativa, nem poderia encontrar-se, uma vez que o seu desígnio original foi a conversão deste lado da linha [o dos modernos] em sujeito do conhecimento e do outro lado da linha [os não-modernos] em objecto de conhecimento”.

Neste sentido, retomamos a perspectiva de politizar a pesquisa científica, e, principalmente, esta tese. Dado que a interlocução desta pesquisa ocorre em diálogo com saberes de populações originárias, que são fruto tanto da vida real e cotidiana quanto da luta política organizada dos movimentos sociais indígenas, faz-se

necessário atentar para o próprio privilégio epistêmico do autor desta tese. Afinal, é uma prática comum nas ciências sociais das universidades ocidentalizadas referir-se aos "outros", os "não-modernos", aqueles que ocupam uma posição de “inferioridade epistêmica”, como objetos de pesquisa, mantendo-os na condição de sub-humanidade enquanto o pesquisador se reifica e reifica o próprio projeto de Modernidade e hegemonia da ciência moderna através da reprodução do cânone científico etnocêntrico, eugenista e universalista. Na Ciência Moderna costuma-se evitar falar “com” e “junto” de outras formas de conhecer o mundo, mas fala-se muito “sobre” essas outras formas de conhecer o mundo desde as próprias perspectivas autocentradas e soberanas da modernidade. Em relação a isso, Grosfoguel (2016, p. 27) nos agrega:

“Nas universidades ocidentalizadas, o conhecimento produzido por epistemologias, cosmologias e visões de mundo “outras” [...] são reputados “inferiores” em relação ao conhecimento “superior” produzido por uns poucos homens ocidentalizados dos cinco países [hegemônicos do Ocidente], [que] conformam o cânone do pensamento nas humanidades e nas ciências sociais. [...] O conhecimento produzido a partir das experiências sócio-históricas e concepções de mundo do Sul global – também conhecido como mundo “não ocidental” – é considerado inferior e é segregado na forma de “apartheid epistêmico” (Rabaka, 2010) do cânone de pensamento das disciplinas das universidades ocidentalizadas”.

Precisamos estar atentos ao fato de que, nas ciências sociais das universidades ocidentalizadas, "las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta" (LANDER, 2000, p. 23). As ciências humanas e sociais, quando operadas desde a lógica da retórica da Modernidade e seu privilégio epistêmico, acabam por reforçar estruturas racistas-sexistas-colonialistas-antropocêntricas que fundamentam não só violências simbólicas e epistêmicas, mas também violências que se materializam com a colonialidade do ser, do saber e do poder (MIGNOLO, 2010). Como afirma Lander (2000, p. 24): “las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas”, e neste sentido, acabam sendo delegadas através do discurso privilegiado dos pesquisadores da ciência moderna “en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del

imaginário del progreso enfatiza su inferioridade”. (LANDER, 2000, p.24).

Los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la carga del hombre blanco, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente superior y normal. Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este deber ser que fundamenta a las ciencias sociales. (LANDER, 2000, p. 25)

É por isto que nesta tese optamos por nos referir a fundamentação metodológica da pesquisa enquanto uma fundamentação política-epistêmica-metodológica, com os três termos entrelaçados, afinal, o fazer científico, a perspectiva do que é o conhecimento e de como se conhece o mundo e a própria política de reexistência frente à Modernidade/Colonialidade estão entrelaçados nesta tese como uma coisa só. Aqui não existem fronteiras entre ativismo decolonial e pesquisa científica, afinal, esta tese busca de fato fazer uma “ciência política”.

## 2. 1 DO MONÓLOGO CIENTÍFICO DA MODERNIDADE À UM PLURIVERSO DE SABERES: FUNDAMENTOS PARA UMA PESQUISA POLIFÔNICA

A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia. A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controle dos fenômenos nada tem de científico. *É um juízo de valor.* A explicação científica dos fenômenos é a autojustificação da ciência enquanto fenômeno central da nossa contemporaneidade. *A ciência é, assim, autobiográfica.* (SANTOS, 2008, p.83, grifo nosso).

A legitimidade social e política do conhecimento oriundo da Modernidade é sustentada por um fazer científico autocentrado que se baseia na lógica da objetividade, universalidade abstrata e neutralidade. Como já se é sabido, este paradigma tem como objetivo estabelecer um conhecimento universal e verdadeiro, supostamente desvinculado de qualquer contexto cultural, social ou histórico. No entanto, essa abordagem negligencia a diversidade de perspectivas e saberes presentes no mundo, impondo uma visão de mundo eurocêntrica e colonizadora.

Os autores decoloniais apontam que isto consiste num monólogo científico da

Modernidade, que se trata de uma expressão do colonialismo epistêmico, que subjuga o conhecimento e o valor oriundo das culturas colonizadas e lidas como não-modernas.

Toda suposta objetividade, neutralidade e universalidade do conhecimento são frutos de uma perspectiva autocentrada, autobiográfica como se refere Boaventura de Souza Santos (2008), que tem como real finalidade a manutenção do *status quo* da ciência moderna enquanto conhecimento superior a todos os demais. Este preconceito epistêmico fundamenta e sustenta todo um sistema colonialista que, não só apaga a coexistência dos múltiplos saberes que podem compor o conhecimento, como também nos impede, enquanto sujeitos adentrados pela Modernidade, de acessar um conhecimento mais conectado com a realidade não fragmentada, não dualista, não dicotômica, popular e fruto de perspectivas contra hegemônicas.

Como uma posição acadêmica política, autores decoloniais como Mignolo (2010) sugerem a adoção de um fazer científico que transite do monólogo científico da Modernidade em direção à um pluriverso de saberes. Ao serem questionadas as estruturas hierárquicas de poder que fundamentam a produção do conhecimento, reconhecemos também a necessidade de permitir que o conhecimento acadêmico seja adentrado pelas múltiplas epistemologias, sabedorias insurgentes e sensibilidades que são igualmente válidas e legítimas.

Boaventura de Souza Santos (2007) sugere que pratiquemos uma co-presença radical com as vozes que emergem no fazer científico politizado desde o Sul Global. "A co-presença radical significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha [vozes endógenas da Modernidade e vozes excluídas desse projeto de humanidade] são contemporâneos em termos igualitários" (SANTOS, 2007, p. 23). Neste sentido, a prática da pesquisa científica se imbui de alteridade para com os saberes tradicionais, indígenas, populares e contra hegemônicos, com a finalidade de abrir um diálogo equitativo que reconhece tais vozes como também sujeitos na construção do conhecimento.

Isto não quer dizer, de forma alguma, que esta pesquisa se propõe a construir o conhecimento desde uma perspectiva do multiculturalismo academicista, que apenas busca a coexistência e valorização das diferentes "culturas" dentro de um quadro de tolerância, que mantém os conhecimentos colonizados e violentados dentro da hierarquia de saberes da ciência moderna, delegando-os o espaço de conhecimento exótico, "curiosidade cultural" e outras perspectivas que mantém as

vozes dissidentes como subalternas ao privilégio epistêmico da Modernidade. Abrir a pesquisa em direção à multiplicidade de experiências e vozes significa promover um diálogo de fato intercultural, quiçá inter-epistêmico, interreligioso e inter-espiritual, com essas outras vozes que são coetaneas e reexistentes ao projeto civilizatório da Modernidade/Colonialidade. Não se trata de uma aceitação superficial da diversidade étnica, mas sim de uma abertura real para a construção de saberes coletivos com respeito e alteridade com essas vozes, suas histórias e suas lutas políticas.

La investigación no es sino un acto de alteridad que busca el encuentro dialogal entre nosotros y los otros, para poder entender las tramas de sentido de los mundos de vida que nosotros y los otros tejemos en la lucha por la existencia, investigar es ir al encuentro del sentir, del pensar, del decir, del hacer de los otros, para en ellos descubrir cuál es nuestro propio sentir, pensar, decir y hacer la vida, pues no podemos olvidar que el otro nos habita y que nosotros habitamos en los otros; investigar no es sino un transitar por el mundo del sentido, para poder comprender los sentidos del mundo. (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 215)

Pues toda investigación es la posibilidad de un encuentro dialogal de dos actores concretos, pero sobre todo de dos seres humanos, con horizontes de sentido, con cosmos simbólicos, con mundo de vida, con sensibilidades, con saberes, con experiencias existenciales diferenciadas, que se encuentran para conversar sobre una realidad que buscan conocer, comprender, pero sobre todo transformar, y en ese proceso también transformarse a sí mismos. (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 226)

Ao construir uma pesquisa sujeito-sujeito, através de uma abordagem indutiva guiada pela polifonia de vozes e pela práxis de uma alteridade ontológica-epistêmica, me coloco enquanto pesquisador em uma posição de ser apenas mais uma das vozes que dialogam no texto. Não como uma voz protagonista, afinal há de se tomar cuidado para não cair nos discursos messiânicos embranquecidos que circundam a ciência crítica e contra hegemônica, mas sim como uma voz que busca mediar subjetividades, pensamentos, sensibilidades, saberes e discursos dissidentes, de forma quase que ecumênica, para fazer emergir coletivamente, numa ecologia de saberes, o conceito de Biocentrismo Ancestral.

É necessário se imbuir e imbuir a própria pesquisa científica de crítica e autocrítica, para não cometer os mesmos erros típicos de uma ciência operada pela colonialidade e violência epistêmica. O reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo não desemboca naturalmente na promoção desta, afinal a apropriação e cientifização da modernidade cumprem seu papel muito bem (SANTOS, 2007, p. 26). A autocrítica aqui é práxis dialética na produção do saber. O pesquisador dessa tese cumpre, então, um papel alinhado com o de um mediador de saberes

dentro de um cosmopolitismo subalterno, atentando para a pluriversidade de mundos que povoam e atravessam a própria pesquisa, garantindo que a construção do saber se mantenha não-universalista e de fato polifônica.

### 2.1.1 A Utopia Transmoderna e a Interculturalidade

O horizonte ontológico-político desta tese é o da transmodernidade de Dussel (2016), cuja utopia e sonhar são um mundo construído cosmologicamente por vários mundos não-modernos. A transmodernidade não é simplesmente uma negação da Modernidade, não existem de fato rupturas, mas sim um compromisso com descontinuar a colonialidade, a universalidade abstrata e próprio projeto de civilizatório antropocêntrico-racista-sexista-patriarcal, através da práxis científica orientada à construção de mundo transmoderno. A utopia deste metatexto é, portanto, justamente ser capaz de fundamentar a relevância de um conceito contra-hegemônico que "seja capaz de dissolver as fronteiras que a própria ciência moderna dividiu e encerrou a realidade" (SANTOS, 2008, p. 72).

el concepto de transmodernidad dusseliano puede ser considerado como un proyecto político o mejor, una praxis, dirigida a culminar el proyecto inacabado de la descolonización desde los albores del pensamiento crítico que tome en cuenta la diversidad cosmológica y epistemológica del mundo y la necesidad del diálogo interepistémico e intercultural crítico. En consecuencia, la transmodernidad puede entenderse como una alternativa crítica a la Modernidad concebida desde la periferia del orden mundial moderno-capitalista. (ACOSTA, p.158, 2019)

Para isto, recorre-se à interculturalidade como práxis metodológica em uma pesquisa inspirada politicamente com o giro decolonial. A interculturalidade crítica é o instrumento epistêmico, defendido e gestado inclusive por organizações políticas indígenas, capaz de promover uma transformação radical na ordem social da Modernidade/Colonialidade. A interculturalidade torna explícita a diferença colonial que perdura na construção de conhecimento, e convida-nos a assumir uma posição de diálogo desde o reconhecimento das assimetrias entre as vozes da pesquisa, e não desde o simples ode pós-moderno ao multiculturalismo.

En su sentido crítico, la interculturalidad no apunta el problema de diversidad étnica, sino el problema de la diferencia colonial. Es decir, una diferencia ontológica, política, epistémica, económica y de existencia-vida impuesta desde hace más de 500 años atrás, y fundamentado en intereses geopolíticos



y geoeconômicos, en criterios de "raza", "género" y "razón", y en la inherente -y naturalizada- inferioridad. (WALSH, 2018).

## 2. 2 O PARADIGMA CIENTÍFICO EMERGENTE: UMA BREVE CRÍTICA A FRAGMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO

O novo paradigma pode ser chamado de uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo integrado, e não como uma coleção de partes dissociadas. Pode também ser denominado visão ecológica, se o termo "ecológica" for empregado num sentido muito mais amplo e mais profundo que o usual. A percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos). (CAPRA, 2000).

O paradigma científico emergente representa uma mudança significativa na forma como entendemos o mundo e buscamos conhecimento nele. Ele é fruto de longas críticas endógenas da Modernidade, que somadas fizeram emergir uma autocrítica à universalização, racionalismo excessivo e fragmentação do conhecimento. Nesse contexto, Fritjof Capra, em sua obra "A Teia da Vida" (2000), propõe uma abordagem mais integrada e interdisciplinar para compreender a complexidade da Vida.

No paradigma científico tradicional, o conhecimento é dividido em disciplinas especializadas, cada uma com seus próprios métodos, vocabulários e objetivos. Essa fragmentação do conhecimento resulta em uma visão reducionista da realidade, em que os fenômenos são estudados de forma isolada, ignorando as interações e conexões existentes entre eles. Essa abordagem estanque limita nossa compreensão da realidade e impede uma visão holística da natureza. Impede acessar os cosmos não antropocêntricos que coabitam e atuam no mundo conosco.

Capra (2000) argumenta que a fragmentação do conhecimento é uma consequência direta do pensamento cartesiano, que separa o observador do objeto observado através da ruptura ontológica, separa o sujeito do objeto, e dessa forma vê o mundo como uma máquina composta por partes isoladas que podem ser descritas isoladamente. No entanto, a ciência contemporânea tem avançado cada vez mais na dissolução dessa fragmentação, revelando que abordagens integradas dos fenômenos naturais e sociais tendem a ser muito mais verossímeis e justas ontologicamente. A respeito disto, Boaventura de Souza Santos (2007, p. 74)

afirma que: “é hoje reconhecido que a excessiva parcelização e disciplinarização do saber científico faz do cientista um ignorante especializado e que isso acarreta efeitos negativos”.

O Paradigma Científica Emergente, diz respeito então, a uma nova abordagem de pesquisa e construção de conhecimento científico, baseada na teoria dos sistemas, que reconhece a interdependência e interconexão de todos os elementos de um sistema. Capra (2000) argumenta que os sistemas vivos (a Vida) são caracterizados por propriedades emergentes, que não podem ser explicadas apenas pela soma das partes, mas surgem das interações entre elas. Essa abordagem nos permitirá uma compreensão mais profunda e abrangente dos fenômenos biológicos, sociais e ecológicos envolvidos ao redor do conceito de Biocentrismo Ancestral.

Ao adotar o paradigma científico emergente, com as ressalvas ontológicas e epistêmicas de Boaventura de Souza Santos, superamos a visão mecanicista e fragmentada do mundo e abraçamos uma visão mais integrada, na qual os fenômenos são estudados em sua totalidade, levando em consideração as múltiplas interações e conexões existentes. Dessa forma, esta pesquisa não busca limitar a polifonia de vozes que sustenta a investigação, mas faz da própria pesquisa uma abertura à esta infinitude de narrativas, que, ao serem mediadas, permitem-nos expandir a totalidade conceitual conhecida.

Por fim, esta pesquisa faz-se valer da ecologia de saberes (SANTOS, 2007) para colocar em pé de equidade epistêmica os conhecimentos tidos como “não científicos” que circundam a pesquisa. Assim como é necessário superar a fragmentação disciplinária do saber, é também necessário superar essa linha abissal que separa conhecimento científico de sabedoria ancestral, que separa as disciplinas e abordagens científicas dos conhecimentos populares. Nesta pesquisa, a busca por uma “visão mais integrada” ocorre em conjunto com todas as vozes que circundam o diálogo polifônico, reconhecendo as violências que atravessam tais vozes, e permitindo com que estas também sejam ativas na emergência do conceito contra hegemônico de Biocentrismo Ancestral.

Ao questionarem a distinção sujeito/objecto, as ciências da complexidade dão conta deste fenómeno, mas confinam-no às práticas científicas. A ecologia de saberes expande o carácter testemunhal dos conhecimentos de forma a abarcar igualmente as relações entre o conhecimento científico e não-científico, alargando deste modo o alcance da inter-subjectividade como interconhecimento e vice-versa. (SANTOS, 2007, p.27)

## 2. 2. 1 Transdisciplinariedade

Além da abordagem proposta por Fritjof Capra (2000), a transdisciplinaridade, conceito desenvolvido por Basarab Nicolescu (1996), também contribui para superar a fragmentação do conhecimento e promover uma compreensão mais integrada e holística da realidade. Baseado nesse conceito, podemos ampliar a crítica à fragmentação do conhecimento e explorar formas de transcendê-la.

Nicolescu (1996) argumenta que a fragmentação do conhecimento ocorre quando as disciplinas científicas se isolam em suas áreas de especialização, sem considerar as relações e interconexões com outras áreas do conhecimento. Ele propõe a transdisciplinaridade como uma abordagem que busca integrar diferentes disciplinas, ultrapassando os limites tradicionais e explorando novos caminhos para a compreensão do mundo.

No caso desta tese, a transdisciplinaridade é expandida para além do nível superficial da fragmentação dos conhecimentos científicos, englobando o nível que separa os conhecimentos entre válidos e não-válidos, científicos e não-científicos, modernos e não-modernos. A transdisciplinaridade aqui é a inspiração para uma práxis não dicotomista e exclusivista na mediação da polifonia de vozes da pesquisa. A transdisciplinaridade é o que fundamenta a possibilidade de atravessarmos a Ciência Política, a Sociologia, a Antropologia, a Teologia, a História e diversas outras ciências humanas, em conjunto com conhecimentos oriundos das ciências naturais, para construir um conceito de Biocentrismo Ancestral que consiga ter alcance de fato transdisciplinar.

A transdisciplinaridade reconhece, justamente que a realidade é complexa e multifacetada, e não pode ser plenamente compreendida dentro dos limites de uma única disciplina ou perspectiva. Não se trata apenas de estabelecer um diálogo entre diferentes áreas do conhecimento, mas de promover a colaboração e a troca de ideias entre especialidades científicas e não-científicas (conhecimentos populares, ancestralidade, conhecimento político vivencial), fazendo descontinuar a fragmentação do saber.

Ao adotar a transdisciplinaridade, é possível estabelecer conexões e integrar os insights provenientes de diferentes áreas do conhecimento, resultando em uma

compreensão mais rica e completa dos fenômenos estudados. Essa abordagem permite que questões complexas sejam abordadas de forma mais abrangente, levando em consideração a interdependência e as múltiplas dimensões envolvidas.

## 2. 3 COMPLEMENTAÇÃO METODOLÓGICA: ANÁLISE TEXTUAL DISCURSIVA (ATD)

O objetivo de uma pesquisa orientada metodologicamente pela ATD (MORAES, GALIAZZI, 2016) é a emergência de uma nova compreensão qualitativa sobre um fenômeno plural. Para isto, a ATD "visa à construção de metatextos analíticos que expressem os sentidos elaborados a partir de um conjunto amplo de textos" (MORAES, GALIAZZI, 2016, p. 56).

Dados os compromissos políticos-epistêmicos assumidos nessa pesquisa, a ATD acaba por servir de instrumento metodológico para fazer ecoarem as diversas vozes das cosmoexistências indígenas no conceito de Biocentrismo Ancestral. O objetivo desta abordagem metodológica não é o de realizar um caminho bem delimitado e objetivo, mas sim o de permitir que a pesquisa se construa de forma indutiva e polifônica.

Entendemos que existe uma riqueza insuspeita ao se realizar um caminho metodológico narrativo. Apesar da objetividade e síntese explicarem as mesmas coisas do que uma longa narrativa densa, apenas na segunda há emergência de vozes subalternas que adentram a pesquisa e nos embainham com uma perspectiva visceralmente política. Por isto, adotamos uma escrita metatextual ensaística, para explorar com maior flexibilidade epistêmica o problema de pesquisa, que é a relevância da construção do conceito de Biocentrismo Ancestral.

## **3 O EMERGENTE COLAPSO CLIMÁTICO-ECOLÓGICO-CIVILIZATÓRIO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE NO ANTROPOCENO**

A origem antrópica da crise climática-ecológica global não é uma novidade para a ciência moderna. Segundo o economista e ambientalista Ricardo Abramovay

(Professor do Instituto de Energia e Ambiente da USP)<sup>7</sup>, de 1990 até os dias de hoje já foram publicados mais de 12000 artigos científicos sérios sobre mudanças climáticas, sendo que 98% desses artigos convergem em uma conclusão de que as bruscas e preocupantes mudanças climáticas possuem origens antrópicas - isto é, estão relacionados intrinsecamente às atividades desenvolvidas pelos seres humanos (principalmente àquelas relacionadas às grandes emissões de CO<sup>2</sup> e outros gases de efeito estufa). Tais conclusões convergentes se integram à um conceito emergente na ciência moderna – o conceito de Antropoceno, uma época geológica onde o ser humano exerce papel fundamental nas transformações que ocorrem no funcionamento e equilíbrio ecológico do planeta Terra (CHARBONNIER, 2017).

O conceito de Antropoceno não surge da simples abstração-contemplação filosófica de cientistas das geociências, mas é fruto de uma longa discussão ecológica-ambiental séria que se deu entre vários cientistas, ativistas, filósofos e outras entidades da sociedade civil organizada a partir de 1970, principalmente devido ao que se chama convenientemente de pensamento verde ou pensamento ambientalista (BONNEUIL, 2015; CHARBONNIER, 2017), e é também fruto de uma crise e revolução interna do Paradigma Científico Moderno que é chamada de Paradigma Científico Emergente, onde a visão cartesiana, fragmentada e mecanicista do conhecimento e da realidade passou a ser suplantada por uma visão holística, sistêmica e não-fragmentária (CAPRA, 2000; SANTOS, 2008). Dessa forma, o conceito de Antropoceno surge unificando ciências de diversas áreas do conhecimento, sejam essas ciências da natureza ou ciências humanas, a partir de uma ótica científica sistêmica da Terra, que entende o planeta desde uma perspectiva interconectada, e, portanto, as alterações climáticas passam a não se resumir apenas em alterações de temperatura, mas se demonstram ser, no Antropoceno, alterações de fato em todo o sistema da Terra, e, por isto, trata-se de uma nova época geológica.

O Antropoceno é, primeiramente, o nome dado à uma nova época geológica em que os efeitos da atividade humana, notadamente as emissões de CO<sup>2</sup>, definem as condições em que as camadas geofísicas e equilíbrios atmosféricos são formados: é a era dos humanos, no sentido de que os seres humanos se tornaram a força geológica dominante. (CHARBONNIER, 2017, p. 199, tradução nossa)

---

<sup>7</sup> ABRAMOVAY, Ricardo. CN | A Era do Antropoceno - Parte 1. [Entrevista concedida a] Marina Machado. Capital Natural, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=76gfeB1n-FI&t=1350s>>. Acesso em 21 mai 2022.

De certa forma, como coloca Karsten Schulcz (2017), pensar em termos geológicos nos tira completamente da zona de conforto. Isto porque estamos acostumados a contemplar e refletir a partir do tempo histórico específico da humanidade, principalmente quando falamos em ciências sociais, e acaba nos parecendo estranho refletir a respeito da humanidade desde uma perspectiva que engloba a idade geológica da Terra. É como se a época geológica fosse apenas um palco ou pano de fundo para o desenvolvimento da história principal, a dos humanos.

Porém, o que nos revela o conceito de Antropoceno e seu desenvolvimento no Pensamento Sistêmico é que a Terra, a natureza, não é um elemento inerte onde simplesmente a humanidade desenvolve a sua história, mas ela também inter-atua com a própria história da humanidade, de tal forma que o desenvolvimento civilizatório chegou a afetar à estabilidade ecológica da Terra (e, como uma espécie de ricochete, tal estabilidade comprometida nos afeta de volta, por que é nessa Terra em constante transformação que se desenvolve a história da humanidade). Este apontamento nos faz perceber a discussão ampla do Antropoceno não como simples objeto de estudo específico das geociências, mas como uma discussão que também pode (e deve) ser incorporada pelas ciências humanas e sociais (CHARBONNIER, 2017). E, por isso, o horizonte do Antropoceno é devidamente incorporado como contexto desta pesquisa.

Desde uma ciência comprometida com uma perspectiva do Sul Global (SANTOS, 2007), horizonte político-epistêmico dessa pesquisa, há de se voltar para o *locus* de onde se gesta o conceito de Antropoceno. Ele fora pensado primordialmente pelo biólogo norte-americano Eugene F. Stoermer em 1980, entretanto só começou a ser popularizado a partir dos anos 2000, pelo cientista atmosférico holandês Paul Crutzen (UNESCO, 2018; CHABONNIER, 2017). A questão é que, apesar da visão sistêmica de ambos os cientistas citados anteriormente, faltava-lhes uma perspectiva crítica à linearidade e universalidade inerente ao Pensamento Moderno - e isto pode ser percebido na forma como eles conduzem a argumentação do Antropoceno, colocando-o como uma espécie de desenvolvimento "natural" de todos os seres humanos, tendo sua origem desde o momento em que o gênero homo descobriu o fogo, criou as primeiras ferramentas, até uma evolução "natural" que desemboca nas sociedades industrializadas, nas bombas atômicas e suas devidas consequências ecológicas globais (BONNEUIL, 2015).

A novidade que o autor Christophe Bonneuil (2015) acrescenta ao conceito de

Antropoceno é uma denúncia de seu evolucionismo universalista implícito. A questão é que o caminho que leva até o desenvolvimento das sociedades industrializadas no século XVIII e a posterior explosão atômica no século XX não é um caminho universal, referente a todos os povos humanos da Terra, mas diz respeito apenas à um grupo humano muito específico, de uma localidade específica, diz respeito à história específica do desenvolvimento da civilização ocidental e do seu projeto de Modernidade. Para o autor, o Antropoceno se esconde na narrativa da Modernidade, pois esta parece ausentar-se de sua culpa e dividir tal fardo com toda humanidade, enquanto que, na verdade, as alterações ecológicas sistêmicas da Terra visíveis no Antropoceno são todas reflexos de um modelo civilizatório fascínora, ecocida, genocida, racista, patriarcalista e, sobretudo, antropocêntrico, muito específico, que é o que chamaremos nesta tese de Modernidade/Colonialidade globalizada.

### 3.1 MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Desde uma perspectiva historiográfica a-crítica, linear e universalista, a Modernidade é compreendida como sendo, resumidamente, um período histórico de toda a humanidade. É uma perspectiva que se insere no que chamamos de História Universal, colocando a Modernidade como o ápice do desenvolvimento civilizatório humano, sendo não só um período histórico que sucede a Idade Média, mas sendo a representação de toda uma série de valores filosóficos supostamente necessários para um dito desenvolvimento humano/civilizatório. Desta forma, a Modernidade cria uma narrativa (uma retórica) própria sobre si mesma, naturalizando-se como culminação histórica de seres humanos altamente desenvolvidos em termos de civilização, sendo o resultado final de um processo histórico universal e global (MIGNOLO, 2010).

É por isso que a Modernidade é intrinsecamente eurocêntrica, pois naturaliza um processo histórico específico da Europa como sendo a chave para o desenvolvimento civilizatório de todas sociedades ao redor do globo terrestre (independentemente de suas especificidades regionais), e não apenas isso, coloca esse modelo civilizatório ocidental como sendo o único possível, sendo o resultado de um curso natural da história, em que ele próprio é o ápice. Todos os outros modelos civilizatórios e todas outras sociedades não-modernas são, dentro dessa retórica da Modernidade, atrasadas, e, portanto, precisam se desenvolver ou se civilizar aos

moldes da civilização que já alcançou os patamares superiores do desenvolvimento civilizatório (MIGNOLO, 2010). Tudo aquilo que foge à cosmologia própria da Modernidade é selvagem, religioso, mítico, inadequado, inapropriado, sem valor, e, portanto, tudo deve ser suplantado pela perspectiva histórica da Modernidade.

A esse processo de suplantação de outras perspectivas não-modernas dá-se o nome de Colonialidade. Ele é o que, segundo convergem todos os autores que circundam o heterogêneo giro decolonial<sup>8</sup>, a outra face da Modernidade. Só há o dito desenvolvimento civilizatório da Modernidade na Europa, observado principalmente a partir do século XVIII com o desenrolar histórico do Iluminismo, da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, por que houveram séculos de colonialismo nas Américas, o que permitiu o desenvolvimento epistêmico, técnico e material da Europa (DUSSEL, 2008; QUIJANO, 2008).

No Ocidente, a “Modernidade”, que começa com a invasão da América pelos espanhóis, cultura herdada dos muçulmanos do Mediterrâneo (Andaluzia) e do Renascimento italiano (pela presença Catalã, no sul da Itália), é a “abertura” geopolítica da Europa para o Atlântico; é a implantação e o controle do “sistema-mundo” no sentido estrito (pelos oceanos e não mais pelas caravanas continentais lentas e perigosas) e ainda a “invenção” do sistema colonial, que, por 300 anos, irá inclinar lentamente o equilíbrio econômico-político em favor da antiga Europa isolada e periférica. Tudo o que é simultâneo com a origem e o desenvolvimento do capitalismo (mercantil a princípio, de mera acumulação primitiva de dinheiro), ou seja, a Modernidade, o colonialismo e o sistema-mundo, denota aspectos de uma mesma realidade simultânea e mutuamente constitutiva. (DUSSEL, 2016, p. 58).

Dussel (2008;2016), importante filósofo da libertação latino-americana, atenta para o fato de que a Modernidade não surge pelo simples desenvolvimento teórico da Filosofia Moderna (desde Descartes), mas surge primordialmente devido à experiência colonialista e a invasão/conquista do “Novo Mundo”. Tanto as bases materiais do desenvolvimento da Europa Moderna quanto as bases intelectuais de seu projeto de Modernidade foram expropriadas da inventada América e seu sistema de dominação colonialista (QUIJANO, 2008). Por exemplo, só houve acumulação primitiva de capital na Europa por que houve um colonialismo extrativista no outro lado do Atlântico (QUIJANO, 2008), assim como só houve desenvolvimento de um ideal

---

<sup>8</sup> Nem todos autores que aparecem nas leituras do giro decolonial se identificam como, de fato, decoloniais. Existem diversas questões políticas que envolvem o termo, e muitos autores preferiram não se somar, em vida, à uma “legenda decolonial”, apesar de serem fundamentações teóricas da própria decolonialidade. É o caso de Dussel (2008;2016), que é um autor ligado à filosofia da libertação latino-americana, e de Quijano (2008), que é um autor crítico da Modernidade e impulsor do conceito de colonialidade do poder.



humanista e emancipatório da Modernidade por que, do outro lado do Oceano, houve uma negação do outro e de seus modos de vida (alteridade negada)<sup>9</sup> (DUSSEL, 2016), o que permitiu, nos enunciadores dessa negação do outro, o florescimento de um sentimento de pertencimento cada vez maior ao "caminho certo do desenvolvimento histórico universal da humanidade".

A Colonialidade aparece então, nas literaturas decoloniais e em suas inspirações, como sendo a matriz civilizatória do poder na Modernidade, que emerge a partir da Conquista do "Novo-Mundo" em 1492, se instaura e cria suas raízes a partir da experiência do colonialismo, e perdura nas sociedades latino-americanas através do que se chama de Colonialidade.

La experiencia continuamente reproducida [a partir do colonialismo] de las nuevas relaciones y de sus supuestos y sentidos, así como de sus instituciones de control y de conflicto, implicaba, necesariamente, una auténtica reconstitución del universo de subjetividad, de las relaciones inter-subjetivas de la población de la especie, como dimensión fundamental del nuevo patrón de poder, del nuevo mundo y del sistema-mundo que así se configuraba y se desarrollaba. De ese modo, emergía todo un nuevo sistema de dominación social. Específicamente, el control del sexo, de la subjetividad, de la autoridad y de sus respectivos recursos y productos, en adelante no estará sólo asociado a, sino que dependerá, ante todo, de la clasificación racial, puesto que el lugar, los roles y las conductas en las relaciones sociales, y las imágenes, estereotipos y símbolos, respecto de cada individuo o de cada grupo, en cada uno de aquellos ámbitos de existencia social, estarán en adelante adscritos o vinculados al lugar de cada quien en la clasificación racial (QUIJANO, 2008, p. 160).

Así la colonialidad era -es-el rasgo central inherente, inescapable, del nuevo patrón de poder que fue producido en América. En eso se fundaba y se funda su globalidad. (QUIJANO, 2008, p. 161).

Dada sua vinculação inicial à teoria do sistema-mundo, Aníbal Quijano (2008) acaba por abordar a perspectiva crítica à Modernidade desde a observação do funcionamento de sua matriz de poder e dominação de nível global. O que Quijano (2008) observa é que, é a criação do conceito de *raça*, a partir da experiência colonialista, o que permite o desenvolvimento da Modernidade como projeto

---

<sup>9</sup> A negação da alteridade é um processo colonialista descrito por Dussel (2016) onde o "outro" é destituído do mínimo direito a ter alguma alteridade reconhecida. Por mais que os povos originários possuíssem conhecimentos desenvolvidos em diversos campos do saber e pudessem ter contribuído ativamente na construção daquele mundo colonial, tais cosmologias e saberes foram completamente esquecidas, invisibilizadas, perseguidas e desprezadas, pois foram identificadas como inferiores e sem importância. A negação da alteridade é um processo colonialista onde o "moderno" se reifica enquanto portador de cultura, civilização, filosofia, ciência e outros adjetivos modernos enquanto nega no "outro" qualquer possibilidade de possuir tais características. É um processo de construção do que é moderno com base na negação da existência e troca com o "outro".

suplantador de todas as outras realidades do mundo. Os outros, que são, a princípio, o *índio* no primeiro contato colonialista da Invasão (a partir de 1492), e posteriormente o *negro*, com o desenvolvimento do colonialismo escravagista, acabam sendo de fato inventados desde uma perspectiva de racialização do outro.

Tal racialização se configura pela homogeneização das identidades múltiplas e da imensa diversidade interna dos povos não europeus em torno de *categorias raciais*, assim a diversidade étnica-epistêmica-ontológica da América Pré-Colombiana fora resumida em *índios*, enquanto que a diversidade dos povos africanos fora resumida na categoria de *negros*. Ou seja, o outro (não europeu) é inventado a partir da ótica racializante (racista) do projeto civilizatório de Modernidade, tendo seus valores reduzidos à uma categoria homogênea e colonialista de raça.

O explicitado no parágrafo anterior demonstra justamente a face mais perversa da Modernidade. Para alcançar o status de projeto civilizatório global e suposto ápice histórico da humanidade, houve (e continua havendo) a necessidade de racialização dos outros humanos do sistema-mundo – o que Quijano (2008) chama de Colonialidade do Poder. Tal racialização, que é sobretudo uma invenção e negação da subjetividade do outro, se insere num contexto de hierarquização de raças ao redor de todo o mundo globalizado. Dessa forma, os povos originários da América ou os povos africanos não se tornaram vencidos pelo fato da violência empregada pelo colonialismo sob seus corpos, mas se tornaram "vencidos" devido à sua própria "natureza racial". Essa é a ótica da Modernidade, um projeto de humanidade que esconde um poder colonial que racializa e hierarquiza os seres humanos, através da apropriação de seus corpos, negação de seus estilos de vida, de suas cosmologias e saberes, e destruição sumária de suas subjetividades próprias.

Com a criação conceitual das *raças inferiores*, surge também o branco, que é, especificamente, o sujeito enunciador da Europa Ocidental em processo de "Modernização" - é por isso que a Modernidade é, intrinsecamente, um projeto racista e etnocêntrico. A Colonialidade, portanto, se funda e se produz nos sujeitos do sistema-mundo moderno a partir deste conceito violento de raça, que é "la idea de que los dominados son los que son, no como víctimas de un conflicto de poder, sino en cuanto inferiores en su naturaleza material y, por eso, en su capacidad de producción histórico-cultural". (QUIJANO, p. 157, 2008).

La invención de la «raza» es un giro profundo, un pivotar el centro, ya que

reposiciona las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas a través de la dominación. Reconoce la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos. (LUGONES, 2008, p. 79)

En torno de la nueva idea de raza, fueron redefiniéndose y reconfigurándose todas las previas formas e instancias de dominación, en primer término entre los sexos. Así, en el modelo de orden social patriarcal; vertical y autoritario, del cual eran portadores los conquistadores ibéricos, todo varón era, por definición, superior a toda mujer. Pero a partir de la imposición y legitimación de la idea de raza, toda mujer de raza superior se hizo inmediatamente superior, por definición, a todo varón de raza inferior. De ese modo, la colonialidad de las relaciones entre sexos se reconfiguró en dependencia de la colonialidad de las relaciones entre razas. Y eso se asoció a la producción de nuevas identidades históricas y geoculturales originales del nuevo patrón de poder: "blancos", "indios", "negros", "mestizos". (QUIJANO, p. 159, 2008).

A Colonialidade do Poder é, para Quijano (2008), um eixo constitutivo do próprio sistema-mundo moderno capitalista globalizado. Uma espécie de infraestrutura do que chamamos de capitalismo, que a partir de sua denúncia ou explicitação desde os teóricos da decolonialidade, nos permite observar o caráter intrinsecamente racista do poder nesse modelo civilizatório eurocentrado. À isto e em diálogo com textos do próprio Quijano, que já gestavam essa discussão, Lugones (2008) acrescenta a perspectiva crítica de gênero, que demonstra que há uma espécie de emaranhado a partir da invenção do conceito de raça, onde o racismo se articula com o Patriarcado (que é uma estrutura histórica milenar que data de períodos anteriores à 7000 a.C) e funda uma matriz de poder não só racista, mas que aprofunda as desigualdades e violências de gênero anteriores ao modelo civilizatório da Modernidade, ou seja, uma estrutura racista-sexista-patriarcal. Não à toa, a crítica feminista ao patriarcado que surgiu no seio da Modernidade (na Europa) fora um feminismo que ignorou a existência e a violência sofrida pelas mulheres não-brancas, pois se situava desde a emancipação específica das mulheres ocidentais (PAREDES; GUZMÁN, 2014), ou seja, àquelas que estavam e estão mais próximas de onde emana o poder da Modernidade/Colonialidade.

Tal colonialidade do poder é observada, primordialmente, através da violência física, dominação e subjugação do outro desde o momento da invasão/conquista da América em 1492. Porém, tal dominação se perpetua no projeto civilizatório da Modernidade/Colonialidade não só pelo uso da violência física (e do devido genocídio das populações que tentaram resistir a implementação e aprofundamento dessa matriz de poder), mas se perpetua através de uma violência simbólica, institucional e subjetiva que controla os corpos colonizados desde a apropriação de suas

subjetividades, cosmovivências e saberes até o completo apagamento histórico de suas existências na coetaneidade da Modernidade. A isto, Quijano (2008) dá o nome de colonialidade do ser e colonialidade do saber, conceitos que são aprofundados especificamente por Mignolo (2010) e Grosfóguel (2016).

Ramón Grosfoguel (2016) denuncia que para a implementação do projeto civilizatório da Modernidade/Colonialidade fora necessário, desde um horizonte interno do continente europeu até o "Novo-Mundo", ao longo de todo século XVI, pelo menos quatro imensos genocídios sistemáticos das populações racializadas e inferiorizadas. Como a Modernidade/Colonialidade é, sobretudo, um projeto civilizatório homogeneizador e universalista, que simplifica a diversidade em torno de categorias sociais racistas-sexistas-patriarcais específicas (índio, negro, mulher, mestiço e outras) em prol de uma hierarquia que privilegia o branco ocidental, fora "necessário" o genocídio dos sujeitos que detinham saberes populares que representavam uma possibilidade de resistência ao avanço civilizatório da Modernidade/Colonialidade - ou seja, todos os sujeitos não-brancos e não-masculinos que coabitavam no cosmos da crescente Civilização Moderna Globalizada foram perseguidos e trucidados.

Por se propor um modelo civilizatório universal, o ápice de toda sociedade humana, era "necessário" exterminar todo conhecimento, toda subjetividade e toda existência física que representasse o contrário, que representasse a possibilidade de imaginar (e de fato existir e vivenciar) um outro mundo que não o da Modernidade/Colonialidade. Dessa forma, o extermínio se deu primeiramente através da perseguição aos muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus no século XV, em nome do argumento protorracista<sup>10</sup> de "pureza de sangue" dos cristãos ocidentais, secundamente com a conquista e genocídio dos povos originários do "Novo-Mundo" (desde a invasão de 1492) e da Ásia (aborígenes asiáticos), terceiramente com a apropriação física dos corpos africanos através do processo de escravização e genocídio, e posteriormente com o processo de extermínio sumário de mulheres que detinham e praticavam um conhecimento indo-europeu baseado em princípios opostos ao da Modernidade/Colonialidade, as chamadas "bruxas", que eram,

---

<sup>10</sup> Grosfoguel (2016) chama de protorracista o argumento baseado em uma repulsa teológica que fundamentou a perseguição aos judeus e muçulmanos pois, tal argumento de "pureza", ao ser secularizado pela Modernidade/Colonialidade, tornou-se na estrutura fundamental para a operação do racismo biológico e cultural. O argumento de "pureza cristão" gestou o racismo colonialista, e, por isto, trata-se de um conceito protorracista.

sobretudo, mulheres camponesas ligadas à uma vida de comunalidade.

Esses quatro processos de extermínio sumário de populações que representavam, de alguma forma, um obstáculo ao avanço do projeto civilizatório da Modernidade/Colonialidade, vieram acompanhados dos devidos epistemicídios e posterior subjugação das populações que sobreviveram à esse genocídio sistemático - dessa forma, instaurou-se o projeto de Colonialidade, que após destruir fisicamente e epistemicamente esses sujeitos e seus mundos não-modernos (ou seja, mundos e existências inferiores, atrasadas, selvagens, inadequadas, incivilizadas e outros adjetivos próprios do enunciado moderno), passou a controlar e construir suas subjetividades a partir das categorias racializadas-sexistas-patriarcais da Modernidade/Colonialidade, delegando esses corpos colonizados a possibilidade única da posição de inferioridade no sistema-mundo Moderno/Colonialista globalizado

Portanto, a dominação, controle e extermínio dos diversos sujeitos inferiorizados, subjugados e racializados - os colonizados - é constitutiva da própria estrutura da Colonialidade, que é a contraparte fundamental e constitutiva da Modernidade. É por isso que a Colonialidade é "una estructura compleja de niveles entrelazados: control de la economía; control de la autoridad; colonialidad del poder; control de la naturaleza y de los recursos naturales; control del género y la sexualidad; control de la subjetividad y del conocimiento" (MIGNOLO, 2010, p. 12). Essa é a forma pela qual o projeto civilizatório da Modernidade se instaura na história como algo universal e suposto "ápice da humanidade": através do genocídio, epistemicídio e controle de corpos desde uma lógica da colonialidade do poder.

Mignolo (2010) expande o conceito de colonialidade do poder de Aníbal Quijano para demonstrar que se trata de uma matriz racista-sexista-patriarcal-etnocêntrica do poder no projeto de Civilização Moderna, e que tal matriz civilizatória se perdura através de uma colonialidade subjetiva nas mentalidades dos sujeitos colonizados. Dessa forma, é como se um ethos Moderno<sup>11</sup> fosse criado, uma espécie de padrão de subjetividade, corporeidade e conhecimento universal que deveria ser alcançado por

---

<sup>11</sup> Relacionado a isto e a própria tese, faço emergir nesta anotação o seguinte exemplo: todos os dias passamos por árvores no contexto urbano, mas em nenhum momento nos permitimos conversar com tais árvores. Dedicar sensibilidade à estas. Isto não porque não somos místicos e gurus, não tem a ver com religião, mas sim com a própria fundamentação antropocêntrica da Modernidade/Colonialidade. O ethos, que é a questão subjetiva de como o ser se relaciona com o mundo e consigo mesmo, é permeado pela colonialidade. É por isto que não falamos com árvores, se o fizermos não seremos "normais", não porque seja impossível, talvez até seja, mas sim por que somos construídos subjetivamente por um projeto de humanidade específico. Somos adentrados visceralmente pela Modernidade/Colonialidade.

todos no projeto de Civilização Moderno/Colonialista. Ora, se o sujeito enunciador da Modernidade, que é um sujeito homem, branco, burguês e ocidental, é aquele que é portador da expressão humana mais avançada dentro de toda história e geografia do mundo, é, portanto, necessário que todos os outros sujeitos (aqueles racializados, inferiorizados, perseguidos e subjugados) se desvinculem de suas experiências específicas, adotando uma subjetividade homogeneizada e específica para sua categoria social/racial no sistema-mundo Moderno/Colonial globalizado. Ou seja, todos os sujeitos são obrigados a se despir das suas experiências específicas, tendo que negar a própria corporalidade, sensibilidade e subjetividade, sendo levados à introjetar uma forma de existir no mundo e de conhecer o mundo que é operada desde as categorias hierárquicas e da lógica universalista da Colonialidade/Modernidade. É um controle para que os sujeitos (e suas sensibilidades, expressões corporais, criatividade, pensamento, sonhos e etc.) continuem doutrinados na lógica da colonialidade constitutiva da Modernidade.

La colonialidad del poder está atravesada por actividades y controles específicos tales la colonialidad del saber, la colonialidad del ser, la colonialidad del ver, la colonialidad del hacer y del pensar, la colonialidad del oír, etc. (MIGNOLO, 2010, p.12)

Dessa forma, todas as possibilidades de existência no mundo (e suas devidas formas de conhecer e se relacionar com esse mundo) que não sejam aquela proposta/conquistada pelo projeto da Modernidade Globalizada são destinadas ao espaço da não-validade, da não-existência, da subjugação, da inferioridade e da invisibilidade. Por exemplo: toda a existência dos povos indígenas está subjugada pela categoria racial de índio, e assim eles precisam operar dentro de uma lógica específica, precisando performar aquela categoria social/racial de índio para ter o mínimo de acesso à visibilidade e reconhecimento na Modernidade/Colonialidade - toda a diversidade interna dos sujeitos homogeneizados na categoria de índio, todas as suas formas de ser, habitar e sentir o mundo, são, de forma sistemática e institucional, destinados à um espaço de atraso histórico, de selvageria, de fato, um espaço de não reconhecimento de sua existência. Assim, esses povos são forçados a pensar fora de suas cosmologias e cosmovivências, são forçados a abandonar seus territórios ancestrais, são forçados a deixar suas línguas originárias em prol da língua oficial do Estado-Nação, são forçados a se desfazer de toda uma subjetividade que

está construída com base na ancestralidade em prol de poder ter um reconhecimento mínimo dentro do projeto civilizatório da Modernidade/Colonialidade.

Digo que é um reconhecimento mínimo por que, desde a lógica da Modernidade/Colonialidade, mesmo quando estes corpos colonizados se desfazem de toda sua corporeidade, ancestralidade e territorialidade para participar na Modernidade, eles ocuparão uma posição social inferior, por que, como explicita Aníbal Quijano (2008), a matriz do poder é racista. Ou seja, a colonialidade é um movimento de poder constitutivo da Modernidade de não só subjugar os outros, mas também de doutriná-los ou domestica-los dentro de uma lógica em que permanecem inferiores para o resto do desenvolvimento de toda história da humanidade, afinal, desde suas "biologias inferiores", estes corpos precisam da apoteose civilizatória que apenas a Modernidade e seus enunciadores brancos, ocidentais, burgueses, tecnocratas e academicistas, possuem e esbanjam.

Si bien en términos generales se identifica modernidad con colonialidad -“no hay modernidad sin colonialidad”- es importante atender a las diferencias existentes entre ambos. Si la modernidad es la afirmación del control sobre la presencia, se hace necesario preguntar sobre el sentido propio de la colonialidad. Esta revela el movimiento de exclusión, de violencia, de invisibilización, de olvido inseparable de la modernidad. La colonialidad, a nuestro entender, marca los movimiento para ausentar, para menospreciar, para denigrar, para relegar al olvido o al pasado lo que no tiene lugar en la modernidad. Este movimiento de negación, de menosprecio es el complemento necesario para el movimiento de la afirmación de la presencia en el que la modernidad se presenta como la totalidad de lo real, como la totalidad de la presencia. (MELKEN, 2014, p. 181)

La colonialidad no es mera abstracción, no es una simple dialéctica frente a la modernidad. Es el conjunto de prácticas y formas históricamente concretas de exclusión ejercidas por el proyecto moderno/colonial. (MELKEN, 2014, p. 175)

O projeto civilizatório de Modernidade é, portanto, um projeto de uma humanidade totalitária fundado na negação do outro. É um projeto civilizatório onde inexistente a alteridade, o que Dussel (2016) chama de negação da alteridade, onde o que opera é apenas uma lógica civilizatória de "mesmidade", ou seja, uma perspectiva auto-centrada desde a experiência específica de determinados enunciadores europeus (brancos, burgueses, cristãos), o que chamamos de eurocentrismo, mas que mediante a globalização e imperialismo estadunidense poderíamos chamar de ocidentalocentrismo.

A Modernidade, desde a sua centralidade na "hegemonia" conquistada do

Ocidente, é, portanto, um projeto que universaliza uma única possibilidade de mundo-existência, uma única possibilidade de conhecer e se relacionar com o mundo, com os outros humanos e com a natureza, uma única possibilidade que é intrinsecamente violenta, racista, sexista, etnocêntrica, antropocêntrica, hierarquizada e opera desde uma lógica colonialista totalitária e universalizante. Todas as outras possibilidades de mundos não-modernos são sumariamente perseguidas, violadas, destruídas, colonizadas, e os corpos de seus "enunciadores" são igualmente subjugados e dominados em uma lógica que invisibiliza e permite apenas a existência dentro de um contexto hierarquizado onde sempre ocuparão uma categoria de inferioridade.

### 3.2 O CHEIRO DE MORTE DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE NO ANTROPOCENO

Se o Antropoceno é uma época geológica caracterizada pela larga quantidade de emissões de CO<sup>2</sup> e outros gases de efeito estufa na atmosfera, aumento da temperatura e drásticas mudanças climáticas globais devido às atividades antropogênicas, redução massiva da biodiversidade planetária, destruição dos ecossistemas e completa desestabilização biofísica do Sistema Terra (CHARBONNIER, 2017), há de se levar em conta que nenhuma dessas caracterizações pode ser separada da sua origem em um projeto de civilização/humanidade específico - o da Modernidade Ocidental (BONNEUIL, 2015).

O Antropoceno não é simples fruto da ação do *anthropos*, um tipo humano genérico, o qual dá o nome ao conceito, mas sim fruto do desenvolvimento de um modelo civilizatório baseado na exploração e morte da própria vida planetária que o sustenta. É por isso que é um conceito em disputa, e os genitores/enunciadores dessa época geológica conturbada e eminente precisam estar objetivamente explicitados.

O autor Jason Moore (2017) propõe uma abordagem ainda mais radical do que denunciar as origens modernas e ocidentais do Antropoceno, propõe chamar essa época geológica de Capitaloceno, tendo em vista que não foram simplesmente as ações dos humanos que geraram tal época de crise ecológica planetária desenfreada, mas sim a agenda do capitalismo globalizado e sua crescente demanda por recursos para alimentar mercados especulativos ou comércios que geram tendências de consumo sem fim para continuar gerando mais e mais capital. O termo "anthropos" que nomina o Antropoceno esconde coisas sérias e perversas que, de fato,



contribuíram e contribuem na construção desse cenário geológico, tais como o imperialismo, o patriarcado, o racismo, as commodities e outras estruturas globalizadas de dominação, exploração e subjugação social (MOORE, 2017; BONNEUIL, 2015).

Devido à inspiração dessa pesquisa com os autores decoloniais, o capitalismo é entendido aqui como uma expressão ou culminação histórica da Modernidade/Colonialidade - ele é a expressão política, social e econômica de um projeto civilizatório específico que, baseado no extrativismo colonial (e posteriormente imperialista) (GROSFOGUEL, 2016), se configurou como o padrão civilizatório global, ou seja, como de fato um projeto de humanidade capitalista. Dessa forma, o capitalismo é compreendido através da visualização de seu profundo entrelaçamento com as diversas estruturas sociais de dominação que foram articuladas desde o seio da Modernidade/Colonialidade - capitalismo-colonialismo-racismo-sexismo-patriarcado compõe, entrelaçadamente, a expressão política, social e econômica da Modernidade/Colonialidade.

Este sistema capitalista mundial que comienza con la expansión colonial europea de 1492, se constituye desde el comienzo en una división internacional del trabajo en centros metropolitanos y países periféricos donde unos exportan materias primas y otros exportan productos manufactureros. Sin la conquista de África, Asia y América no habría capitalismo mundial. De manera que estamos hablando de un sistema que es capitalista y colonialista desde su nacimiento. [...] El colonialismo es constitutivo del capitalismo. Uno es inherente al otro. (GROSFOGUEL, 2016, p. 35)

Tendo essa observação em vista, vale retomar uma breve discussão que Moore (2017) realiza a partir da retomada do conceito de Necroceno de Justin McBrier. O autor atenta para o fato de que o capitalismo apresenta, como característica intrínseca, uma combinação perversa entre produtivismo desenfreado e violência "necrótica", e por isso ele retoma a palavra Necroceno para afirmar que a mesma época em que o capital alcançou um status global e a acumulação do capital é o que dirige e direciona a "história do planeta", é a era das extinções massivas da biodiversidade, morte de ecossistemas inteiros e colapso ecológico-climático generalizado no Sistema Terra.

O Antropoceno fede a carniça por que o capitalismo globalizado mata todos os dias para produzir mais e mais capital - sejam mortes humanas ou não-humanas, biológicas (plantas, animais e outros organismos que caminham para extinção) ou

abióticas (montanhas, rios, geleiras e paisagens destruídas pelas atividades econômicas), a vida e as condições para a continuidade da vida estão de fato ameaçadas no Antropoceno e a única certeza que temos é que, com a contínua expansão sem limites do capitalismo globalizado (ou com sua mera manutenção) não haverá futuro digno para os que restarem. Como, nesta pesquisa, capitalismo não pode ser dissociado da Modernidade/Colonialidade, é de se observar então que "la modernidad es una civilización "ecologicida" al punto que hoy día no sabemos si la especie humana u otras especies sobrevivirán a la civilización occidental" (GROSFOGUEL, p. 36, 2016)

La modernidad es un proyecto civilizatorio y, como dicen los pensadores (as) críticos indígenas del planeta, constituye una civilización de muerte porque ha destruido más formas de vida (humana y no humana) que ninguna otra civilización en la historia de la humanidad. (GROSFOGUEL, 2016, p. 36)

Tal qual a contextualização dessa investigação, a autora Karsten Schulz (2017) adiciona ao conceito de Jason Moore a perspectiva da decolonialidade: o Antropoceno não é resultado apenas de um modelo econômico injusto, mas de uma articulação de estruturas de dominação, hierarquização e subjugação social, tais como o racismo, o sexismo e o patriarcado - ou seja, é resultado desse projeto de civilização chamado Modernidade/Colonialidade. A partir dessa observação, a autora expande o conceito de colonialidade para inserir os agentes não-humanos no diálogo, revelando como a mono-lógica da Modernidade/Colonialidade também operou e opera na emergência do Antropoceno como horizonte/destino de toda vida no planeta - esse horizonte/destino de crises, colapsos, injustiças sociais e com cheiro de morte.

Assim como a lógica da colonialidade nega aos subalternos seu status de sujeito pleno como seres humanos e estabelece uma diferença colonial baseada em uma suposta falta (de conhecimento, história, desenvolvimento etc.), ela também nega o status de sujeito do mundo não-humano. O ambiente vivo e outras espécies não são vistos como sujeitos por direito próprio, mas como objetos que podem ser dominados e explorados. (SCHULZ, 2007, tradução nossa).

Essa negação dos outros não humanos é estruturada a partir da lógica binária que opera a retórica da Modernidade: é a separação entre corpo e mente, entre razão e emoção, entre sociedade e natureza, entre humanidade e animalidade, e outros binômios opositivos e hierarquizados, o que sustenta essa espécie de *colonialidade*

*da natureza* - uma colonialidade que nega os valores intrínsecos (GUDYNAS, 2014) do que chamamos de natureza e permite a sua dominação, exploração desenfreada e sem limitações, alteração para fins humanos e comerciais, expropriação e seu devido esgotamento ou morte. Como bem pontua Grosfoguel (2016, p.32), "en la cosmovisión dualista cartesiana occidentalocéntrica, lo humano es concebido como exterior a la naturaleza y la naturaleza como un medio para un fin".

Dessa forma, podemos observar que há uma raiz ontológica na Modernidade/Colonialidade que liga ela a seu horizonte de futuro geológico, o Antropoceno. Esta raiz pode ser observada justamente nesses binômios e na colonialidade da natureza, o que nessa pesquisa nos convém conceituar como *antropocentrismo*. É ele, esse mundo antro-po-centrado, o que permitiu e pavimentou o caminho da Modernidade/Colonialidade em direção ao Antropoceno. É por isso que, nesta tese, entendemos que o antropocentrismo é a raiz ou assentamento ético-ontológico-epistêmico<sup>12</sup> da Modernidade/Colonialidade.

[...] si hay una raíz humana de la crisis socio-ambiental planetaria en la actualidad, ésta no es sólo fruto de acciones humanas, sino de un camino cultural en el que éstas desarrollan una lógica específica. (SENENT DE FRUTOS, 2016, p.109)

### 3.3 SEPARAÇÃO SOCIEDADE/NATUREZA, ANTROPOCENTRISMO E COLONIALIDADE DA VIDA NO ANTROPOCENO

Senent de Frutos (2016; 2010) nos adverte para o fato de que a separação entre humano-natureza é algo inato, constitutivo e necessário para o próprio funcionamento e existência da Modernidade. Se não houvesse essa ruptura (que é, em primeiro plano, puramente conceitual e abstrata, por que de fato continuamos nos percebendo como parte da natureza, apenas nos elevamos a um nível hierárquico que consideramos superior e de necessária intervenção/dominação) não haveria a possibilidade de continuidade do projeto facínora de uma humanidade

---

<sup>12</sup> Optei pelo uso do termo "assentamento" pois se trata de um acumulado ontológico, epistêmico e ético diverso e desorganizado. O antropocentrismo não é fruto de algo objetivo, mas possui uma histórica longa que envolvem também várias vozes e disputas internas ao continente europeu e sua expansão ocidental. Além disto, opto pelo termo "assentamento" pois o antropocentrismo está na base lógica de construção de mundo Moderno, está de fato no assentamento.

Moderna/Colonial.

Essa separação sociedade-natureza também não se instaurou no imaginário social por mero fruto do acaso ou desenvolvimento intelectual: mas sim através da morte de outros mundos cuja separação entre natureza-sociedade não existia. Lynn White Jr. (1967), ao rastrear as raízes históricas da crise ecológica e se deparar com o antropocentrismo, encontra o fato de que este só se deu devido à "derrota" dos pagãos na Idade Média. Se levarmos em consideração a argumentação de Grosfoguel (2016) a respeito dos grandes genocídios/epistemicídios constitutivos do projeto de Modernidade/Colonialidade, vamos ter que nos deparar invariavelmente com o extermínio e perseguição inicial das sociedades chamadas de "pagãs" a partir do século III, que não termina na Idade Medieval, mas atravessa os primeiros séculos sombrios até a Inquisição nos séculos XIII e XIV, à Caça às Bruxas que se inicia no século XVI e atravessa os oceanos, partindo do Velho para o Novo Mundo, com as campanhas de extirpação de idolatrias. Ou seja, todos aqueles que não eram cristãos, justamente pela ausência da mono-lógica e universalismo herdados do cristianismo medieval, foram perseguidos, trasladados e mortos seja fisicamente ou epistemicamente. A ruptura humano-natureza surge no Ocidente através do uso da violência, da morte e do exercício de poder/dominação.

Tal qual *índio* e *negro* são categorias racializantes que emergem com a Colonialidade/Modernidade para a dominação, subjugação, extermínio e manutenção da violência aos sujeitos submetidos à matriz de poder hegemônica, a categoria de *natureza* surge para dessacralizar a vida e torna-la um objeto inerte, inferior e sem propósito em relação aos desígnios dos humanos. E tal qual o *branco* é uma categoria que emerge na reificação do próprio colonizador, a categoria de *humano* emerge no seio do antropocentrismo medieval para reificar a posição de dominação desses sujeitos na teia da vida. Humano e natureza, não as palavras mas as suas devidas semânticas tais quais chegam em nós no século XXI, surgem com a finalidade de conquista e colonialidade da natureza, ou seja, são assentamento ontológico da Modernidade/Colonialidade.

Conquista, Colonización, "apropiación social de la naturaleza", son todas ellas imágenes que subyacen a la del "ascenso de la humanidad" a una posición supuestamente dominante en los ecosistemas terrestres. (TYRTANIA, 2011, p.16).

E esta conquista da natureza (DE LA CADENA, 2018), que aqui nessa pesquisa chamaremos de *Conquista da Vida*, dado que natureza (esse objeto morto e inanimado descrito pelos sujeitos ilustrados e racionais da Modernidade) é um conceito que emerge apenas após a conquista da vida pela emergente Civilização Ocidental, tem profunda relação com a Conquista/Invasão do Novo Mundo a partir de 1492 e o conseqüente regime Moderno/Colonialista globalizado.

Muitos autores convergem na observação de que essa separação inicial, entre humanidade e natureza, ensaiada desde os primórdios da filosofia da Grécia Antiga ou com a mitologia criacionista de alguns povos semitas, está presente na lógica que subjace a maior parte das opressões sustentadas pela Modernidade/Colonialidade - por exemplo: as mulheres eram inferiores desde seu corpo, desde sua proximidade com a natureza, os indígenas foram automaticamente identificados como selvagens, como meio animais, enquanto que os negros, por não terem alma (aquilo que é propriamente e unicamente humano) podiam ser abusados, manipulados e dominados tal qual a natureza morta (INGOLD, 1994; GUDYNAS, 2014; MELKEN, 2014; ZAFFARONI, 2011). Há uma profunda relação entre o antropocentrismo, observado nessa separação humanidade-natureza e a Modernidade/Colonialidade globalizada. O fato de que a natureza já havia sido inventada, subjugada e colocada como inferior ao humano, ou seja, a vida já havia sido conquistada e os outros mundos que não-modernos já haviam sido perseguidos ou mortos no próprio horizonte interno da Europa, mesmo num cenário anterior à conquista iniciada em 1492, foi o que permitiu a emergência desse projeto de humanidade Moderno/Colonial como tal - facínora, necrótico, devorador de paisagens e ecocida.

El camino venía preparándose desde el platonismo. La separación tajante entre cuerpo y alma y el desprecio por el cuerpo prepararon el capitalismo y al mismo tiempo relegaron al animal a la condición de puro cuerpo y al humano atento al cuerpo a una condición cercana al animal. (ZAFFARONI, 2011, p. 33)

Este divorcio obligado está al fondo de lo que yo he venido nominando como la colonialidad de la Madre Tierra o Naturaleza. Con esto, me refiero a la negación sistemática, impulsada y gestionada por las instituciones y representantes del poder (entre ellos, la corona, la iglesia, la educación, los gobiernos, los proyectos de desarrollo, etc.), de la relación vital y vivencial entre cosmología, espiritualidad, territorio, conocimiento, entre todos los seres -humanos y no humanos, vivos y muertos-, entre los mundos de arriba, abajo y ahora. En esencia, es una colonialidad que cruza lo ontológico-existencial, racional, epistémico, territorial y socio-espiritual, que impone una visión singular del mundo que es el modelo civilizatorio occidental, y se funda

en binarismos jerárquicos, así dando superioridad al hombre -culto, racional, heterosexual y de descendencia europea- sobre la naturaleza. A considerar los "indios", "negros" y las mujeres, parte de —o cerca de- la naturaleza, como salvajes y no-rationales, esta colonialidad ha venido justificando su control, uso y dominación, un poder (racial, patriarcal, sexual, capitalista y extractivista) sobre el cuerpo de lo "natural". Es la colonialidad de la vida. (WALSH, 2014, p. 56-57)

Como pontua Walsh (2014) na citação anterior, em referência à uma célebre frase de Eduardo Galeano<sup>13</sup>, a colonialidade da vida trata-se de um divórcio forçado entre algo que antes era uma coisa só: a vida foi separada em uma esfera inerte e outra esfera racional, é a invenção do humano e da natureza, nos moldes da semântica Moderna/Colonial dos termos, sua devida hierarquização e a fundação de um sistema de poder e controle da vida. E é um divórcio forçado por que desde a gênese da expansão dessa dicotomia/divórcio há processos violentos que operam, no caso da Europa Medieval foram as perseguições aos "pagãos", que não atoa a etimologia significa apenas "camponês" ou "aldeão", e no caso do período de fato Moderno/Colonial é operado desde a articulação entre colonialismo-racismo-patriarcado-capitalismo-antropocentrismo.

Marisol de La Cadena (2018), através da cosmopolítica indígena, nos demonstra como não só a Conquista da América reduziu e tentou destruir outras possibilidades de mundos não-modernos, mas que aqueles mundos que resistiram ao contato colonial imediato e se reinventaram foram logo identificados como "pagãos" devido à qualidade de vida não antropocêntrica (que aqui nesta tese identificamos com o conceito emergente de *biocentrismo ancestral*), e, portanto, fora necessário uma guerra declarada para "extirpar as idolatrias", ou seja, matar a relação não antropocêntrica que essas comunidades campesinas do Novo Mundo invadido/conquistado tinham com a vida (ou Pachamama).

Datando desde o início do século XVI no que se tornaram as Américas, a guerra se deu inicialmente em alto e bom som; lutando por seu deus, os clérigos cristãos andaram pelos Andes da Colômbia até a Argentina e o Chile, "extirpando idolatrias", uma prática política que os frades criaram contra o "culto induzido pelo demônio". A extirpação exigia dividir as entidades participantes em uma natureza feita de Deus (montanhas, rios, florestas) e naturais, ou seja, humanos incipientes com uma alma ainda a ser salva. A invenção da política moderna secularizou o antagonismo: a guerra contra a insubmissão quanto à distinção entre Natureza e Humanidade foi silenciada; mas continuou em nome do progresso e contra o atraso, o mal que substituiu

---

<sup>13</sup> GALEANO, Eduardo. La naturaleza no es muda. Página/12, Contratapa, 27 de abril de 2008. Disponível em: <<https://egov.ufsc.br/portal/conteudo/la-naturaleza-nos-es-muda-por-eduardo-galeano>>. Acesso em 24 ago 2021.

o Diabo. (DE LA CADENA, 2018, p. 101)

É por isso que podemos afirmar que o antropocentrismo está na base ontológica-epistêmica da Modernidade/Colonialidade. Estes mundos e estes outros sujeitos foram (e continuam sendo) perseguidos desde a sua relação com seus cosmos não-antropocêntricos. Não são apenas sujeitos humanos perseguidos e colonizados, mas de fato cosmoexistências<sup>14</sup> perseguidas, reduzidas, colonizadas e mortas - e essas cosmoexistências não se resumem em indivíduos (palavra muito apreciada pelos modernos), mas são feitas de relações, não só entre humanos e comunidades humanas, mas entre humanos e não-humanos (plantas, animais, montanhas, rios, paisagens e espíritos), de fato, tratam-se de cosmos vivos expressos em *relacionalidade*<sup>15</sup>. É uma guerra declarada do projeto de uma Modernidade universal contra um pluriverso de outros mundos possíveis, reais e ancestrais.

Quando um rio que passa por uma comunidade indígena é destruído ou contaminado não apenas as condições de sobrevivência e soberania alimentar são afetadas, mas também as condições de reprodução daquela cosmoexistência específica, tendo em vista que aquele rio era um sujeito ativo na teia das relações sociais, afetivas e espirituais daquela comunidade. É a morte física de um sujeito que compõe aquela comunidade. E quando há o impedimento de reprodução dos saberes e da cosmologia/cosmovivência indígena, seja por intervenção da igreja, do Estado ou de qualquer instituição Moderno/Colonial, há um impedimento da reprodução da vida num sentido espiritual daquele sujeito/entidade não-humano que compõe aquele mundo - quando, por exemplo, a Igreja do século XVII extirpava as idolatrias do Vice Reinado do Peru e tornava a pedra ou a montanha apenas um material físico inerte, isso matava a entidade que ali habitava e que estabelecia comunicação com determinado povo indígena, ou seja, quando houve tal perseguição em nome de demonizar e acabar com o culto à Pachamama, as Huacas e aos ancestrais Apus, que são sujeitos não-humanos, houve uma perseguição que tentava objetivamente

---

<sup>14</sup> Nesta tese optamos pela abordagem política-teórica de não utilizar a categoria antropológica de "cosmovisão". Como argumenta Guerrero Arias (2012), cosmovisão é um termo que restringe o alcance potencial das vozes indígenas, afinal, para as sabedorias indígenas seus conhecimentos tratam-se de cosmoexistência/cosmovivência, são conhecimentos adentrados ao sujeito e que possuem vinculação concreta com a vida cotidiana e os territórios do viver. A categoria cosmovisão limita o diálogo em uma perspectiva racionalista que entende o mundo como exterior e objetivo em relação ao sujeito. Perde-se a perspectiva da relacionalidade; é claro que os movimentos indígenas, em muitos casos, acabaram por adotar e se apropriar do termo "cosmovisão" e utilizam este para pautar suas lutas políticas, porém, optamos por manter o termo cosmoexistência na construção argumentativa deste metatexto.

<sup>15</sup> O conceito de relacionalidade será desenvolvido no capítulo quatro.

matar espiritualmente e culturalmente a possibilidade da relação e comunicação dos povos com tais entidades. Nisto consistiu a conquista da Vida – tornar um sujeito em objeto.

Nas palavras da teóloga indígena Sofía Chipana Quispe (2017; 2021), parte dessa separação sociedade-natureza, ou nos termos desta tese de graduação, parte do que chamamos de *colonialidade da vida*, é sobre uma perseguição e destruição sumária da ancestralidade dos povos colonizados. É por isso que essa colonialidade da vida mantém o sujeito submetido pela Modernidade/Colonialidade numa presença sem escapatória, pois retira dele seu conhecimento e pertencimento ancestral, e deixa-o apenas com a possibilidade de ser presa desse projeto de humanidade facínora ou de ser cuidado/cerceado desde uma lógica racializante que colocará esse sujeito em uma posição (de única possibilidade) de inferioridade num sistema hierárquico globalizado. É como diz aquele ditado popular brasileiro, "se ficar o bicho pega, se correr o bicho come", sendo que o bicho aqui é a Modernidade/Colonialidade predatória de mundos que não-antropocêntricos e que não-modernos.

la privación de la ancestra mayor, la tierra, la Pachamama, es la enajenación absoluta, ya que se pertenece a ella, como dicen las/os mayores, de ella venimos y retornamos a ella, la Madre. (CHIPANA QUISPE, 2021, p. 47)

É com a colonialidade da vida, com a separação natureza-humanidade, sujeito-objeto, que surge a ideia dos sujeitos humanos como seres independentes, auto-suficientes e únicos pensantes e atuantes na teia da vida (em relação a todos os outros sujeitos não-humanos). Em horizontes anteriores à Conquista da Vida (ou apenas horizontes não-antropocêntricos), o que prevalecia e prevalece é o princípio ontológico de relacionalidade, isto é, os sujeitos não são definidos como entidades que existem por si só (de forma independente e desconectada), mas sim existem e emergem apenas dentro de um complexo de interrelações que são muito maiores do que eles mesmos. Enquanto que no antropocentrismo o sujeito existe (cogito ergo sum) e por isso é capaz de criar relações com o mundo. Nas realidades não antropocêntricas as relações existem e apenas por isso se é possível existir – ser um sujeito nesses cosmos é algo posterior a existência das múltiplas relações, por que as relações moldam o próprio sujeito que pensa existir. No horizonte antropocêntrico há uma presunção ontológica de que o humano simplesmente existe e é uma espécie de sujeito primordial (ocupa um lugar de privilégio ontológico, algo herdado do



pensamento semítico), ele existe e por isso pensa, ele existe e por isso constrói as relações, logo é sempre uma perspectiva auto-centrada, ou seja, antropocentrada da existência. O sujeito antropocêntrico e seus semelhantes são sempre os únicos sujeitos possíveis, enquanto que todos os outros (que ele entende como não-humanos) que aparecem em seu mundo-cosmos são sempre lidos como objetos.

E é por isso que o antropocentrismo cria o assentamento ético-ontológico-epistêmico para a Modernidade/Colonialidade caçar, cercear e destruir os mundos não-antropocêntricos. Ainda no período histórico do colonialismo, os outros mundos que o Moderno/Colonial perseguiu eram mundos cuja ontologia era relacional, e por isso, os seres humanos ali habitantes não se definiam como simplesmente humanos (na semântica Moderna e Ocidental do conceito), mas se definiam pelas suas relações com suas paisagens, com os animais, com as plantas, ou seja, se definiam pela relação com os seus cosmos. Para o antropocentrismo, isto significa que estes povos jamais poderiam ter sido vistos como semelhantes, já que se definiam através da relação com o que chamamos de natureza, ou seja, estavam mais próximos da natureza do que da humanidade, e se os humanos estão hierarquicamente acima da natureza na ontologia que fundamenta a Modernidade/Colonialidade, isto fez e faz com que apenas a história daqueles sujeitos antropocentrados estivesse certa ou válida.

É por isso que a ancestralidade dos povos indígenas (e de todos os colonizados e subalternizados) foi e é negada, pois ela é identificada como produto da natureza, produto daquilo que é inferior ao projeto de humanidade moderno, e por isso é mítica, é misticismo, é religião, é ignorância, é barbárie, e apenas a história da Modernidade/Colonialidade foi e é contabilizada na própria retórica da Modernidade. Dessa forma, os povos colonizados ficaram sem história, sem ancestralidade, sem nada em seus tempos presentes, nada além da dominação Moderna/Colonial justificada pela própria retórica e violência da Modernidade/Colonialidade.

El antropocentrismo puede ser visto como el largo proceso de pérdida de nuestra relacionalidad con lo no-humano, del empobrecimiento de nuestra relación con el mundo, la pérdida de las cosmologías, movimientos que conllevan la pérdida de la relación con nuestra propia interioridad. El sujeto individual antropocéntrico es un sujeto superficial, es el sujeto que vive en la superficie de la presencia/ presente y la superficie de la identidad/ representación. Este sujeto superficial, amnésico, está sometido a las formas que toma el poder sobre la presencia, a través del control de su relación con el mundo, el control de sus deseos. Es un sujeto confinado al mundo de la presencia/ presente de la modernidad. (MELKEN, 2014, p.191)

Como bem pontua Melkén (2014), a ruptura com a relacionalidade, o antropocentrismo e a colonialidade estão intrinsecamente relacionados na violência empregada sob os diversos corpos subalternizados pela Modernidade/Colonialidade. Onde quer que o antropocentrismo (levado pela Modernidade/Colonialidade) chegou, ele já chegou hierarquizado, isto por que os povos que o levaram a força e forçaram o divórcio entre natureza-sociedade já se encontravam em uma condição de "mais humanos" do que os povos que recém iriam se descobrir "humanos" nesse inventado projeto de humanidade.

Assim, não só a ancestralidade dos povos "sem humanidade" foi e é negada, mas toda possibilidade de co-existência dessas cosmologias, ou desses mundos (em termos de uma ontologia política), é inviabilizada e invisibilizada pela Modernidade/Colonialidade. Isto não destrói propriamente esses mundos, mas apenas relega-os para uma existência além da fronteira da Modernidade. Para os modernos vai ser sempre difícil ou quase impossível dialogar com um saber ancestral em posição de equidade, isto por que aquele conhecimento ancestral precisará passar por uma longa tradução que matará suas semânticas, por que, de fato, essas semânticas só podem ser compreendidas em seus mundos não-modernos e não-antropocêntricos.

Um exemplo disso é o conceito de Pachamama. Para a modernidade, Pachamama é um conceito análogo ao conceito moderno/colonial de natureza, porém, se observarmos com maior exatidão, nosso conceito de natureza se refere a algo inerte e separado ontologicamente da humanidade, por que é um conceito fundado no antropocentrismo. Já Pachamama, é um conceito que surge no seio de sociedades cuja ontologia é relacional, e por isso não se trata do mesmo que uma natureza inerte e exterior ao humano, mas sim de uma natureza viva, em constante mudança e em intrínseca relação com todos os seres - Pachamama não é uma entidade que existe visivelmente por si só, como uma divindade separada de nós mesmos, mas é uma entidade não-humana que emerge da relação dos humanos com outros humanos, dos humanos com os animais e com as plantas, dos animais com outros animais e plantas, dos seres vivos com as paisagens, dos espíritos das paisagens com os humanos e com os outros espíritos e etc. Pachamama não pode ser compreendida como simplesmente uma representação simbólica/religiosa da natureza física, ela é uma entidade que emerge na relacionalidade, e só pode ser acessada caso a premissa

antropocêntrica da Modernidade/Colonialidade seja de fato questionada, e, portanto, as relações afetivas, sociais e espirituais que entrelaçam humanos e não-humanos possam ser levadas à sério a ponto de que Pachamama emergja como entidade atuante na teia de relações dos povos que se comunicam de fato com ela.

A presunção da Modernidade/Colonialidade é o que impede ela de acessar Pachamama como um sujeito que pode colaborar com conhecimento, práticas e visões de mundo para agir sob a realidade de crise da própria Modernidade. De um lado Pachamama é inacessível porque ela é oriunda de cosmologias indígenas, e, portanto, é um conceito do passado, é mítico, é misticismo, é crença, é ignorância, é anti-ciência ou qualquer adjetivo que irá retomar a inferioridade estruturada dos povos indígenas dentro da Modernidade/Colonialidade globalizada - é um conhecimento inválido por que seus enunciadores são atrasados. Por outro lado, Pachamama é inacessível devida à colonialidade da natureza, ao antropocentrismo, por que a Vida na Modernidade/Colonialidade foi vencida e está morta, é um objeto de estudo, é um recurso natural, é uma natureza física, e por isso nunca haverá possibilidade de um diálogo afetivo, espiritual ou social com uma entidade que não seja humana.

Dessa forma, o conhecimento vivencial e a experiência que emerge das relações comunitárias com Pachamama fica restringido dentro daquela realidade específica, e na medida em que os humanos subalternizados que participam daqueles mundos interagem com o mundo Moderno/Colonial, eles despem os significados de Pachamama e a vestem com os trajes de uma dicotomia natureza-humanidade, tornando-a acessível ao diálogo com a Modernidade/Colonialidade apenas enquanto está esvaziada de seus sentidos ontológicos próprios. A esse processo Marisol de La Cadena (2018) dá o nome de antropo-cego (Anthropo-not-seen):

Chamo essa condição de antropo-cego. Conceitualizo-a como o processo de criação de mundo por meio do qual mundos heterogêneos que não se fazem por meio de práticas que separam ontologicamente os humanos (ou a cultura) dos não humanos (ou a natureza) – nem necessariamente concebem como tal as diferentes entidades presentes em seus agenciamentos – são ambos obrigados a operar com essa distinção (deliberadamente destruída) e excedê-la. O antropo-cego seria, portanto, tanto a vontade que coloca a distinção como obrigação (e destrói aquilo que desobedece a obrigação) quanto o fato de que ela é excedida. (DE LA CADENA, 2018, p.100).

Este processo antropo-cego é imbricado pela Modernidade/Colonialidade num processo que torna os sujeitos submetidos por tal projeto civilizatório inertes e incapazes de colaborar com algo que não seja a própria expansão da

Modernidade/Colonialidade como única possibilidade de existir no mundo globalizado. Isto por que de um lado temos uma limitação interna da própria Modernidade/Colonialidade, que é a limitação da separação humanidade-natureza que a impede de imaginar saídas para a crise ecológica-climática-civilizatória que não sejam antropocêntricas, e, portanto, continuam sustentando de alguma forma o projeto de humanidade Moderno/Colonial, tendo em vista que antropocentrismo é um assentamento ético-ontológico-epistêmico da Modernidade/Colonialidade. Por outro lado, os sujeitos modernos/coloniais são impedidos de aprender com os mundos "não-modernos" que estão em sua coetaneidade, por que o diálogo estruturado pelo Moderno/Colonial só pode ocorrer num horizonte hierarquizado, racializado e antropocêntrico, e, portanto, os conhecimentos oriundos de cosmoexistências relacionais não são nunca de fato acessados (por que são despídos de seus sentidos afetivos, sociais e existenciais). Ou seja, tal qual uma mosca agonizando por sua vida por estar presa na teia de uma aranha, na Modernidade/Colonialidade quanto mais os sujeitos submetidos e subalternizados tentam escapar da teia, mais eles se enroscam e se sufocam nela. A teia da Modernidade/Colonialidade é tecida de tal forma que deixa os sujeitos submetidos sem saída, sem capacidade de sonhar com um mundo que não seja aquele do horizonte da Modernidade/Colonialidade. Somos obrigados, institucionalmente, a expandir a universalidade do mundo moderno.

Não é à toa o fato de que, mesmo reconhecendo os limites do planeta e a crise ecológica e climática planetária pelo menos desde 1972 com a Conferência de Estocolmo, ou com os compromissos assinados por diversos países e pelas potências mundiais na ECO-92 no Rio de Janeiro, pouca coisa realmente mudou na realidade de colapso climático-ecológico eminente do Sistema Terra na hegemonia da Modernidade/Colonialidade globalizada. Estados-nação desenvolvidos e subdesenvolvidos já reconheceram diversas vezes a limitação ecológica da expansão do capitalismo global, porém seguem inertes e incapazes de atuar sob suas realidades sem que seja através de medidas que apenas aliviam levemente os sintomas do colapso, mas nunca há uma esperança de cura de fato. Mesmo quando esquerdas chegaram ao poder, como no caso do ciclo progressista da América Latina, a natureza precisou continuar sendo um objeto inerte e morto para exploração dos projetos desenvolvimentistas nacionais. Não há, de fato, horizonte que não seja o de crise ecológica-climática permanente enquanto o antropocentrismo perdurar enquanto postura ética-ontológica-epistêmica.

En la visión antropocéntrica o antropocentrismo, el *Homo sapiens sapiens* es la única especie con el derecho de subordinar y explotar al mundo natural en aras del desarrollo, el bienestar y el progreso humano. Esta perspectiva domina no sólo a nuestra sociedad tecnocrática e industrializada, sino a un grupo importante de científicos ecólogos y movimientos ambientalistas, quienes interesados en conservar la riqueza y diversidad biológica de nuestros países, los animales, las plantas, sus ciclos, procesos y funciones son vistos y evaluados sólo como recursos y reservas que pueden ser aprovechados exclusivamente para los grupos humanos. Ello limita enormemente no sólo nuestra capacidad de comprender afectiva y racionalmente el mundo natural en que vivimos, sino además, el emprender acciones concretas que permitan hacer una reforma estructural a todo el sistema biofísico y humano. (MOGUEL, 2013).

Podemos observar essa limitação antropocêntrica através da forma utilitarista pela qual a natureza e a crise ecológica são manejadas desde a Modernidade/Colonialidade. Este manejo ocorre sempre através da negação de valores intrínsecos na natureza, é operado desde a separação natureza-humanidade, e por isso a necessidade de mediar e tentar resolver questões ecológicas e climáticas são sempre questões apenas de uma urgência humana (dentro da semântica Moderna/Colonial da palavra). Justamente por ser objeto de um sujeito antropocêntrico, a natureza é vista apenas de forma utilitária, e assim são colocados valores sobre ela de acordo com as necessidades humanas: raramente são as necessidades afetivas humanas (apego à uma paisagem), as vezes são as necessidades ecológicas que afetam os humanos (como aqueles elencadas por biólogos e ecólogos conservacionistas), mas principalmente e majoritariamente são as necessidades comerciais (toda a cadeia produtiva de exploração e extrativismo que sustentam o capitalismo em sua fase neoliberal globalizada). Como bem pontua o ambientalista Eduardo Gudynas (2014, p. 27) “la categoría antropocéntrica se refiere a las posturas que están centradas en los seres humanos, colocándolos como punto de partida para cualquier valoración”.

El antropocentrismo implica también un sentido de interpretar y sentir al ambiente en función de las necesidades y deseos de los propios humanos. Por lo tanto, según estas posturas, los derechos y obligaciones sólo pueden residir en las personas (GUDYNAS, 2014, p. 27)

É por isso que essa teia tecida pela Modernidade/Colonialidade deixa os sujeitos submetidos e colonizados agonizando sem escapatória que não a da Modernidade/Colonialidade globalizada. De um lado o antrope-cego descrito por

Marisol de La Cadena (2018) que impede o sujeito moderno/colonial de construir saídas não antropocêntricas, e de outro lado há apenas saídas antropocêntricas e utilitaristas que não resolvem o problema da crise ecológica-climática da Modernidade/Colonialidade, tendo em vista que elas mantêm a base epistêmica-ontológica que permitiu o desenvolvimento desse projeto civilizatório. Indo além com a metáfora de cegueira e incapacidade, não se trata apenas de uma incapacidade visual, mas uma incapacidade de sentir, pensar e sonhar com outros mundos que não o da Modernidade/Colonialidade. Dentro dessas condições, os sujeitos presos na teia podem até se debater e agonizar pela esperança de outros mundos, mas acabam apenas se sufocando no horizonte do Antropoceno que emerge como culminação “geológica” do antropocentrismo na Modernidade/Colonialidade.

O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno. [...] Essa configuração mental é mais do que uma ideologia, é uma construção do imaginário coletivo — várias gerações se sucedendo, camadas de desejos, projeções, visões, períodos inteiros de ciclos de vida dos nossos ancestrais que herdamos e fomos burilando, retocando, até chegar à imagem com a qual nos sentimos identificados. (KRENAK, 2019, p. 29)

Como bem pontua o líder e ativista indígena Ailton Krenak (2019), o Antropoceno é esse horizonte estático, é o fim último em nosso imaginário coletivo e parece não haver outra possibilidade de mundo que não este. E é por isso que, diferente de autores como Jason Moore (2017) que problematizam a palavra "antropo" que dá nome à tal época geológica, preferimos aqui nesta tese manter o conceito de Antropoceno, indo além da semântica rasa e não se resumindo à ideia de uma era geológica de crise ecológica-climática permanente por "culpa dos humanos", mas sim como uma época de culminação do antropocentrismo que fundamenta a Modernidade/Colonialidade globalizada.

Dada a argumentação até aqui exposta, o Antropoceno emerge como uma época geológica em que as estruturas Modernas/Coloniais (racismo-capitalismo-patriarcado) engendradas e entrelaçadas com o antropocentrismo tomam forma de força geológica global e criam, de fato, um mundo material que pode ser observado pela redução massiva de espécies, redução de agrobiodiversidade, aumento da temperatura média global, colapso de subsistemas da Terra que ainda nem conhecemos, envenenamento do ar, da água e do solo, erosão e empobrecimento dos solos, presença de lixo nos ecossistemas terrestres, nos oceanos e até mesmo

no intestino dos animais, presença de microplásticos e etc. Enfim, a materialidade do Antropoceno é a sua inevitável instabilidade ecológica-climática permanente, e como a Modernidade/Colonialidade possui a separação humanidade-natureza como algo constitutivo, e a apropriação e subjugação da natureza (conquista da Vida) encontram seus limites no Antropoceno, trata-se, portanto, de uma crise de cunho também civilizatório. Ou seja, estamos falando de um colapso climático-ecológico-civilizatório que não pode ser enfrentado desde a Modernidade/Colonialidade, apenas transpassando-a e transpassando o antropocentrismo que a constitui é que há possibilidade de sonhar com um mundo onde as crises poderão ser, pelo menos, apenas temporárias no Antropoceno.

### 3. 4 A EMINÊNCIA DE UM COLAPSO CLIMÁTICO-ECOLÓGICO-CIVILIZATÓRIO E A REALIDADE DE CRISES PERMANENTES DE UMA MODERNIDADE EM DECADÊNCIA

El patrón civilizatorio antropocéntrico, monocultural y patriarcal, de crecimiento sin fin y de guerra sistemática contra los factores que hacen posible la vida en el planeta Tierra, atraviesa una crisis terminal. La civilización de dominio científico-tecnológico sobre la llamada "Naturaleza", que identifica el bienestar humano con la acumulación de objetos materiales y con el crecimiento económico sin medida -cuya máxima expresión histórica es el capitalismo- tiene el tiempo contado. Su dinámica destructora, de mercantilización de todas las dimensiones de la vida, socava, aceleradamente, las condiciones que la hacen posible. La incorporación de nuevos territorios para la explotación de bienes, la apropiación del conocimiento de otros, así como la manipulación de los códigos de la vida (biotecnología) y de la materia (nanotecnología), aceleran la aproximación a los límites, en un planeta finito. (LANDER, 2014, p. 79).

[...] nos vemos envuelto en una serie de crisis que por primera vez en la historia de la humanidad se juntan de manera explosiva y catastrófica, y que, además, gracias a la globalización de los mercados, de los medios de comunicación y de la contaminación, se han mundializado: crisis financiera, crisis económica, crisis de deuda estatal, crisis ecológica, crisis alimentaria, crisis de valores, crisis energética, crisis militar y crisis espiritual. Todos indicios apuntan a que ya no se trate de una crisis entre otras, tal como era la Gran Depresión de los años 1920, sino de una crisis de un modelo civilizatorio que, después de más de cuatrocientos años de aparente superioridad, llega a su fin, en una decadencia que se convierte en descomposición vertiginosa ante la mirada incrédula de propios y ajenos. (ESTERMANN, 2012, p. 2)

Que incrível seria se as afirmações trazidas até este momento na contextualização desta tese fossem apenas conspirações apocalípticas, mas é fato que o sistema político e social da Modernidade Globalizada se baseia no extrativismo

e exploração sem limites da natureza, por concebe-la apenas como objeto e recurso utilitário para o desenvolvimento econômico "humano". E, se no Antropoceno o Sistema Terra demonstra que está à beira de um colapso ecológico e climático, é de se observar que a própria civilização ocidental também se encontra em crise, dado que a manutenção de sua lógica antropocêntrica de exploração da natureza significa o aprofundamento das crises ecológicas e climáticas. Como bem pontua Lander (2014), a continuidade da demanda do capitalismo globalizado por um crescimento sem fim é insustentável para a própria civilização que o suporta e financia. E, por isso, não há como frear o colapso ecológico-climático sem repensar o próprio projeto de civilização e humanidade da Modernidade/Colonialidade.

[...] se trata de una devastación ecológica múltiple, que incluye las alteraciones en los ciclos del nitrógeno y el fósforo, la contaminación del agua, los efectos de los aerosoles sobre la atmósfera, la polución química, el agotamiento del ozono estratosférico y la acidificación de los océanos, procesos que, reunidos juntos, configuran la sexta extinción masiva de la biodiversidad. Esta crisis ambiental —que determinará prontamente la supervivencia de la especie sobre la Tierra— debe ser entendida dentro de un contexto mayor de esplendor y culminación de la modernidad capitalista. (GIRALDO, 2014, p. 62)

A crise climática-ecológica-civilizatória não pode ser compreendida de forma fragmentada, todas essas esferas articuladas, da ontológica, espiritual e ética até aquelas mais visíveis e palpáveis, como de fato o sistema econômico de acumulação de capital baseado no extrativismo e seu resultado óbvio nos diversos ecossistemas, são partes de uma mesma crise. É por isso que não se tratam de questões isoladas e separadas, mas sim de uma "crisis civilizatoria multidimensional —ecológica, económica, política, ética— que nos tiene frente a la posibilidad eminente de autoextinción" (ACOSTA, 2019, p. 20).

No Antropoceno, época de culminação geológica da Modernidade/Colonialidade, tal crise multifacetada não é apenas um momento no tempo, mas uma realidade de colapso e crises que será a normalidade para a história da humanidade que persistir sob o planeta. Não à toa, teóricos alarmam a situação, como Giraldo (2014) que propõe chamar este período histórico que estamos a desenrolar e atuar como "era da sobrevivência", dado que será nossa atuação e capacidade de transpassar o projeto civilizatório da Modernidade/Colonialidade hoje, na contemporaneidade, que irá determinar a possibilidade da continuidade de uma vida minimamente digna para os humanos (e não-humanos) que persistirem no



planeta.

“la era de la supervivencia es la consecuencia de la pobreza de pensamiento occidental y, en particular, de la tajante emancipación del ser humano de la naturaleza, la cual constituye el mayor problema ontológico, epistémico y ético de la sociedad contemporánea. [...] La sociedad globalizada está encontrando finalmente los límites de sus sistemas de pensamiento, y debe abandonar la racionalidad moderna, incluyendo la jubilación del capitalismo, si lo que desea es sobrevivir. No se trata de una decisión opcional. Lo que está ahora en juego es su propia vida, un desafío existencial nunca antes experimentado en la historia de la humanidad” (Giraldo, 2014, p. 60).

Como o antropocentrismo é o assentamento ético-ontológico-epistêmico da Modernidade/Colonialidade Globalizada, não há como passar por essa era determinante para a humanidade, a "era da sobrevivência", sem re-imaginar as próprias bases que sustentam nossa civilização, nossas instituições, nossos sistemas políticos, culturais e sociais, nossas relações subjetivas e afetivas, e, até nós mesmos e nosso papel e existência humana dentro da teia da vida.

Urge a necessidade de sonhar com um outro mundo que não seja o da crise climática-ecológica-civilizatória como norma. Mas como repensar um projeto de humanidade e civilização partindo apenas das mesmas bases éticas-ontológicas-epistêmicas que sustentam suas incoerências? Como se desvencilhar dos mesmos males sutis (e já não tão sutis) que nos levaram a uma época geológica de crises? Dado que nossas subjetividades, nossas formas de pensar, escutar e sentir o mundo estão colonizadas e perpassadas pela *colonialidade do poder* (MIGNOLO, 2010). A Modernidade não conseguiu dar resultados consistentes até hoje para sua eminente ruína, por que seu modelo civilizatório ecocida, genocida, patriarcalista e antropocêntrico não é capaz de gerar, sozinho, as transformações políticas, sociais e culturais necessárias para a "sobrevivência" nessa era.

E este caminho à ruína afeta primordialmente e principalmente os colonizados e subalternizados pela Modernidade/Colonialidade. É claro que existem impactos visíveis e importantes nas atividades econômicas, principalmente por causa dos prejuízos causados em atividades econômicas ligadas aos ditos "recursos naturais" (categoria colonial e mercantil da vida e dos não-humanos), como o turismo ecológico, atividades de pesca, e até mesmo na agricultura e pecuária intensiva, que passa a requerer mais investimentos para lidar com os efeitos da crise ambiental multifacetada. Porém, são as populações tradicionais, camponesas e grupos sociais empobrecidos pelo capitalismo global que sentem diretamente os efeitos do colapso

climático-ecológico-civilizatório no Antropoceno.

O antropocentrismo articulado e imbricado com o racismo, o patriarcalismo, o sexismo, o etnocentrismo, o imperialismo, o neoliberalismo e o capitalismo global não só fundamentam esse mundo de injustiças e hierarquias sociais da Modernidade/Colonialidade, mas também faz com que os principais "pagadores da conta" do colapso do Sistema Terra sejam principalmente aqueles que menos contribuem efetivamente para sua desregulação (LANDER, 2014). E é uma conta paga, no geral, com a própria vida e saúde física dessas populações. Por exemplo: os efeitos adversos da desregulação climática como as chuvas excessivas (e suas consequentes inundações em ambientes urbanos) tendem a afetar majoritariamente as populações pobres dos ambientes urbanos periféricos, assim como a contaminação do solo, da água e do ar afeta primordialmente as populações camponesas e tradicionais que vivem próximas às localidades onde se desenvolvem atividades de agricultura intensiva ou extrativismo. Populações indígenas e comunidades ribeirinhas amazônicas, por exemplo, enfrentam hoje um obstáculo enorme à sua soberania alimentar, dada a contaminação de grande parte dos rios (e de seus peixes, alimento essencial na dieta e soberania alimentar dos ribeirinhos) da bacia hidrográfica amazônica por parte do mercúrio proveniente das atividades garimpeiras (sejam essas atividades legais ou ilegais).

Todos los sistemas de vida del planeta están amenazados; sin embargo, en el presente inmediato y a corto plazo, los impactos son extraordinariamente desiguales. Los mayores responsables de las dinámicas depredadoras (los países industrializados del norte), se localizan en regiones templadas, en donde los impactos del cambio climático han sido, hasta ahora, son moderados; además, disponen de recursos financieros y capacidades tecnológicas para responder. (LANDER, 2014, p. 82)

Las víctimas de estos procesos [relacionados ao colapso climático-ecológico] en el mundo son los pueblos clasificados como no-occidentales que, en el caso de América Latina, son fundamentalmente poblaciones indígenas y afros. (GROSFOGUEL, 2016, p. 35)

Para las poblaciones de estas regiones [empobrecidas pelo capitalismo], ni siquiera la migración es una alternativa. Las políticas racistas de represión (militarización de las fronteras, construcción de muros para mantener afuera a las poblaciones "indeseables"), limitan severamente la opción de migrar. En lugar de la solidaridad humana, nos encontramos frente a serios intentos de construcción de un apartheid global. (LANDER, 2014, p. 83)

O curioso é que, como constatado por diversos autores críticos à modernidade globalizada, são justamente esses povos, os excluídos do sistema social e da história

por parte da *colonialidade do poder* e principais afetados pelo colapso climático-ecológico-civilizatório, os que detêm a possibilidade de sonhar, de fato, com um outro mundo que não seja o da Modernidade Globalizada e sua decadência no Antropoceno.

E isso não se dá por uma questão de "fazer os subalternos pagarem a conta" também epistêmica-ontológica de resolução da crise civilizatória, mas sim por que os "ultra-civilizados" modernos são incapazes de sonhar e pautar soluções para essa crise civilizatória multifacetada que não sejam fundamentadas pela própria cosmoexistência do ethos Moderno. Ou seja, só conseguem conceber saídas que sejam desenvolvimentistas, neoliberais, com mais exploração e consumo e que aprofundam as hierarquias e estruturas racistas-patriarcalistas-sexistas-antropocêntricas que fundamentam esse modelo civilizatório.

A pesar de las declaraciones verbales de las potencias mundiales de contrarrestar el cambio climático cada vez más visible y desastroso, las soluciones propuestas son las de siempre: más tecnología, mayor cantidad de energías renovables, llamamientos a los países del sur de cuidar los "pulmones del planeta". Tanto en Copenhague como em Cancún y Durban, el tema se concentró en lo cuantitativo: ¿hasta qué porcentaje se puede reducir la emisión de gases que producen el efecto invernadero? El sistema mismo de despilfarro de energía queda intocado, porque sigue formando parte de la lógica intrínseca del modelo capitalista de producción y acumulación. Lo mismo puede decirse de la actitud de las potencias mundiales ante el encasamiento de los recursos naturales no renovables, tal como el petróleo, el gas natural, los minerales, pero también el agua y el aire: Consumir hasta que se acabe. (ESTERMANN, 2012, p. 2)

É por isso que, neste momento determinante de crise civilizatória e "era da sobrevivência", mais do que nunca se faz necessária a humildade dos modernos críticos para aprender e construir com os saberes populares, camponeses e ancestrais que foram subalternizados, perseguidos e invisibilizados pela Colonialidade. Não por que essa é uma "responsabilidade messiânica" desses povos oprimidos, mas por que eles e suas cosmoexistências reexistiram aos 500 anos de ascensão desse projeto civilizatório ecocida, e, ainda hoje (ainda mais organizados politicamente), cultivam o sonho de um mundo não-moderno que não se encerre com a auto-ruinação no Antropoceno. Como coloca a líder e ativista indígena Jerá Guarani:

Talvez um dia o Juruá [o não indígena] perceba que é importante apoiar a questão indígena não porque somos bonitinhos, coloridinhos ou porque usamos peninhas e temos criancinhas pintadinhas, mas por uma questão de sobrevivência de todas e todos. Podem acusar os indígenas de tudo quanto

é tipo de coisa, mas os povos indígenas são as únicas pessoas aqui no Brasil que respeitam a natureza de fato. Basta digitar no Google “territórios indígenas no Brasil” para visualizar, rapidamente, os territórios indígenas, sempre verdes, no meio do mato, sem áreas descampadas, sem áreas queimadas, apesar do que diz o governo atual, que os indígenas cansaram de ficar olhando para as estrelas. (2020)

#### **4 A REEXISTÊNCIA INDÍGENA DESCOLONIZADORA QUE EMERGE COM O BIOCENTRISMO ANCESTRAL DE ABYA YALA**

Essas culturas foram, em parte, colonizadas, mas a maior parte de suas estruturas de valores foram sobretudo excluídas, desprezadas, negadas, ignoradas mais do que aniquiladas. O sistema econômico e político foi dominado no exercício do poder colonial e da acumulação gigantesca de riqueza, mas essas culturas têm sido interpretadas como desprezíveis, insignificantes, sem importância e inúteis. Esse desprezo, no entanto, permitiu-lhes sobreviver em silêncio, desdenhadas simultaneamente por suas próprias elites modernizadas e ocidentalizadas. Essa alteridade negada, sempre existente e latente, indica a existência de uma riqueza cultural insuspeita, que renasce lentamente como chamas de carvão enterrado no mar de cinzas centenárias do colonialismo. Essa exterioridade cultural não é uma mera “identidade” substantiva não contaminada e eterna. Ela tem evoluído diante da própria Modernidade; trata-se de uma “identidade” em processo de crescimento, mas sempre como uma exterioridade. (DUSSEL, 2016, p.62)

As sabedorias e as cosmoexistências ameríndias reexistiram e reexistem perante a Modernidade Globalizada devoradora de mundos, coletividades e subjetividades. Mais do que uma "riqueza cultural insuspeita", expressão utilizada por Dussel (2016) na citação anterior, desde o compromisso desta pesquisa com a Cosmopolítica Indígena (DE LA CADENA, 2020) entendemos que se trata de uma "riqueza ontológica-epistêmica-ética e política insuspeita". O ato de re-existir, isto é, de demarcar suas existências coetaneas a partir de suas ancestralidades indígenas e suas cosmoexistências não-antropocêntricas, mesmo dentro de um projeto civilizatório que institucionalmente, simbolicamente e violentamente empurra os corpos à marginalidade e invisibilidade, é um ato de demarcar a própria existência no tempo coetaneo da Modernidade/Colonialidade. É dizer, com o corpo e com o cotidiano comunal, “nós estamos aqui e nosso mundo é válido e possível”.

Reexistir desde as sabedorias ancestrais (GUERRERO ARIAS, 2012) é um ato de profunda potência descolonizadora. A reexistência proposta, planejada, vivida e lutada pelos povos indígenas de Abya Yala "hace de la existencia su horizonte, para

lograr la recuperación de la humanidad y de la dignidad negadas por la colonialidad. La decolonialidad se plantea la lucha por un horizonte otro de civilización y de existencia" (GUERRERO ARIAS, 2010).

Frente a la arrogancia de un conocimiento que se erige como hegemónico sustentado en el imperio de la razón y la ciencia y que por lo mismo se vuelve verdad uni-versal absoluta y se pone al servicio del poder, para someter, subalternizar y negar otros mundo de vida, otros cosmos de sentido, otras formas de tejer conocimiento; ha pervivido a todo lo largo de estos siglos de dominación y muerte, la fuerza de las sabidurías del corazón, que se muestran como formas 'otras' de conocimiento, desde las cuales los pueblos sometidos a la colonialidad, han ido iluminando y dando sentido a sus luchas por la *decolonización de la vida*; sabiduría que a lo largo de la historia, ha mostrado su potencial como referente clave para seguir tejiendo el vivir y que ahora ya no puede ser desconocida. (GUERRERO ARIAS, p.201-202, 2012, grifo nosso).

Los pueblos indígenas originarios están trayendo algo nuevo (para el mundo moderno) a las mesas de discusión acerca de cómo la humanidad debe vivir de ahora en adelante, ya que el mercado mundial, el crecimiento económico, el corporativismo, el capitalismo y el consumismo, que son producto de un paradigma occidental, son en diverso grado las causas profundas de la grave crisis social, económica y política. Ante estas condiciones, desde las diferentes comunidades de los pueblos originarios de Abya Yala, decimos que, en realidad, se trata de una *crisis de vida*. (MAMANI, 2010, p. 11, grifo nosso)

A reexistência desde uma "identidade indígena" está completamente atrelada à defesa e descolonização da vida na América Latina. Povos indígenas se reafirmam enquanto sujeitos político-sociais com base não só em uma defesa da diversidade cultural, mas de uma defesa que envolve intrinsecamente e de forma imbricada a defesa pelo território e pela vida (que, pela nossa linguagem moderna colonizada chamamos de "natureza"). Frente ao pensamento monológico e universalizante da Modernidade Globalizada, os povos indígenas desde seus movimentos político-sociais denunciam a crise climática-ecológica-civilizatória como uma crise de vida (MAMANI, 2010), e, nesse sentido, propõem saídas não universalizantes, que constroem em conjunto à pluriversidade de sabedorias que insurgem das ancestralidades indígenas diversas e plurais de Abya Yala.

Demarco aqui, neste momento da tese, a necessidade de nomear "América" como "Abya Yala". Não por causa de uma política acadêmica multiculturalista e exotista, que apenas mantém as cosmoexistências indígenas na exterioridade (DUSSEL, 2016) de tudo o que é moderno e intelectual, mas por que os nomes coloniais estão perpassados por hierarquias racializantes-sexistas-patriarcais na

Modernidade/Colonialidade. Retomar a nomenclatura Abya Yala é, nesta tese, uma posição política de demarcar de onde emerge a reexistência desses povos e sabedorias, isto é, de onde vem a força de se reinventar frente à uma Modernidade/Colonialidade que ameaça a vida. Como pontua Walsh (2018):

Pienso y escribo desde Abya Yala. Así llamo a la atención a las políticas de nombrar; “América hispana” y “América Latina” son parte del peso colonial de las políticas impuestas que en su nombrar hacen poseer, controlar y eliminar. Abya Yala, que significa “tierra en plena madurez” en la lengua de los pueblos kuna-tule originarios de las tierras ahora llamadas Colombia y Panamá, es el nombre que existió antes de la invasión-conquista. Y es el nombre que los pueblos originarios de todas las Américas colectivamente propusieron de nuevo en 1992, para contrarrestar las celebraciones del “descubrimiento” y la continuidad colonial. Abya Yala es una opción (no eurocéntrica, no antropocéntrica y no patriarcal), una opción con enraizamiento territorial en la cual todos los seres formamos parte.

Abya Yala não é um sinônimo indígena ou tradução para a palavra América. Abya Yala é um termo que retoma a cosmopolítica indígena ao nomear esta terra como um território vivo, uma "terra em plena madurez" ou uma "terra que sangra" (ACOSTA, 2019), e, dessa forma, explicita que a luta descolonial dos povos indígenas é radicalmente contra a Modernidade/Colonialidade, visto que enfrenta este projeto de humanidade até sua raiz ou assentamento ético-ontológico-epistêmico - o Antropocentrismo. Se, de um lado, temos o nome "América" como, supostamente, uma herança e homenagem à Américo Vespúcio, um *homem* invasor/colonizador destas terras e desta "natureza", de outro emerge desde as sabedorias ancestrais indígenas um nome que demarca a relacionalidade do Ser com seu território e com a Vida. Abya Yala é reexistência frente à colonialidade da Vida e enfrentamento simbólico ao antropocentrismo.

La palabra colonialidad viene a nombrar la fase oculta de la modernidad. Lo que la modernidad ha callado es una realidad innegable cuando se le mira desde la exterioridad. Para las visiones no-modernas la modernidad aparece siempre con su cara colonial. El nombrar el lado oculto de la modernidad, nombrar la colonialidad, es un acto fundante del pensamiento decolonial. Es desobedecer el monopolio epistémico de la modernidad que se auto-nombra y que ejerce su poder al nombrar el mundo. Al decir 'América' occidente conquistó los otros nombres, silenció los otros mundos. Hoy, voces dignas y rebeldes dicen 'AbyaYala'. (MELKEN, 2014, p. 174).

O horizonte da descolonialidade/descolonização ameríndia é um horizonte de defesa da Vida. Ao demarcar a luta político-social nesse território como uma luta por Abya Yala, povos indígenas estão demarcando sua posição de luta e rebeldia contra

o modelo civilizatório da Modernidade/Colonialidade e seu *modos operandi* antropocêntrico. A luta indígena não se faz desde indivíduos, mas desde comunidades, coletividades e relações entre humanos e seus cosmos não-antropocêntricos, é uma luta que demarca não só uma posição de resistência política, mas de reexistência cosmopolítica. O indígena sonha e pauta um outro mundo possível por que não se limita à raiz antropocêntrica da civilização ocidental, ele pensa a política e a sociedade, de forma intrinsecamente descolonizadora, desde suas sabedorias ancestrais e da raiz ética-ontológica-epistêmica que fundamenta suas cosmoexistências e vivências - isto é, uma reexistência descolonial desde o biocentrismo ancestral.

#### 4.1 O HORIZONTE DA DESCOLONIAL EM ABYA YALA: O FUTURO É ANCESTRAL

Somos antes de tudo Indígenas que caminhamos com nossa ancestralidade e compromisso com nosso Povo. Procuramos fortalecer os caminhos da decolonialidade a partir de nossos saberes, linguagens e vivências, efetivando a resistência e (re)existência Indígena e de todos que lutam “por um mundo onde caibam vários mundos”. (ANGATU, 2020, p. 126)

Como bem pontua o professor e liderança indígena Casé Angatu Xukuru Tupinambá (2020), o horizonte descolonizador construído pela luta dos povos indígenas em Abya Yala é um horizonte construído desde os saberes ancestrais, das vivências comunitárias e espirituais, do resgate das línguas originárias e da demarcação das identidades indígenas. Ou seja, a descolonização planteada pelos povos indígenas de Abya Yala passa por uma insurgência política da ancestralidade, que toma forma na luta ontológico-político-social contra o projeto de civilização da Modernidade/Colonialidade.

Como sugerem os intelectuais indígenas e os autores do dito giro decolonial, o processo de descolonização do ser e do saber (que é uma descolonização das subjetividades colonizadas e subalternizadas), precisa ocorrer desde o reconhecimento dos instrumentos de poder e da existência das narrativas coloniais, desta forma, é possível que haja uma estratégia política de reconstrução de identidades e subjetividades, permitindo uma experiência e vivência de mundo para além daquela engendrada pela Modernidade/Colonialidade (MIGNOLO, 2010).

No caso da descolonialidade indígena<sup>16</sup>, ela se constrói desde uma ancestralidade vívida desses povos, que não é um apelo histórico e folclórico à um período pré-colonial, mas um evidenciamento da ancestralidade negada que co-habitou e co-habita no mundo Moderno/Colonial e que ressurgue como força para uma reexistência ontológica-política.

La colonización del ser y del saber operó y opera desde arriba hacia abajo, desde el control de la autoridad (política) y de la economía. La descolonización del ser y del saber va desde abajo hacia arriba, de la sociedad civil activa y la sociedad política radical, hacia el control imperial de la autoridad y la economía. Es en este sentido que la gramática de la descolonización está funcionando, tiene que funcionar, desde abajo hacia arriba (MIGNOLO, 2010, p. 112)

A descolonização indígena opera desde uma ancestralidade negada pela Colonialidade do poder até a reexistência desses sujeitos na coetaneidade como sujeitos pensantes e produtores também de pensamento político, social e cultural crítico relevante para pautarmos estratégias coletivas frente ao colapso climático-ecológico-civilizatório da Modernidade/Colonialidade. Os povos indígenas, hoje, se entendem como protagonistas de sua reexistência e sabem do seu protagonismo para resistir à crise civilizatória multifacetada, ou crise de vida (MAMANI, 2010), no Antropoceno. É uma reinvenção de si mesmos, de suas comunidades, uma rearticulação de territórios e de comunidades desterritorializadas para resgatar seus territórios, tudo em conjunto à retomada das ancestralidades latentes em uma vida pautada por um *biocentrismo ancestral*. E é por isso que falar da insurgência da ancestralidade indígena e das sabedorias de Abya Yala é falar de descolonização (MELKÉN, 2014).

Las luchas que parten de una ancestralidad viva son luchas decoloniales, que cuestionan la superficie de la presencia. Cuestionan la superficialidad de la modernidad desde una relación activa y profunda con el tiempo, un tiempo vivido, comunitario, un pasado múltiple y actuante. (MELKEN, 2014, p. 189)

A crítica dos pensamentos decoloniais se orienta pelo passado negado,

---

<sup>16</sup> O termo *descolonialidade indígena* não é mesma coisa que a decolonialidade proposta pelos autores tidos como “decoloniais”. Ao utilizar este termo, nos referimos a um pluriverso de projetos que emergem com a luta real e vívida dos povos indígenas. Tratam-se de movimentações que possuem um caráter descolonizador por enfrentarem as estruturas que sustentam a Modernidade/Colonialidade desde as experiências localizadas e ancestrais dos povos indígenas. Dessa forma, quase qualquer luta e movimentação política travada desde o protagonismo indígena acaba sendo uma luta descolonial. Até o próprio cotidiano comunal do indígena pode ser tido como descolonial, pois naturalmente faz enfrentar as estruturas que fundamentam a Modernidade/Colonialidade.



subalternizado e invisibilizado como potencial de crítica antissistêmica (MELKÉN, 2014), mas isso não quer dizer que a estratégia político-ontológica de reexistência dos povos indígenas seja orquestrada simplesmente através de um "intelectualismo" decolonial. Pelo contrário, a ancestralidade insurgente é algo que emerge no coração do indígena (GUERRERO ARIAS, 2012), ou de suas entranhas (RIVERA CUSICANQUI, 2018), num sentido de que ela é fruto de uma experiência vivencial e de um conhecimento vívido, visceral, sentipensado<sup>17</sup>, que emerge com o cultivo do corpo-território indígena e das práticas cotidianas e sagradas que remontam a ancestralidade no corpo e na memória.

Comer e cultivar os alimentos ancestrais (como, por exemplo, as espécies de milho crioulo ao invés do milho amarelo da agricultura intensiva ou cultivar e consumir as centenas de batatas nativas ao invés de simplesmente a batata amarela "inglesa" do mercado), participar das atividades espirituais e sagradas da comunidade (como as atividades de reza e pajelança dos Guarani), cultivar e utilizar as medicinas e fármacos tradicionais, participar das atividades cotidianas da comunidade (como os mutirões realizados pelos camponeses indígenas-mestiços dos Andes e da América Central), cultivar uma agricultura tradicional desde as ecosofias ancestrais (como a milpa e a chagra de vários povos ameríndios), são exemplos de um envolvimento cotidiano (e genuinamente simples) com uma ancestralidade vívida nas comunidades, que é, em suma, o que faz com que o sujeito indígena se embainhe em reexistência e se reafirme desde seu corpo-território e traga sua ancestralidade para a cena da cosmopolítica.

[...] estamos aprendiendo a releer nuestras historias, no sólo desde la memoria de los vencidos, sino desde las memorias transgresoras que resistieron la conquista y la imposición colonial social y religiosa; gestando la libertad y la sanación de la Vida desde la conexión con las espiritualidades ancestrales, a fin de encaminar transformaciones necesarias para que el aliento vital circule plenamente, provocando equilibrios necesarios en la gran Red o comunidad de la Vida. (CHIPANA QUISPE, 2017, p. 100).

---

<sup>17</sup> Sentipensamento é uma categoria emergente nas ciências sociais engajadas desde uma perspectiva contra hegemônica do Sul Global. O sentipensar expressa o próprio ato de aprender e construir o mundo, de construir conhecimento, que não ocorre simplesmente pela ação racionalista e abstrata (como preveem os Modernos), mas, sobretudo, em conjunto com o cotidiano. Existe uma enorme inteligência na sensibilidade de ser atravessado pela própria realidade e situação em que se encontra e ser capaz de refletir e gerar conhecimentos vívidos a partir disto. O conceito fora apropriado por vários autores a partir dos escritos de Orlando Fals Borda, e é utilizado para expressar a capacidade de até o mais simples dos sujeitos, um pescador ou agricultor, apenas vivendo seu cotidiano, ser capaz de gerar conhecimento complexo através de um misto do que é vivido com o que é pensado.

É por isso que o horizonte da descolonialidade indígena é também o horizonte da descolonização da vida, que é o que a Modernidade lê, desde sua ótica antropocêntrica e antropecega, como defesa da "natureza" (e é daí que vem toda uma baboseira de acadêmicos que descrevem uma espécie de "índio bom selvagem amigo da ecologia"). A questão não é que povos indígenas possuam uma relação fantasiosa com a "natureza", não é como se eles fossem aqueles personagens druídicos da literatura contemporânea, mas sim que a sua vivência está perpassada por outros sentidos reais de Vida (e esta é uma constatação tão simples quanto complexa), e as suas cosmoexistências ancestrais são opostas a do antropocentrismo fundante da Modernidade, e, por isso, as relações cotidianas e comunais dos povos indígenas acabam por reforçar uma reexistência naturalmente descolonizadora, que, emergindo desde seus corações e vísceras (desde o interno do seu Ser), os convoca para protagonizar uma defesa e descolonização da Vida. Nas palavras que emergem do coração do líder indígena kichwa saraguro Luis Alberto Macas: “defendemos la comunidad, la Madre Naturaleza, el modo comunitario de la vida en su integralidad, el mismo que va mas allá de la visión antropocéntrica, de la comunidad humana aislada de la totalidad”. (MACAS, p.181, 2010)

A descolonialidade indígena é, portanto, naturalmente propositiva e por isso não pode ser resumida dentro de uma política multiculturalista, por que o que os povos indígenas fazem desde suas (re)existências ancestrais é sonhar, propor, vivenciar e cultivar outros mundos que não-antropocêntricos e outras lógicas civilizatórias para irromper a Modernidade/Colonialidade rumo à um outro mundo possível (inclusive para os não indígenas). Os movimentos indígenas organizados fazem emergir sabedorias rebeldes e transgressoras que se recusaram a ser colonizadas, que sobreviveram no coração do cotidiano simples das pessoas e das comunidades, e que agora tomam força política para propor transformações políticas, sociais, culturais e existenciais (de sentido de vida) desde “abajo para cima” (MIGNOLO, 2010), necessárias para enfrentar a crise de vida (MAMANI, 2010) no Antropoceno.

Las civilizaciones emergentes y milenarias o modos de vida distintos a lo actual, que somos las naciones originarias, se asientan a lo largo de todo el territorio geográfico, cultural y político del continente de Abya Yala, en forma de comunidades, organizadas comunitariamente. Entidades históricas en vigencia, en la perspectiva de reconstituirse y reconstruirse como sociedades. Estas reflexiones tienen la finalidad de compartir prácticas y vivencias en función de generar espacios y dinámicas para enfrentar los momentos cruciales que atraviesa la humanidad y la vida. (MACAS, 2010, p.180).

Se, por um lado, o sujeito imerso no antropocentrismo da Modernidade/Colonialidade está atado e colonizado demais para sonhar e pensar um outro mundo possível no Antropoceno, são justamente "os Povos Originários [que] são os sonhos e as utopias do passado, presente e futuro" (ANGATU, 2020). Pensar *com* os povos indígenas e *com* as sabedorias ancestrais de Abya Yala não é simplesmente falar de pautas identitárias, *não é falar sobre* um objeto de pesquisa, mas é fazer emergir vozes naturalmente descolonizadoras que pautam uma descolonização da vida e que propõem um outro mundo possível para enfrentar o colapso climático-ecológico-civilizatório eminente no Antropoceno.

O horizonte da descolonialidade indígena é um horizonte ancestral, não à toa vozes indígenas como as de Ailton Krenak (2021)<sup>18</sup> fazem ecoar que “o futuro é ancestral”. E é um horizonte de uma ancestralidade política, que toma forma propositiva na reexistência e resistência, seja dentro dos territórios demarcados e nas comunidades aldeadas ou seja nos corpos-territórios indígenas desterritorializados e periféricos. O horizonte da descolonialidade indígena faz (re)emergir e (re)afirmar uma identidade naturalmente comunal, pautada em princípios que desafiam a Modernidade/Colonialidade, e que se imbricam na defesa da Vida e na luta pela dignidade. Como bem pontua o antropólogo jesuíta Bartolomeu Melià (2012): “os povos e nações indígenas da América são *a memória de nosso futuro e, se não existissem, teria que inventá-los*. Como todos nós que já estamos na hora de inventar-nos novamente. (MELIÀ, 2012, p.117, grifo nosso)

#### 4.1.1 Ancestralidade, memória cultural e resiliência indígena

“Arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces” (POPUL VUH apud CHIPANA QUISPE, 2017, p. 110)

Como já explicitado até aqui nesta tese, a ancestralidade indígena é uma potência de reexistência descolonizadora que emerge com os povos indígenas seja em suas práticas espirituais, seja em seus cotidianos comunitários, seja em seus

---

<sup>18</sup> In: SELVAGEM. A serpente e a canoa. Flecha 1. Cadernos Selvagem, Biosfera, Dantes Editora, p. 38, 2021. Disponível em: <[https://selvagemiciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/05/CADERNO\\_23\\_SERPENTE\\_CANOVA-2.pdf](https://selvagemiciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/05/CADERNO_23_SERPENTE_CANOVA-2.pdf)>. Disponível online em material audiovisual em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4&t=801s>>.

movimentos político-sociais organizados por toda Abya Yala. Porém, faz-se necessário e importante elucidar neste momento o que significa de fato essa tal ancestralidade indígena que emerge desses vários contextos com força de descolonização do ser, do saber e do poder (MIGNOLO, 2010).

Diferente da ancestralidade num sentido moderno/colonial da coisa, que se resume aos parentes anteriores que compartilham algum grau de parentesco sanguíneo e genético com o indivíduo, a ancestralidade indígena está para muito além da consanguinidade. Pelo contrário, povos indígenas no geral reconhecem uma ancestralidade que perpassa as entidades não-humanas de seus territórios, como animais, plantas, paisagens e espíritos. Geralmente, mas não como uma regra, há a presença de mitos cosmogônicos que conectam todo um povo, uma paisagem, os entes não-humanos e o território como uma totalidade ancestral.

Isto ocorre por que a ancestralidade indígena é contextual. Ou seja, ela emerge e possui raízes no contexto interrelacionado para muito além do mundinho dos humanos – não é, de forma alguma, uma ancestralidade antropocêntrica. As histórias de origem ancestrais, o que chamamos de cosmogêneses ameríndias, costumam contar sobre o surgimento de humanos junto de suas naturezas (seus contextos). Para a maior parte das diversas culturas indígenas, suas origens podem ser rastreadas através de suas relações com animais, plantas, astros ou a própria terra. Os Abenaki acreditam que foram criados a partir da cinza de árvores queimadas. Os Lenape dizem que brotaram de uma "grande árvore" (great tree) (SALMÓN, 2000). Os clãs de algumas etnias indígenas norte-americanas possuem totens que representam seu parentesco com ursos, lobos, águias, veados, vespas e outros animais nativos (PIEROTTI, WILDCAT, 2000). Os Maias e os Rarámuri acreditam que vieram do milho e dão centralidade para este em seu cotidiano, alimentação e ritualística. Os Hopi devem sua emergência humana no mundo graças à uma aranha, um pinheiro, uma pinha e um talo de bambu, que funcionaram juntos como uma espécie de escada através do sipapu (habitação tradicional Hopi) no Quarto Mundo. (SALMÓN, 2000). Os povos Aymarás, Quechuas e outros andinos dão centralidade aos ancestrais Apus e Huacas, espíritos das montanhas e dos ancestrais, como fundadores de seus ayllus. Para os povos Tukano e Desana, a vida surgiu no Lago de Leite, e os gente-peixe que emergiram das águas foram os primeiros a habitar o mundo, construir malocas e formar aldeias. Os Xavante pintam em seu rosto um girino para referenciar sua origem humana a partir das águas e pintam seus corpos de vermelho e preto com traços que

aludem à sua ancestralidade mítica. Os clãs entre os tupi-guarani possuem histórias próprias sobre como suas almas (compartilhadas de forma ancestral) surgiram no mundo - algumas vieram do reino vegetal, outras do reino animal e outras do reino mineral, mas todas possuem uma vinculação clara com a natureza interrelacionada de onde emergiram os espíritos (JECUPÉ, 1998). Mapuche ou Mapuchen, na língua originária dos povos araucanos, significa "gente da terra", o que naturalmente indica que a ancestralidade indígena desse povo está ligada ao pertencimento com um território vivo (MAMANI, 2010). Para os Krenak, o que chamamos de rio Doce é Watu, seu avô e ancestral mais longínquo (KRENAK, 2019). Entre os amazônicos Yanomami, foram os espíritos da floresta Xapiri, espíritos associados aos animais e as plantas, que antecederam de forma espiritual-parental a chegada dos humanos na floresta viva criada por Omama (KOPENAWA, ALBERT, 2015).

Para o povo indígena, a origem da tribo humana está intimamente ligada à formação da Terra, assim como o Tempo está intimamente ligado à formação da humanidade. O Tempo organizou o espaço dos ancestrais, do Homem, da Paisagem, das Tribos.

A formação da Terra está ligada ao coração do Sol, da Lua e das Estrelas. Na consciência indígena, tais seres também fazem parte do Grande Conselho dos Ancestrais, de maneira que pertencemos, pela memória e pelo sangue, também à parte descendente. Essa visão pode ser chamada de "cosmologia nativa". (JECUPÉ, 1998, p.26)

Dessa forma, segundo as cosmologias nativas, os antepassados ou ancestrais são muito mais do que os parentes sanguíneos dos quais se tem notícia. Falar em ancestralidade indígena é falar de pertencimento com a terra, ou com a "natureza", nas palavras de Casé Angatu (2020) é sobre "ser esta terra/território". A ancestralidade indígena está intimamente relacionada com o pertencimento ao território e à vida, e por isso toma forma no cotidiano e na coetaneidade através de uma cosmoexistência e cosmovivências não-antropocêntricas.

O etnobotânico Enrique Sálmon (2000), indígena de etnia Rarámuri, esclarece um pouco do que é essa ancestralidade indígena através do conceito de Iwígara, termo utilizado por alguns povos indígenas de Sierra Madres (México) para materializar em palavras a sua relação de parentesco e ancestralidade com seu cosmos não-antropocêntrico. Iwí, na língua Rarámuri, representa um movimento cíclico que dá fertilidade para a terra. Iwí é uma palavra Rarámuri que poderia se assemelhar ao conceito ocidental de "alma", entre muitas aspas, por que o iwí é algo que sustenta o corpo através do respirar com e junto da terra. Dessa forma, para os

Rarámuri tudo que respira tem alma, e, para eles, exatamente tudo em seu mundo visível e invisível respira - plantas, animais, humanos, pedras e a própria terra em si, tudo respira através de um mesmo respirar - Iwígara.

O Iwí é a essência de toda vida, espiritualmente e fisicamente, é algo que interconecta todos os seres em um ciclo contínuo. Iwí é o prefixo de Iwígara, que é o entendimento Rarámuri de que toda a vida compartilha um mesmo respirar. "Iwígara é a total interconectividade e integração de toda vida em Sierra Madres, fisicamente e espiritualmente". (SALMÓN, 2000, p.1328, tradução nossa). Iwígara é, portanto, todo um complexo de relações entre os seres, e é dessa relacionalidade que emerge o entendimento de uma ancestralidade ecológica desses indígenas: seus antepassados não são apenas seus parentes recentes, mas toda uma série de relações ecológicas recíprocas que condicionaram e condicionam a vida em Sierra Madres, toda uma série de relações entre humanos e humanos, humanos e comunidades, humanos e plantas, humanos e animais, plantas e animais, viventes e espíritos, tudo aquilo que é subjacente a própria existência do Ser e de sua comunidade. É por isso que, como pontua Enrique Sálmon (2000), a identidade, a linguagem e a forma de pensar dos Rarámuri está condicionada pelo conceito de Iwígara.

Los pueblos que siguen siendo y estando en Abya Yala, se reconocen en una memoria larga, por ello, las abuelas y abuelos, no narran un solo relato de sus cosmogénesis, ya que las historias están entrelazadas de nacimientos y fines de mundo, de noches y amaneceres fecundos, [...] la ancestralidad no se limita a lo humano, sino a la comunidad del gran tejido de interrelaciones, que posibilitan el restablecimiento del equilibrio y la armonía. (CHIPANA QUISPE, 2021, p. 43).

Como pontua a teóloga indígena Sofía Chipana Quispe (2021), na citação anterior, as cosmogêneses ameríndias nem sempre possuem histórias bem definidas, pelo contrário, há sempre uma enorme variação de histórias na tradição oral para os mitos cosmogônicos que fundamentam a cosmoexistência ancestral de cada povo indígena. A ancestralidade indígena é muito mais sentida e vivida (sentipensada) no âmago do corpo e nas práticas comunitárias do que algo emoldurado num quadro como uma pintura de uma "árvore genealógica". Ela se torna visível através do embainhamento subjetivo do sujeito com sua cosmoexistência, com sua "cultura" e com a espiritualidade indígena.

Por exemplo, entre os povos Tupi-Guarani, a ancestralidade está explicitamente atrelada à uma questão espiritual que atravessa a vida (JECUPÉ,

1998; CHAMORRO, 2008). Tal qual o Iwígara dos Rarámuri (SÁLMON, 2000), entre os Guarani há algo de subjetivo da vida que pode ser acessado no corpo-território indígena através das práticas religiosas (como a pajelança, as festividades e as rezas). Dessa forma, a ancestralidade se faz presente, se faz ser sentipensada ou cosmosentida<sup>19</sup>, desde a iniciação espiritual nas tradições e cerimônias de cada grupo. Em diálogo com o Ayvu Rapita, de León Cadogan, o escritor indígena Kaka Werá Jecupé (1998, p. 13) afirma:

“Para aprender o conhecimento ancestral o índio passa por cerimônias, que são celebrações e iniciações para limpar a mente e para compreender o que nós chamamos de tradição, que é aprender a ler os ensinamentos registrados no *movimento da natureza interna do Ser*. O ensinamento da tradição começa sempre pelo nome das coisas e do modo pelo qual são nomeadas” (grifo nosso).

No caso dos Guarani, sabemos através da etnografia e etnologia indígena que a palavra e o ato de nomear são coisas que fundamentam a experiência espiritual e o pertencimento desses povos para com suas cosmoexistências não-antropocêntricas. Para eles, "a palavra divina e criadora [o Ayvu] toma forma no mundo, ganha uma dimensão cosmológica" (CHAMORRO, 2008, p. 161). Porém, diferente do que estamos acostumados religiosamente enquanto povos "modernos", para os Guarani essa espiritualidade não é algo separado de uma dimensão interna da vida e de si mesmos. “Como Melià [um dos maiores nomes da etnologia guarani] costuma afirmar, nos grupos chamados guarani, as pessoas são capazes de compreender toda a sua vida como experiências de palavra” (CHAMORRO, 2008, p.193).

Os termos ñe'ẽ, ayvu e ã – traduzidos geralmente por “palavra” – significam também “voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, personalidade”, origem e possuem, sobretudo, uma essência espiritual. A palavra é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os povos chamados guarani e como eles imaginam o transcendente. As experiências da vida são experiências de palavra. Deus é palavra. (CHAMORRO, 2008, p. 56)

É por isso que podemos entender que a espiritualidade indígena não se trata

---

<sup>19</sup> Guerrero Arias (2010; 2012) utiliza este termo para se referir a forma de aprender conhecimento em ontologias relacionais. O sujeito se permite ser permeado pelo mundo, não se entende como algo separado, como um "eu" separado de um "todo". Por isto, o sujeito permite ser entranhando por seu próprio cosmos, pela realidade que lhe cerca, e assim aprende visceralmente a sua cultura, saberes, história e o funcionamento da própria relação sociobiológica ancestral que o circunda e circunda sua comunidade. No caso da tese, os povos indígenas ao sentirem essa relação ancestral com o território que os atravessa enquanto sujeitos, reafirmam para si mesmos e suas comunidades a sua forma de existir no mundo.

simplesmente de uma esfera a parte da vida cotidiana. Não é como no nosso caso, os "modernos", oriundos de uma ontologia dualista e opositiva, que separamos as coisas e a vida em esferas dicotômicas, no caso, uma esfera espiritual "religiosa" e uma esfera secular. Para os Guarani, exatamente tudo é uma expressão e experiência da palavra (CHAMORRO, 2008), por tanto, tudo é uma expressão sagrada - a vida, em si, é sagrada e no próprio cotidiano, mesmo nas coisas mais simples da comunidade (como a alimentação, a brincadeira das crianças, o nome das plantas, das coisas e dos animais) há a presença de uma ancestralidade sagrada e viva.

É por isso que, como colocado na epígrafe desse subcapítulo, a colonização não foi capaz de queimar as "raízes" dos povos indígenas. Isso por que essa ancestralidade, que são as raízes que sustentam o ser humano na terra, na vida e na própria existência, que dão sentido para o ser e sua identidade, estão entranhadas internamente através da cultura e da tradição oral, e são acessadas o tempo todo através da própria vivência cotidiana e comunitária do indígena. A colonização não conseguiu queimar a ancestralidade indígena por que ela não é um produto historiográfico registrado em um livro, mas sim é resultado da vivência real, cotidiana e também coetânea, é uma ancestralidade que se retoma cotidianamente através da sacralidade da própria vida e das relações interdependentes entre todos os seres no território.

Podemos observar um exemplo disso nas falas e ensinamentos do xamã Davi Kopenawa Yanomami (2015), que enfatiza em vários momentos do seu célebre livro "A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami" que há palavras de seus ensinamentos que são suas, que são reflexões de seu tempo, mas que a maior parte das palavras (e inspirações) que ele carrega não são suas, são ancestrais. Kopenawa (2015) afirma que as palavras foram dadas para ele pelos xapiri (espíritos da floresta de Omama) e pelos seus ancestrais, e que são palavras vívidas e por isso não precisariam ser escritas, condensadas e registradas no que ele chama de "peles de papel". Ele faz isso junto à Bruce Albert para que nós, os "modernos", pudéssemos ter acesso aos conhecimentos socioecológicos ancestrais Yanomami. Afinal, a escrita nunca foi algo necessário para materializar a ancestralidade indígena, por que essa ancestralidade e os conhecimentos ecológicos e sociais (conhecimentos de vida) que emergem dela são vívidos, ou seja, emergem do próprio cotidiano sagrado e da reprodução da cultura indígena. A isso Jecupé (1998) dá o nome de memória cultural:



A memória cultural se baseia no ensinamento oral da tradição, que é a forma original da educação nativa, que consiste em deixar o espírito fluir e se manifestar através da fala aquilo que foi passado pelo pai, pelo avô e pelo tataravô. A memória cultural também se dá através da grafia-desenho, a maneira de guardar a síntese do ensinamento, que consiste em escrever através de símbolos, traços, formas e deixar registrado no barro, no trançado de uma folha de palmeira transformado em cestaria, na parede e até no corpo, através de pinturas feitas com jenipapo e urucum (JECUPÉ, 1998, p. 26).

Justamente por ser relacionada ao cotidiano e cultivada pela prática, tanto individual quanto comunitária, a memória cultural/ancestral indígena apresenta como uma de suas principais características a sua capacidade de resiliência no corpo, no coração e na vivência do sujeito ameríndio. Enrique Sálmon (2000) afirma que essa resiliência é a forma com a qual os povos indígenas unem as suas memórias ancestrais (que ele chama de memórias de longo-prazo) com a memória coetânea (que ele chama de memória de curto-prazo), tornando a ancestralidade vívida e presente no corpo e nas interações do sujeito com o mundo, o que permite, por exemplo, a emergência de projetos políticos baseados em uma ancestralidade política, como o Buen Vivir (Sumak Kawsay ou Suma Qamaña) dos povos andinos.

Para Sálmon (2000;2017), na resiliência indígena o horizonte ancestral do conhecimento nunca é perdido/rompido, mesmo que novas formas e expressões sejam assumidas para lidar com os cenários novos e específicos que emergem no presente. Isto por que a ancestralidade indígena possui inatamente uma plasticidade para se adaptar, e a isso chama-se resiliência, que é essa capacidade do conhecimento ancestral de sobreviver mesmo em costumes, construções e lógicas de mundo completamente diferentes das de sua origem.

A resiliência é, para o autor (SÁLMON, 2000), algo chave no entendimento dos conhecimentos e sabedorias originárias de Abya Yala, e nos permite explicar como, por exemplo, os avançados conhecimentos socioecológicos indígenas foram passados de geração em geração. Isto também nos permite explicitar o fato de que os povos indígenas não ficaram parados no tempo até a conquista/invasão, mas sim que suas culturas preveem um horizonte de resiliência, motivo pelo qual a ancestralidade se manteve ao longo de milênios e séculos pré-colombianos, e se manteve mesmo após 500 anos de intenso genocídio, epistemicídio e apropriação cultural (SÁLMON, 2000).

Para melhor compreensão do conceito de uma ancestralidade resiliente, Enrique Sálmon (2017) compartilha o caso do seu encontro com El Indio, um exímio

caçador de etnia Seri. Em seu encontro com a figura excêntrica, ele descobriu que El Indio era membro de uma banda local de punk rock, e que o mesmo se gabava de ser o compositor e cantor da música local El Divino Fuego. O que Sálmon concluiu com tal encontro fora que, apesar de El Indio produzir músicas punk rock, nunca deixou de ter como horizonte sua ancestralidade indígena, motivo pelo qual os cantos tradicionais Seri foram incorporados e reinterpretados em suas composições para serem passados para a nova geração, mesmo que dentro de uma expressão artística tida como "legitimamente não-indígena". Para Enrique Sálmon (2017), uma composição como a de El Divino Fuego que remonta as tradições de um povo indígena e incorpora elementos da "memória curta" no processo é um caso de "resiliência encarnada".

Na teoria da resiliência de Sálmon (2017) a memória ancestral se mantém viva através de uma espécie de "loops de memória", isso é, a memória de longo-prazo (a memória ancestral), que é um acumulado histórico de uma cultura (produzido pelas várias interações recíprocas das comunidades com os outros seres visíveis e invisíveis da teia ecológica), é retomada constantemente para o momento coetâneo, incorporando elementos da memória-curta sem que o saber ancestral seja perdido. Por mais que formas híbridas com a memória de curto prazo sejam assumidas, o horizonte da memória de longo prazo, que é o horizonte da ancestralidade indígena, sempre permanece. É possível observar essa memória ancestral (memória de longo prazo) em quase qualquer material produzido e protagonizado por indígenas em Abya Yala: literatura, músicas, cinema, artes plásticas, culinária, ciência, filosofia, pensamento político-social e até revolução. É a ancestralidade encarnada. É resiliência cultural indígena.

Como bem alerta Ailton Krenak, "se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos" (2019, p.9). Ou seja, é essa característica resiliente da ancestralidade indígena o que permite a retomada descolonizadora de uma identidade indígena neste mundo de superficialidade (apesar do paradoxal profundo vazio existencial) da Modernidade/Colonialidade. A emergência contemporânea de uma reexistência indígena em Abya Yala tem a ver com esse processo de resiliência descrito por Sálmon (2000;2012;2017), isto porque remonta a memória de longo-prazo (a ancestralidade), em um projeto cosmopolítico de reexistência coetâneo para esse

período tenebroso de crises permanentes no Antropoceno (memória de curto-prazo). A ancestralidade indígena se projeta, de forma resiliente, para o futuro e para a sobrevivência nesse período de crise da vida. Para os indígenas o futuro é realmente ancestral!

#### 4.1.2 Comunalidade, Relacionalidade e Identidade Indígena: ser-sendo-terra

Es pertinente señalar, contra todo ese trasfondo histórico y actual, que la cuestión de identidad en América Latina es, más que nunca antes, un proyecto histórico, abierto y heterogéneo, no sólo, y quizá no tanto, una lealtad con la memoria y con el pasado. Porque esa historia ha permitido ver que en verdad son muchas memorias y muchos pasados, sin todavía un cauce común y compartido. En esa perspectiva y en ese sentido, la producción de la identidad latinoamericana implica, desde la partida, una trayectoria de inevitable destrucción de la colonialidad del poder, una manera muy específica de descolonización y de liberación: la des/colonialidad del poder. (QUIJANO, 2008, p. 170).

El retornar a la Identidad no implica un retroceso, significa recuperar la memoria y la historia en el tiempo presente para proyectarnos hacia el futuro; pues seguir caminos ajenos o ser repetidores de lo que otros siguen lleva a una constante frustración, como ha sido hasta ahora para las comunidades ancestrales. (MAMANI, 2010, p. 25)

Como observamos até aqui nesta tese, o processo de retomada de identidades subalternizadas pela Colonialidade não é um processo de retrocesso, mas sim um processo que caminha naturalmente para a descolonização do poder. Dado que a matriz do poder é intrinsecamente racista no projeto civilizatório da Modernidade (QUIJANO, 2008), retomar uma identidade significa um ato de insistência política decolonizadora. Porém, vale elucidar neste momento uma comparação entre as falas do intelectual Aníbal Quijano (2008) e do líder e político indígena Fernando Huanacuni Mamani (2010) que abrem esta seção: enquanto o primeiro, o intelectual acadêmico, alerta para o fato de que o passado e as memórias do passado são múltiplas, e, portanto, talvez não tão seguras para serem um alicerce político-ontológico, o outro, o líder indígena, foca na extrema importância da retomada da memória e da história ancestral no tempo presente para a reexistência indígena.

Esta diferença que observamos na comparação entre os dois autores é também a diferença entre uma descolonização que emergiu especificamente nos espaços acadêmicos e uma descolonização que emerge com profundas raízes nos movimentos populares, no caso, uma descolonização que emerge dos movimentos indígenas e de suas sabedorias ancestrais: retomar a ancestralidade, para o indígena,

garante a certeza de caminhar para um futuro ancestral (o horizonte de seu projeto político de descolonialidade). E, talvez, o que não estava claro para Quijano (2008) no momento da fala que abre esta seção é que identidades reexistentes como as identidades indígenas (e até outras identidades latino-americanas) não se (re)constroem e resistem simplesmente com projetos intelectuais-políticos abstratos, mas emergem de uma ancestralidade latente que vive no cotidiano e nas nuances das práticas e cosmoexistências dos diversos povos – são vivenciais, comunais e principalmente ancestrais.

Devido a isso, as identidades indígenas que emergem na cena cosmopolítica de Abya Yala extrapolam naturalmente certas noções limitadas da política Moderna, como a noção de indivíduo das lutas identitárias contemporâneas. Para autores como os pós estruturalistas, por exemplo, a questão da identidade é uma questão pessoalizada e individual, descolada de contexto interrelacionado, por isso trata-se de uma política de libertação individualista da subjetividade. Trata-se de uma identidade construída no “eu”. Já no caso dos povos indígenas, esta construção individualista da identidade não existe, afinal, tais identidades não são frutos da simples abstração ou escolha individual, mas emergem como identidades comunitárias e com o pertencimento do sujeito para com seu entorno e da comunidade desse sujeito com a "natureza" que circunda-a e transpassa-a. São identidades que emergem na teia de interrelações com a vida e com a comunidade, e por isso são identidades que se referem à um “nós” (humano e não-humano) muito grande. Isto expande muito a noção do que é identidade. Por isto, não existe, de forma alguma, identidade indígena sem contexto (comunitário, natural e ancestral).

Existe una identidad cultural que emerge de una profunda relación con el entorno, con la Madre Tierra, con el lugar que habitamos. De ella nace una forma de vida, un idioma, las danzas, la música, la vestimenta, etc. También existe una identidad natural, que emerge de la complementación con la comunidad de la vida. (MAMANI, 2010, p. 24)

Por tanto, além da questão da ancestralidade, podemos entender que as identidades indígenas estão perpassadas por duas questões centrais em suas construções, resistências e retomadas políticas: a *comunidade* e a relação com o que chamamos de "natureza" (princípio de *relacionalidade*). Ambos os conceitos não são separados, pelo contrário, estão profundamente interrelacionados na emergência dessas identidades indígenas na cena cosmopolítica contemporânea em Abya Yala.

A primeira questão central é a comunidade, que é, para o indígena, não apenas um amontoado de pessoas que convivem juntas em um lugar geográfico, mas uma identificação subjetiva que perpassa a própria construção do Ser no mundo (em seu Cosmos). Ela tem a ver com uma prática vivencial, que chamamos de *comunalidade*, que imbuí o ser em uma identidade comunitária. "La comunalidad es el predicado verbal del Nosotros. Nombra su acción y no su ontología. Verbos encarnados: comer, hablar, aprender... realizados colectivamente sobre un suelo. Solo existe en su ejercicio (GUERRERO OSORIO, 2019, p.193)".

Dessa forma, podemos entender que a comunalidade está presente na ação engajada do sujeito com a sua comunidade, e não simplesmente em uma identificação simbólica ou externa que apenas faz alusão a comunidade. O indígena não tece sua fala em referência à comunidade, como algo externo a si mesmo, mas sim tem sua fala, visão e sentidos profundamente atravessados pela vivência comunitária. A comunalidade está na base do que movimenta o sujeito ameríndio em sua reexistência ancestral e na sua afirmação enquanto uma identidade indígena, o corpo é de fato atravessado pelo pertencimento, pelo fazer e pelo pensar em comunalidade. Como no caso dos movimentos sociais organizados indígenas K'iche e Ixil descritos por Gladys Tzul Tzul (2018) na América Central, onde "el trabajo comunal es la columna vertebral de la organización de la resistencia, pues es la energía social que dinamiza la vida en las comunidades".

Los procesos de resistencia indígena están protagonizados por hombres, mujeres, niños, niñas, ancianas y ancianos que comparten una tierra; que trabajan juntos en la construcción de sus caminos; que reforestan y cudan fuentes de agua; que gestionan las fiestas comunales. Es decir, la resistencia tiene como piso político fundamental la capacidad política para deliberar las formas de compartir, organizar jornadas de trabajo comunal, y regular el uso y el abuso de los bienes comunes. (TZUL TZUL, 2018, p. 106)

A comunalidade é, como podemos observar no descrito pela ativista indígena Gladys Tzul Tzul (2018), uma característica das organizações sociais indígenas que agrega em força e potência de resistência e reexistência às identidades indígenas e suas lutas políticas pela vida, por dignidade e por território em Abya Yala. E, não como uma força política verticalizada do intelectual para o popular, a comunalidade é um sentir-pensar-agir que se cultiva no cotidiano da comunidade, nos trabalhos comunais e no que entendemos como "simples da vida". Como nos agrega a professora e líder indígena kichwa otavalo Blanco Chancoso (2010, p. 224): "vivir en comunidad no es

solo por el hecho de estar compartiendo el mismo lugar geográfico ni por la relación sanguínea que tengamos, es la vida colectiva de sentirse identificado y familiarizado en un conjunto".

El ejercicio y entendimiento del Nosotros no son actividades epistemológicas, sino vivenciales. Implican reconocimiento del suelo que se pisa. Se reconoce uno con la gente en ese suelo. Reconocemos lo que hacemos y lo que logramos. Esto es, reconocemos nuestra posibilidad y límite. (GUERRERO OSORIO, 2019, p.193)

Como a comunalidade é vivencial (GUERRERO OSORIO, 2019) e o indígena reexiste desde uma ancestralidade contextual (SÁLMON, 2000;2017), há de se entender que ela ocorre em relação à um território e uma teia de relações ecológicas específica: a comunalidade não se resume à um atravessamento limitado ao conceito moderno de comunidade, que é antropocêntrico, afinal, para os povos indígenas a comunidade é algo mais amplo do que apenas as pessoas e os parentes humanos que compartilhem uma terra - a comunidade indígena engloba o próprio território e toda teia de interrelações de seres vivos, orgânicos e não-orgânicos, visíveis e invisíveis, viventes e ancestrais, que, para retomar o pensamento Rarámuri de Iwígara (SÁLMON, 2000), compartilhem um mesmo respirar com a Vida:

Para occidente comunidad se entiende solo como "unidad y estructura social", es decir que los componentes son sólo humanos, pero desde la cosmovisión de los pueblos indígenas originarios, comunidad se comprende como "la unidad y estructura de vida". Es decir, el ser humano es sólo una parte de esta unidad; animales, insectos, plantas, montañas, el aire, el agua, el sol, incluso lo que no se ve, nuestros ancestros y otros seres, son parte de la comunidad. Todo vive y todo es importante para el equilibrio y la armonía de la vida; la desaparición o el deterioro de una especie es el deterioro de la vida. (MAMANI, 2010, p. 53)

Ao entender que o conceito de comunidade e comunalidade indígena é algo ampliado, não-antropocêntrico e não restritivo aos parentes sanguíneos, nos deparamos com a segunda questão central na emergência das identidades reexistentes indígenas: o princípio da relacionalidade. "Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo" (ESTERMANN, 2006, p. 126). A relacionalidade é o princípio ontológico que perpassa e fundamenta as cosmoexistências ameríndias, num sentido que configura a maneira não só como os povos indígenas e suas comunidades "veem" o mundo, mas de fato como se veem e, principalmente, vivenciam, atuam e constroem suas relações nesses

mundos. Para estes povos tudo está materialmente e espiritualmente interrelacionado e os sujeitos emergem e apenas podem existir num emaranhado de relações sociais, ecológicas e cósmicas.

Como nos agrega Carlos Alberto Acosta (2019), "desde una ontología basada en la relacionalidad, los seres se definen menos por sus propiedades sustanciales que por las interrelaciones prácticas localizadas que mantienen entre sí" (2019, p.119). A relacionalidade diz respeito, portanto, a forma como os sujeitos indígenas concebem a materialidade ontológica do seu Ser, num sentido que só se percebem enquanto sujeitos vivos porque estão profundamente inspirados, transpassados e adentrados pelas relações comunitárias e ecológicas nas quais estão imersos. Não à toa Mamani (2010) nos afirma que a identidade indígena se constrói de duas formas interrelacionadas: uma cultural, que tem a ver com a forma com a qual as comunidades organizam a relação ancestral com o seu entorno ou com a "Madre Tierra", e uma natural, que tem a ver com a observação da própria complementação e interdependência do ser e da comunidade na teia emaranhada de relações que compõem a vida – é a associação da comunalidade e da relacionalidade imbricadas na emergência das identidades indígenas.

Por tanto, podemos entender que a relacionalidade é o princípio ontológico indígena que fundamenta e formata organicamente a própria ideia da comunidade ampliada e da comunalidade. Ambos conceitos, comunalidade e relacionalidade, devem ser entendidos de forma interrelacionada na emergência das identidades indígenas reexistentes de Abya Yala. Como na relacionalidade "siempre deberán entenderse los seres en interrelación" (ACOSTA, 2019, p.115), a comunalidade se torna então, conceitualmente, o atravessamento vivencial do sujeito indígena para com a comunidade e com a vida - a identidade indígena emerge embainhada de cotidiano comunal, de vivência ancestral e pertencimento para com a teia de relações socioecológicas interdependentes que fundamenta a vida num cosmos não-antrópocêntrico. Nas palavras do doutor indígena kichwa saraguro Luis Alberto Macas:

Desde nuestra comprensión, la vida es posible, en tanto existe la relación y la interacción de todos los elementos vitales. Esto es, visto de manera integral, la comunidad humana entre sí, y ésta con otros elementos de la comunidad natural. Sin embargo, todo está condicionado a la vida de la Madre Naturaleza (la Pachamama). Dentro de ella, se generan las condiciones de armonía y equilibrio para lograr la plenitud en toda la

comunidad ampliada. Son estas relaciones vitales de existencia las que determinan el sistema de vida comunitaria. Es decir, nos definimos como entidades sociales, colectivas y como comunidad. Pero, esta comunidad es posible desde la existencia de otros elementos de la Naturaleza. La vitalidad de todas las existencias constituye la vida y, en esta relación vital, se construye la concepción y la práctica del sistema comunitario (MACAS, 2010, p.182-183).

Os ayllus andinos são um bom exemplo para observamos a questão da comunalidade e da relacionalidade nas identidades indígenas: o ayllu é a estrutura social básica nas comunidades campesinas andinas, mas muito além disso, é também a estrutura que diz respeito a uma complexa comunidade ampliada, que engloba pessoas humanas com ou sem vínculo sanguíneo, pessoas não-humanas, seres ancestrais, a paisagem, os animais, os espíritos e o território compartilhado como um todo interrelacionado. O ayllu é um "sistema comunitario que articula el entorno, la comunidad, la familia y el individuo. El sistema del ayllu prioriza el entorno como responsabilidad colectiva para garantizar el bienestar comunitario y, por ende, la familia y el individuo" (KOWII, 2009, p.165).

A estrutura social dos ayllus esta perpassada por uma série de princípios, processos e práticas comunitárias que cultivam e reforçam a identidade indígena desde a comunalidade e o pertencimento com a "natureza" ou Pachamama (relacionalidade). Como exemplos desses princípios e práticas temos: o Ayni, que é o princípio comunitário de complementariedade ou ajuda mútua permanente dentro da própria comunidade (um princípio que demarca o cultivo da comunalidade no cotidiano), o Tampu, que são os espaços comunais onde produtos e alimentos são colocados para favorecer os membros da comunidade que estejam necessitando (para que não exista miséria no interior do ayllu), a Tumpa, que é um princípio comunitário que convida os indivíduos a assumir responsabilidades conjuntas e permanentes para a manutenção das instalações e localidades da comunidade, a Khuskha, que é o princípio comunitário de equilíbrio, de distribuição e redistribuição dos recursos segundo a necessidade de cada núcleo familiar específico, a Muyt'a, que é um processo cíclico de assumir responsabilidades por turnos para que não haja sobrecargas de trabalho (MAMANI, 2010), e, principalmente, as festividades e cerimônias que unificam o ayllu como um todo em torno da ancestralidade indígena, como os rituais de "pago a la tierra" em agradecimento e retribuição à Pachamama pela colheita ou os rituais aos Apus (espíritos da montanha) para solicitar sabedoria para os momentos de crise.



La comunidad, el ayllu, no es sólo un territorio donde vive un grupo de personas; es más que eso. Es un espacio dinámico donde vive toda la comunidad de seres que existen en el mundo; esto incluye humanos, plantas, animales, las montañas, los ríos, la lluvia, etc. Todos están relacionados como una familia. Es importante recordar que este lugar [la comunidad] no es de donde somos, *es lo que somos*. (DE LA CADENA, 2020, p. 297, grifo nosso)

*Ser a comunidade ampliada* e não simplesmente pertencer como indivíduo a comunidade é uma virada ontológica necessária para compreender não só o funcionamento dos ayllus andinos, mas os processos de reexistência das identidades indígenas de Abya Yala como um todo. Se trasladarmos os conceitos imbricados de comunalidade e relacionalidade para outras geografias indígenas, observaríamos falas como as dos seguintes exemplos: não sou do território Yanomami, sou Yanomami; não sou do território Rarámuri, sou Rarámuri; não sou do território Krenak, sou Krenak; não sou do tekoha M'byá Guarani, sou M'byá Guarani - afinal, as identidades indígenas emergem com a complementariedade ancestral do ser e da comunidade com a teia de interrelações socioecológicas (ou teia da vida).

É por isso que intelectuais indígenas como Casé Angatu (2020) afirmam que a questão central para resistência e reexistência dessas identidades originárias é sobre "ser essa terra". Há um atravessamento existencial pela vida e pela comunidade. Nas palavras do autor: "não éramos donos da terra antes dos invasores chegarem em 1500, mas sim a própria terra, porque somos parte da natureza" (ANGATU, 2020, p.127).

Esta é a energia vital que nos faz resistir e (re)existir há cinco séculos contínuos de genocídios e etnocídios. Carregamos em nossos corpos, vivências e angas (almas) um outro mundo possível de mútuo respeito entre os humanos e a natureza. Quando fazemos nossos rituais é para Íacy, Tupã, Encantadas e Ancestrais estarem conosco e ramearmos juntos porque nós somos eles. (ANGATU, 2020, p.127).

Este conceito de ser-essa-terra ou ser-sendo-terra é um conceito não-antropocêntrico que revela a impossibilidade de dissociar a identidade indígena do território onde se vive e pratica a comunalidade e a complementariedade ancestral-relacional com a vida. Identidades indígenas existem em conjunto com seus contextos (com seus mundos). É por isso que, nesta tese, frisamos a importância de se utilizar o conceito de *cosmoexistências indígenas* e de se explicitar que a violência

Moderno/Colonial atravessa muito mais do que uma questão identitária nos moldes liberais, afinal, estamos falando de fato de outros mundos e dos sujeitos que vivenciam e cultivam tais mundos não-antropocêntricos todos os dias.

Um exemplo para compreender melhor a questão de uma cosmoexistência indígena de ser-essa-terra e sua devida potencialidade cosmopolítica está na articulação feita pelas comunidades indígenas de Sarayaku no manifesto "El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro" de 2003.

Sarayaku é um povo originário kichwa equatoriano reconhecido internacionalmente como protagonistas na defesa dos direitos coletivos indígenas e de Pachamama frente ao extrativismo e a exploração das multinacionais. É um povo conformado por cinco comunidades originárias (Kalikali, Sarayakillu, Chontayaku, Shiwakucha y Sarayaku Centro) que foram rearticuladas politicamente dentro do território da floresta amazônica (Sacha) de Sarayaku por Ramón Simón Gualinga há aproximadamente 200 anos. É uma rearticulação, inclusive, que revela o embainhamento dos projetos políticos indígenas de Abya Yala por uma ancestralidade que é política e resiliente.

Trago Sarayaku como exemplo nesta discussão não só por serem vozes protagonistas no movimento indígena contemporâneo de Abya Yala, mas por que essas comunidades articuladas possuem falas que revelam a potencialidade de uma identidade de ser-sendo-terra, ou, no caso desse povo kichwa, de "ser-sendo-floresta": "la naturaleza y la selva son parte de nosotros mismos y, de alguna forma, son una prolongación de nuestros cuerpos y de nuestros espíritus. La naturaleza, en ese sentido, nos habla y en ese juego de relaciones hemos aprendido mutuamente a convivir con ella y entre nosotros" (SARAYAKU, 2003, p.89).

Sarayaku é uma articulação entre comunidades originárias que nos permite observar nitidamente a associação entre a ancestralidade, a comunalidade e a relacionalidade na reexistência das identidades biocêntricas indígenas. A própria articulação dessas comunidades enquanto povo kichwa de Sarayaku está perpassada pela complementariedade interrelacional com a teia ecológica em que estão imersas tais comunidades, neste caso, a selva amazônica equatoriana (Sacha na língua Kichwa). É como se a própria Sacha convocasse essas comunidades para protagonizar a defesa pela vida como um povo neste território indígena, afinal, como manifesta esse povo "nuestra vida depende en su totalidad de la selva. Sin ella no existimos" (SARAYAKU, 2003, p. 79).

Estar, crecer, hacer y ser en nuestro espacio de vida, implica vivir según las normas dadas por los espíritus en la voz de nuestros sabios. En lo fundamental, y pese a los intentos desde afuera por organizarnos de otras formas, nosotros hemos tenido que adaptarnos conforme al ordenamiento y a las normas de la propia Sacha. Esto nos ha permitido vivir una relación de complementariedad mutua, y con ella satisfacer nuestra salud, vivienda, alimentación y educación, es decir, la base material de nuestra vida, llena de cambios, movilidad y ciclos, que ha permitido que la naturaleza también descanse y se revitalice, y con ella nosotros. (SARAYAKU, 2003, p. 79).

A reexistência indígena frente à crise de vida no Antropoceno é uma reexistência que articula um outro mundo possível, com outras possibilidades de vivência, de construção de mundo e conhecimento, de relações políticas, econômicas, comunais e sociais e, de fato, de sentidos de vida outros que não-antropocêntricos e utilitaristas. Se "o território indígena é uma entidade que emerge por meio das práticas de vida de um povo, que podem, por exemplo, tornar pessoas parentes dos rios" (DE LA CADENA, 2018, p. 98), há de se entender então que essa luta político-social, essa reexistência descolonizadora, ocorre em conjunto com uma diversidade de seres vivos que compartilham um mesmo território ou um mesmo respirar com a vida.

Enquanto a Modernidade Globalizada “progride” de maneira exponencial para um mundo cada vez mais humano, no sentido antropocêntrico e individualista do termo, os povos indígenas resistem e reexistem através de suas práticas comunitárias, de suas relações com seus cosmos não-antropocêntricos e com a interpelação e complementação com a teia da Vida. É por isso que, no Antropoceno, as identidades indígenas, que são aquelas que se constroem com comunalidade e relacionalidade, são protagonistas para resistir à crise climática-ecológica-civilizatória.

#### 4.2 O PROTAGONISMO INDÍGENA NA DESCOLONIZAÇÃO E DEFESA DA VIDA NO ANTROPOCENO

Quando os índios falam: “A Terra é nossa mãe”, os outros dizem: “Eles são tão poéticos, que imagem mais bonita!”. Isso não é poesia, é a nossa vida. Estamos colados no corpo da Terra, quando alguém a fura, machuca ou arranha, desorganiza o nosso mundo. (KRENAK, 2020).

Para as diversas identidades indígenas de Abya Yala, defender a “natureza” não se trata apenas de uma legenda política ambientalista, mas trata-se de uma questão político-ontológica de reexistência frente à um projeto Moderno/Colonial que avança cruelmente sobre os corpos, territórios e cosmoexistências ameríndias. Povos

indígenas protagonizam a defesa do que chamamos de natureza por que o contexto socioecológico é fundamental na construção de suas identidades. A "natureza" é um sujeito fundamental para a própria existência desses sujeitos em seus cosmos não-antropocêntricos. É por isso que quando se fere a "natureza" se fere também a cosmoexistência desses povos indígenas (KRENAK, 2020).

Sem natureza não há a possibilidade de praticar uma cotidianidade que reconstrói a ancestralidade indígena e a cosmoexistência comunal e relacional. Se os rios estão contaminados por mercúrio, não há a possibilidade de praticar a pesca tradicional. Se os ventos estão carregados de veneno e agrotóxico, não há a possibilidade de praticar uma agricultura tradicional. Se a diversidade de espécies está colapsando globalmente em uma sexta extinção massiva de espécies, não há a possibilidade de praticar uma espiritualidade venatória e comungar com os entes não-humanos que complementam a teia da vida. É, sobretudo, uma questão existencial e uma luta política para se poder ao menos existir!

Mario Blaser (2019) nos exemplifica essa questão através de sua experiência com o povo Yshir do Paraguai na década de 90. Segundo os intelectuais da ecologia política do país daquela época, esse povo indígena estava organizado enquanto movimento social para lutar e acessar os "recursos naturais" de seu território, porém, desde uma perspectiva de análise da ontologia política, o autor entendeu que não se tratava de uma defesa utilitarista do contexto socioecológico no qual estava imerso esse povo, mas sim de uma defesa para que a rede de reciprocidade entre humanos e não-humanos (peixes e os donos espirituais dos peixes) não fosse rompida ou desestabilizada. Ao protestar e questionar as regulamentações governamentais que atrapalhavam as atividades de pesca tradicional o povo Yshir não estava simplesmente questionando as leis ambientais, como fazem os ambientalistas modernos, mas sim estava defendendo sua própria cosmoexistência. Sem a relação com o rio e a prática da pesca como tal eles não poderiam continuar sendo e existindo como povo Yshir.

A centralidade do protagonismo indígena na descolonização e defesa da vida reside justamente na ausência de uma "natureza" separada ontologicamente de uma humanidade nos mundos que compõem esses povos, afinal, para os povos originários é sobretudo uma questão existencial que atravessa e convoca os sujeitos e comunidades a protagonizar a defesa da vida e das condições de continuidade da vida. Defender o que chamamos de "natureza", para os povos indígenas, é defender

as suas próprias cosmoexistências (seus mundos) e saberes na coetaneidade do Antropoceno. Como afirma o povo de Sarayaku: "para nosotros [indígenas], los cerros, cascadas, lagunas, ríos y bosques se identifican con nuestra existencia, pues ahí tenemos nuestra farmacia, nuestra despensa, nuestras playas; en suma, nuestros medios de vida" (2003, p. 88).

Dadas as limitações antropocêntricas de uma cosmologia moderna e dualista que separa ontologicamente natureza e sociedade/humanidade, há de se entender que neste momento de crise de vida que atravessamos enquanto planeta ou Sistema Terra, faz-se de extrema urgência ter a decência humana e a sensibilidade de ouvir e aprender com essas cosmoexistências não-antropocêntricas. Afinal, deve haver algum motivo substancialmente válido para que 80% da biodiversidade de *todo o planeta* esteja em territórios de populações indígenas (que somadas representam apenas cerca de 5% de toda população mundial)<sup>20</sup>. Quando dialogamos com as cosmoexistências indígenas e construímos em conjunto de suas potencialidades políticas não nos referimos, de forma alguma, a questões meramente abstratas, mas sim a questões profundamente materiais que podem ser observadas através das nuances de como essas comunidades se relacionam consigo mesmas, com seus contextos e com suas ancestralidades.

En lugar de preguntarnos por cómo los sujetos (seres vivientes humanos, no-humanos y espíritus) ven la realidad, se trata ahora de comprender las distintas realidades que tales sujetos ven, en especial, por sus importantes consecuencias éticas y políticas, entre ellas la posibilidad de afrontar desde otros horizontes la crisis multidimensional asociada al antropoceno [...] (ACOSTA, 2019, p. 84)

Como sugerem Acosta (2019) e o autor desta tese de graduação, as cosmoexistências indígenas carregam em si, de forma intrínseca, um enorme potencial político, ético e ontológico para a reexistência frente a crise de vida no Antropoceno. Para compreender isto, é necessário que haja um esforço de romper com o antropocentrismo e com a colonialidade da vida que fundamentam a cosmologia da Modernidade/Colonialidade, afinal, nos mundos indígenas não há uma construção ontológica dicotômica entre natureza/humanidade, mas sim uma

---

<sup>20</sup> RAYGORODETSY, Gleb. Populações indígenas defendem a biodiversidade do planeta, mas estão em perigo. National Geographic, 28, nov, 2018. Seção animais. Disponível online em: <<https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2018/11/populacoes-indigenas-defesa-biodiversidade-planeta-conservacao-equador-amazonia-perigo-especies>>. Acesso em 10 jun 2023.

construção relacional, comunitária e ancestral com a vida. Dessa forma, podemos compreender melhor esse assentamento ético-ontológico-epistêmico, que chamamos de biocentrismo ancestral, observando-o desde a materialidade das vivências indígenas.

Retomo aqui uma questão fundamental para avançarmos neste debate, que é a compreensão de que esses mundos e essas relações biocêntricas não são simplesmente uma cosmovisão, não são apenas uma forma de “ver o mundo”, mas são de fato mundos que entranham e adentram os sujeitos - são cosmoexistências. Leslie Mormon Silko (1986), autora indígena do Pueblo Laguna, nos lembra esta questão ao dialogar a respeito das semânticas da palavra "paisagem": para nós, os modernos antropecegos, a paisagem é algo que vemos (é mediado pela visão), é algo em relação ao qual utilizamos nossa capacidade humana de interpretar e acessar a realidade (é uma emolduração de uma "natureza" que se apresenta aos olhos), enquanto que, para os povos indígenas, a paisagem não é simplesmente aquilo que se vê, que se vislumbra, pois isto não o inclui enquanto sujeito naquela relação. Para os povos indígenas de Abya Yala todos "os espectadores são tão parte da paisagem quanto os pedregulhos em que eles se apoiam" (SILKO, 1986, p. 2).

A paisagem (ou natureza) é, nas diversas cosmoexistências indígenas pautadas por um biocentrismo ancestral, algo vívido, entranhando e interrelacionado em uma teia cósmica de espíritos e formas animais, vegetais e minerais. A natureza não é algo dado, estático ou objetivo, pelo contrário, ela reside em um complexo dinâmico de interrelações entre seres conscientes que interatuam e formam um ciclo de vida que é transversal (atravessa a existência e inclui) ao sujeito (SILKO, 1986). É uma “natureza” que é tão exterior quanto interior ao sujeito que se relaciona com ela. E disto, dessa vivência que não separa e que transcende a dicotomia humanidade/natureza, emerge todo um complexo de relações éticas, ontológicas e princípios epistêmicos que fundamentam um viver relacional com a natureza (living with nature) (PIEROTTI, WILDCAT, 2000).

Una visión [e vivência] del mundo que ve a hombres y animales relacionados al mismo tiempo en espíritu y sustancia, y el cosmos entero como una gran comunidad ordenada por los mismos principios de la sociedad humana, necesariamente produce un sistema de utilización de recursos -un modo de interacción con la naturaleza- completamente diferente de aquel en que el hombre se define como una forma radicalmente distintas y superior a todos los otros seres vivientes... (ARHEM, 2007)

Viver com a natureza (living with nature) (PIEROTTI, WILDCAT, 2000), sendo-terra (ANGATU, 2020), ou, nos termos dessa tese, habitar e ser habitado por uma cosmoexistência pautada em um biocentrismo ancestral, pouco tem a ver com enunciados ocidentais do tipo: "amor à natureza", "comunhão com a natureza", "conservação da natureza", dentre outros. Afinal, "nas tradições nativas, não é romanticismo se referir as montanhas, plantas, animais, rios e assim por diante, como nossos professores ou anciãos - é realismo" (WILDCAT, 2005, p. 420, tradução nossa). Há, por tanto, uma diferença substancial entre o ambientalismo endógeno da Modernidade e o realismo da reexistência das cosmoexistências indígenas: apenas na segunda opção há de fato *reciprocidade*, pois somente nela todos os envolvidos na relação são considerados sujeitos.

Os sujeitos imersos na Modernidade Globalizada acreditam e sentem, no geral, que são capazes e que possuem o poder de conservar e controlar a natureza da melhor maneira (mesmo que possuam boas intenções) – eles são formatados por uma colonialidade do ser/saber, operam sob a regência de uma colonialidade da vida, essa separação dicotômica entre natureza/humanidade, e por isso estabelecem a relação com a paisagem de uma forma extremamente paternalista, hierarquizada e antropocêntrica (GUDYNAS, 2014), despindo os sentidos próprios da Vida e colocando as necessidades de conservação, regeneração e manejo apenas na medida em que seja benéfico ou que toque na existência dos seres humanos, seja economicamente ou emocionalmente.

Já os sujeitos indígenas, operando desde o conhecimento ecológico tradicional (Traditional Ecology Knowledge) (PIEROTTI, WILDCAT, 2000), partem do reconhecimento da Vida e dos elementos que participam do viver como também sujeitos de uma inter-relação: os humanos nessas cosmoexistências biocêntricas não defendem a natureza por sua utilidade, mas por que ela possui valores intrínsecos - todos são sujeitos e afetam uns aos outros em um mesmo respirar-*iwígara* (SÁLMON, 2000), e, talvez, não cuidar das relações recíprocas entre os seres que compartilham a mesma teia emaranhada de vida seja também não cuidar da própria comunidade, dos anciões, do cosmos e de si mesmos (HIDALGO-CAPITÁN, ARIAS, ÁVILA, 2014). O enunciado de “defender a natureza” possui, quando operado pelos povos indígenas, também as semânticas viscerais de defender uma existência específica, uma forma de existir no mundo e uma possibilidade de mundo em si.

A reciprocidade entre os seres que compõem essa interrelação chamada

"natureza" é o tema central para compreendermos o funcionamento dos cosmos indígenas biocentros e o seu devido protagonismo na descolonização da vida. Nós, os modernos, até temos exemplos endógenos que se aproximam disso, como as propostas de uma ética biocêntrica de Eduardo Gudynas (GUDYNAS, 2014) e Raúl Zaffaroni (ZAFFARONI, 2011), a ética da Terra de Aldo Leopold (LEOPOLD, 2007) e todo desenvolvimento da perspectiva da ecologia profunda (NAESS, 1989), a polêmica hipótese de gaia (LOVELOCK, 1985) e os estudos emergentes como a Teia da Vida de Fritjof Capra (CAPRA, 2000), porém, em nenhum dos casos citados anteriormente e alavancados pelos modernos, há a profundidade visceral tal qual os povos indígenas cultivam e possuem - afinal, para estes sujeitos, o biocentrismo não é algo escrito, mas sim algo vívido, entranhado, praticado e sentido comunalmente de forma ancestral e espiritual (FRIGGERI, 2022). Como afirma Wildcat (2005), ao retomar o pensamento do revolucionário indígena Vine Deloria Jr, "o significado de invocar os quatro ventos ou direções, o céu e a terra, difundido em muitas tradições tribais, é mais profundo do que qualquer guru da Nova Era pode imaginar" (p. 234, tradução nossa), pois trata-se da materialização simbólica-ritual desses cosmos relacionais nas práticas cotidianas e ritualísticas de quem é, de fato, atravessado visceralmente-existencialmente por um mundo interrelacionado de Vida.

Nos dias atuais, mediante a crise de vida e o inevitável colapso climático-ecológico-civilizatório do Antropoceno, os cidadãos das sociedades industrializadas até são capazes de concordar que a natureza seja "algo importante", porém compreendem-na sempre como esse "algo" separado ontologicamente dos humanos. Para os modernos, a natureza até deve ser preservada e regenerada, mas longe, lá nos espaços selváticos onde ela permanece natureza e nós permanecemos humanos. Já a reciprocidade entre humanos e não-humanos, humanos e paisagem, tal qual se cultiva nas cosmoexistências indígenas, é algo que atravessa a própria existência e a organização da vida como um todo. Ao encarar a reciprocidade com seriedade e visceralidade os sujeitos pautam suas vidas de uma forma holística em relação a totalidade das coisas vivas que coabitam e constroem o próprio viver com eles. Como exemplo temos a relação de alguns povos andinos com allpa mama, a mãe terra, descrita nos seguintes trechos:

En esa relación con la allpa-mama, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos (conocidos como el jahuai-jahuai), se preparan rituales de agradecimiento, se brinda con ella regando en la tierra



la chicha (bebida de maíz fermentado), que no es otra cosa que el compartir el compromiso de seguir generando vida. (PACARI, 2008, p.130).

[...]

Entonces, en la cosmovisión indígena, se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa; por eso, cuando nace un wawa (bebé), el cordón umbilical y la placenta se siembran bajo tierra junto a un árbol, que luego florecerá, dará frutos y nos brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra forma de vivir (cuya explicación no forma parte de este texto), nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra allpa-mama y volvemos a ser parte de ella. (PACARI, 2008, p.131).

Há de se perceber como este princípio de reciprocidade é algo que, de fato, estrutura a vida e as relações dos povos indígenas para com todos os elementos (sociais-biológicos-espirituais) que seus cosmos dispõem (PACARICONA, 2000). E isso não se resume apenas aos andinos, mas podemos observar também no perspectivismo ameríndio, nos diversos xamanismos amazônicos, nas espiritualidades venatórias e através da forma pela qual são operadas as trocas recíprocas da comunidade humana para com o meio e com os ancestrais. Existem fundamentos e compromissos éticos, ritualísticos, cotidianos e culturais em cada grupo étnico para a manutenção das interrelações em um estado homeostático, que não é de forma alguma um “estado de natureza” que supõe uma guerra de todos contra todos (num sentido cósmico) tal qual a natureza hobbesiana, mas sempre um estado recíproco de cuidado de todos para com todos na Teia da Vida.

A "natureza" nos Conhecimentos Tradicionais Ecológicos (PIEROTTI, WILDCAT, 2000) existe em seus próprios termos, tem valores intrínsecos como sugerem algumas tradições ocidentais, e por isso a ética humana das comunidades acaba por incluir os não-humanos na mesma, afinal, há um reconhecimento destes enquanto sujeitos equivalentes no sentido de pertencimento à totalidade na Teia da Vida. Uma maneira de pensar sobre isso é através da tradição de indígenas norte-americanos de dançar com os lobos: é necessário primeiro aprender a viver com os lobos como membros de sua comunidade ecológica e social, respeita-los enquanto sujeitos com valores intrínsecos e ter uma conexão recíproca com os mesmos, para enfim aprender os sentidos do que é "dançar com os lobos" (PIEROTTI, WILDCAT, 2000). “O animismo [que é a ontologia relacional que fundamenta as cosmoexistências indígenas] não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas uma equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.127)

Outro exemplo do quão visceral é a reciprocidade para com os não-humanos

nas cosmoexistências indígenas está na forma com a qual os povos andinos campesinos lidam com as ditas "pragas agrícolas" em suas lavouras. Ao contrário do que pensamos enquanto sociedade moderna, para os campesinos andinos a praga não é simplesmente um elemento para ser combatido a ferro fogo, através de uma guerra química de pesticidas, mas sim um elemento para ser compreendido dentro do próprio cosmos, e, portanto, um elemento para ser conversado e mediado. A própria praga é vista como um sujeito, lhe são reconhecidos valores intrínsecos. É como se o andino exercesse, de fato, uma espécie de alteridade para com a praga agrícola para compreender relacionalmente os motivos de sua existência, o que permite o desenvolvimento de técnicas próprias, firmadas desde suas ancestralidades indígenas, para lidar com tais "pragas" (PACARICONA, 1997).

As enfermidades provocadas por insetos, fungos, bactérias, ácaros, vírus e outros microrganismos também são consideradas como "pessoas" para os povos andinos, com qualidades iguais à de uma pessoa humana qualquer. As enfermidades também caminham, comem, conhecem, aprendem, se movimentam, enxergam, escutam, sentem, se emocionam e formam comunidades. Inclusive, para os andinos, a presença das enfermidades não é simplesmente mal vista, mas é entendida como uma presença necessária, que a pesar dos contratempos e dificuldades, permite que as famílias campesinas reorganizem seus cosmos e encontrem novamente a harmonia entre a família, a terra e os espíritos. Nos rituais xamânicos de cura as enfermidades são, inclusive, chamadas de "compadres" (PACARICONA, 1997). São parte da totalidade familiar que conforma a vida.

Neste sentido, podemos perceber que a reciprocidade envolve diálogo, observação, empatia e várias outras qualidades que só são possíveis através do reconhecimento do outro ser como também sujeito atuante e capaz de afetar e ser afetado pela Teia da Vida. E se a natureza externa é também interna a mim, se o observador é tão parte da paisagem quanto as pedras que ele pisa, então a construção do próprio ser subjetivo, a construção da identidade (de um Eu), também é afetada diariamente pelos outros seres que compõem o cosmos relacional. É por isso, inclusive, que autores indígenas afirmam que da reciprocidade emergem dois princípios fundamentais para compreender esses cosmos biocêntricos, que são o princípio de complementariedade e de correspondência: no meio da complexidade das interações sociais, ecológicas e espirituais, há complementariedade e correspondência entre a existência dos seres, o que pode ser sintetizado,

objetivamente, como um paradigma de cuidado, de saber ser afetado (cuidado) e de saber que também se afeta (se cuida) a vida e os seres que compõem o viver coletivo.

...el respeto y el cuidado son una parte fundamental de la vida en los Andes; no son un concepto o una explicación. Cuidar y ser respetuoso significa querer ser alimentado y nutrir a otros, y esto implica no sólo a los humanos sino a todos los seres del mundo... nutrir o uyway colorea toda la vida andina. Pachamama nos nutre, los apus nos nutren, nos cuidan. Nutrimos a nuestros hijos y ellos nos nutrirán cuando envejecamos. Nutrimos las semillas, los animales y las plantas, y ellos también nos nutren. (OXA, Justo, p. 239, apud DE LA CADENA, p. 297, 2020)

Por eso, cuando en el mundo andino, y en tantos otros pueblos indígenas originarios, se afirma que las suyas son culturas para la vida, no se refieren sólo a este hecho físico de vivir sino también a todo este conjunto de relaciones sociales con un ambiente de acogida. Por eso se habla además de "cuidar" y "criar" la vida, como algo que hacemos juntos, en familia. (ALBÓ, 2009, p.27)

A "natureza" que os povos indígenas protagonizam a defesa é, portanto, um complexo dinâmico e interrelacionado que é mediado, sobretudo, por um paradigma de cuidado e familiaridade. Dessa forma, não se trata de uma natureza intocada e selvática como aquela oriunda da cosmologia dualista da Modernidade/Colonialidade, mas sim uma natureza social, que é trabalhada e que constrói e é construída pelas relações que os humanos mantêm entre si, entre as comunidades humanas e não-humanas, e entre os seres e a totalidade holística dos seres num sentido cósmico-espiritual-biológico. É uma natureza que se refere a uma terra viva, uma Abya Yala de fato, não é inerte e nem estática, mas pulsa e se transforma junto com todos os seres que compartilham um mesmo respirar.

Isto se confirma com uma série de etnografias e estudos etnobotânicos que nos garantem, enquanto sujeitos duvidosos e antropocenos da Modernidade, que a natureza física habitada pelos povos nativos é uma natureza domesticada e fruto de milenares (ancestrais) relações de troca e manejo dos humanos para com o meio. O que julgávamos, desde uma posição epistêmica-política colonial, como uma natureza física selvagem e virginal é, na verdade, fruto de uma série de tecnologias ecológicas e sociais que garantiram e garantem o cuidado e regeneração permanente dos ecossistemas nativos. Não é à toa que os territórios indígenas são, hoje, museus de biodiversidade em meio ao colapso do Antropoceno.

As pessoas vêem nos ecossistemas naturais uma janela para o passado, para os remotos inícios da humanidade, muito antes dos confortos da vida moderna. Desejam separá-los e preservar tanto o que nos recorda nosso lugar na evolução, quanto o que contrasta com as nossas crenças sobre a natureza humana. Contudo, pesquisas recentes indicam que muitas áreas nativas foram influenciadas por longo tempo pelas atividades humanas (GOMÉZ-POMPA, KAUS, 2000, p. 128)

O conceito de ecossistemas naturais como terrenos intocados ou indomados é principalmente fruto de uma percepção urbana, da visão de pessoas muito afastadas do meio ambiente natural, do qual dependem para obter recursos não industrializados. Os habitantes das regiões rurais têm visões diferentes sobre as regiões designadas como ecossistemas virgens pelos cidadãos, e é nessas concepções que baseiam o uso de suas terras e as práticas de manejo dos seus recursos. Grupos indígenas nos trópicos, por exemplo, não consideram o ambiente das florestas tropicais como selvagem; é sua morada. Para eles, talvez as áreas urbanas é que sejam as selvagens. (GOMÉZ-POMPA, KAUS, 2000, p. 129)

Essa biodiversidade só foi e é possível pois os povos indígenas operam suas relações socioecológicas desde uma perspectiva de reciprocidade. Num paradigma de cuidado para com a vida, todos os seres que compõem, se afetam e compartilham relações são entendidos, no geral, como parentes, e por isto a totalidade cósmica-biológica-espiritual é manejada como uma grande família. A relação interconectada e recíproca entre humanos e natureza pode ser observada tanto culturalmente, através da linguagem, dos mitos, das cerimônias e até nos mínimos detalhes do cotidiano, como também pode ser constatada nas práticas ecológicas, na biodiversidade catalogada e nos seres não-humanos em si.

Além disso, essa biodiversidade não se resume ao que nós, desde uma perspectiva dicotômica entre humanidade/natureza, entendemos como biodiversidade natural. Afinal, existem diversos povos indígenas que não habitam áreas megabiodiversas, mas que são detentores de uma enorme agrobiodiversidade e de diversos conhecimentos agroecológicos específicos. É o caso dos indígenas andinos, que mesmo habitando regiões de altitudes desfavoráveis (supostamente) à agricultura biodiversa, foram capazes de cultivar um amontoado que chega a somar quase cinco mil espécies de batatas nativas<sup>21</sup>, além de uma diversidade de outros grãos e alimentos. Tudo isto é também uma questão de reciprocidade para com a Vida. No caso especificamente dos andinos, isto é o que eles chamam de Pachamama, uma

---

<sup>21</sup> ARAÚJO, Néson. Cordilheira dos Andes cultiva mais de 4,2 mil tipos de batatas. Globo Rural, 08, fev, 2015. Disponível online em <<https://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2015/02/cordilheira-dos-andes-cultiva-mais-de-42-mil-tipos-de-batatas.html>>. Acesso em 10 jun 2023.

natureza imbricada que se constrói na interrelação com todos os seres, inclusive os humanos.

los ambientes de la Pachamama no son aquellos que los ecólogos calificarían como silvestres o con bajos niveles de modificación, sino que incluyen tierras de labranza o pastoreo. Es más, en algunos sitios se valora específicamente a una Pachamama así construida, entendiéndola como el «mundo del maíz» (sara), mientras que hay un sentido de precaución con los espacios propios del «mundo de las malezas» (cora), ya que ellos no brindan alimentos y pueden generar hambre u otras penurias. Bajo esta distinción son los humanos en sus comunidades los que convierten aquel desorden en espacios del sara propios de la Pachamama. (GUDYNAS, 2014, p.106)

Enrique Sálmon (2000), através da sua experiência com o povo Rarámuri, conceitua isto como ecologia kincentrica (kin pode ser traduzido do inglês como parentes). Para o autor, a ecologia kincentrica ou ecologia de parentesco é o aspecto cultural dos povos indígenas em Abya Yala, pois é o princípio que permite com que estes sejam afetados por todos os elementos que compõem seu ecossistema e, em troca, também afetem cuidadosamente o ecossistema. É o que identificamos nesta tese como paradigma de cuidado para com a Vida.

No caso dos Rarámuri, como abordado anteriormente nesta tese, existe um fôlego de vida (iwígara) compartilhado por todos os seres que compõem a rede interconectada da vida, e esse fôlego, esse respirar, depende das relações mutualmente recíprocas entre todos os seres que compõem a teia da vida. Para os povos indígenas, é como se a própria vida, essa totalidade sociobiocósmica, convidasse-os para formar uma rede de parentesco recíproco, tornando-os parte de uma comunidade de vida. E dentro dessa comunidade, a convite da própria vida enquanto sujeito, os povos indígenas ocupam uma função de cuidadores ou cultivadores, num sentido de proporcionar que o suspiro da vida, que sozinho pode ser frágil e delicado, seja compartilhado e fortalecido na teia cósmica da vida. Trata-se de uma grande família ecológica extendida onde não se divide apenas o mesmo contexto geográfico, mas se compartilham histórias, espíritos e origens conectadas (SÁLMON, 2000).

O manejo da terra Rarámuri representa uma tradição de conservação que se baseia em uma relação recíproca com a natureza em que a ideia de iwígara se torna uma afirmação de responsabilidades de cuidado e garantia de subsistência e colheita sustentáveis. É uma constatação de que a Sierra Madres é um lugar de acolhimento, cheio de parentes com os quais todo o fôlego é compartilhado. (SÁLMON, p.1330, 2000, tradução nossa).

Não muito distante conceitualmente disto, apesar de se tratar de outro espaço geográfico da imensa Abya Yala, Descola (1997) nos descreve a relação do povo Achuar para com os não-humanos de seu contexto socioecológico: as mulheres Achuar tratam as plantas cultivadas nos jardins e roçados como crianças da comunidade, dedicando tempo, conversa e cuidado para que tais plantas atinjam a maturidade, enquanto que os homens Achuar, em contrapartida, tratam os animais de caça como cunhados, que apesar da relação difícil e instável, exigem respeito mútuo e muita circunspeção (DESCOLA, p.246, 1997).

Já o povo Asháninka da Amazônia peruana possui um paradigma de cuidado com nome próprio em sua língua, o Kametsa Asaïke, que significa "viver bem e juntos neste lugar". Este conceito foi impulsionado pelos próprios indígenas durante a guerra contra o extrativismo na Amazônia entre 1980 e 2000, e retrata o sentido de cuidado e ser cuidado em relação a Teia da Vida. Não é atoa que povos indígenas são os protagonistas da defesa da vida no Antropoceno.

Kametsa asaïke tiene dos características principales que cuestionan la interpretación generalizada del bienestar: (1) el bienestar subjetivo solo es posible a través del bienestar colectivo, y el colectivo incluye a los seres humanos, a los seres que no son humanos y a la tierra; y (2) es una práctica deliberada, ya que para vivir bien, todos tienen que esforzarse en ello. (CARUSO, BARLETTI, p.320, 2019)

Os diversos paradigmas de buen(os) vivir(es) indígenas, como Suma Qamaña dos povos Aymara, o Ñande Reko dos Guarani da Bolívia, o Sumak Kawsay dos Kishwa do Equador, o Allin Kawsay dos Quechuas do Peru, o Shüar Waras dos Achuar da floresta amazônica, o Küme Morgen dos Mapuche chilenos, o Minobimaatissiwinn dos povos Anishinaabe e Cree, todos partem de um mesmo princípio de cuidar e ser cuidado pela Vida. São paradigmas que convidam as comunidades a serem coparticipantes e cúmplices do próprio pulsar da Vida – as comunidades humanas se fazem sujeitos comunitários em um cosmos biocêntrico, ancestral, relacional e recíproco. A reciprocidade, como temos alertado até aqui nesta exposição, fundamenta as éticas sociais, ecológicas e o cotidiano dos povos indígenas de Abya Yala. E por isto, por esta noção de dinamismo e esta vivência de afetamento pela realidade socioecológica, é que podemos concretizar que a “natureza” defendida pelos povos indígenas é outra – é uma natureza que não pode

ser separada ontologicamente dos fundamentos de suas próprias cosmoexistências.

Neste sentido, quando retomamos a discussão de uma colonialidade da vida, não há como ignorar o necessário e impreterível protagonismo dos povos indígenas na descolonização da vida. As cosmoexistências e sabedorias indígenas reexistentes desafiam, inatamente, os paradigmas antropocêntricos que sustentam a separação Natureza/Humanidade na Modernidade. Essa vivência visceral para com uma natureza relacional, holística e interconectada escancara a possibilidade de habitar e existir no mundo de outras formas, para além daquelas engendradas pelo capitalismo-racista-patriarcal.

Dito isto, é importante demarcar que esse necessário processo de descolonização da vida na era da sobrevivência ocorra em conformidade com a autonomia e o reconhecimento dos direitos das comunidades indígenas em toda Abya Yala. Se são elas e suas cosmoexistências que protagonizam e acessam a possibilidade de um outro mundo que não o de crises permanentes no Antropoceno, são também elas as que precisam deter um poder político de autonomia sob seus territórios e seus modos de vida. Se a reciprocidade é um tema central para os povos indígenas, ela também é para nós, os modernos, afinal será apenas através de uma colaboração genuína e do respeito pela diversidade cultural e epistêmica, que poderemos trilhar um caminho de transformação que nos permita superar a crise ecológica e construir um futuro mais justo e sustentável para todas as formas de vida em nosso planeta.

La reciprocidad es un deber cósmico, no es un concepto económico, es una categoría que implica una ética cósmica, una ética del amor, implica una distinta construcción de la alteridad. La alteridad desde la racionalidad occidental, ha tenido un sentido antropocéntrico, por eso la naturaleza ha sido vista como un otro amenazante a la que hay que dominar, someter, explotar; esto explica la profunda crisis ambiental en todos los ámbitos de la existencia que caracteriza a este modelo civilizatorio occidental que prioriza el capital sobre la vida. Desde las sabidurías insurgentes, se plantea la necesidad de una alteridad cosmo-bio-céntrica, que ponga el cosmos y la vida como ejes, que empiece a mirar que también es la naturaleza, ese otro con el que tenemos que dialogar, que convivir con amor y con respeto; si miramos a los árboles, a los ríos, a los mares, como hermanos, no los depredaremos, no los contaminaremos, no los convertiremos en mercancía para acumular ganancias; de ahí la noción de Pacha Mama, de madre tierra, es un eje clave del sentido de la existencia de todas las sabidurías insurgentes. (GUERRERO ARIAS, p. 222, 2012)

## 5 CONSIDERAÇÃO FINAIS

Infelizmente, a discussão iniciada neste metatexto ensaístico precisa se encerrar por aqui. Dessa forma mesmo, abrupta e mergulhada em pessoalidade. Não por limitações teóricas ou de materiais de pesquisa, mas por limitações subjetivas do próprio pesquisador. Fez necessário ter a mesma postura ética-política de alteridade e respeito adotada em respeito à pluriversidade de vozes da pesquisa, só que neste caso, uma alteridade à voz do próprio pesquisador que compõe esse diálogo intercultural e que precisa ter sua saúde mental e estabilidade priorizadas.

Esta tese me atravessou demais. Visceralmente. Me atravessou por que sou permeado pela Modernidade. Me atravessou por me fazer autoreflexionar criticamente a respeito da práxis da ciência na qual estou me graduando com esta pesquisa. Me atravessou por que obriga meu espírito rebelde a se engajar em uma disputa por mundos e sonhos ainda possíveis no Antropoceno. Me atravessou e me atravessa, porque habito e habitarei no Antropoceno e serei permeado, gostando ou não da ideia, pelo colapso climático-ecológico-civilizatório da Modernidade/Colonialidade globalizada.

Nesse sentido, reconheço aqui meus limites enquanto mediador de uma pesquisa polifônica. Ainda haviam muitos materiais já selecionados e vozes para emergir no metatexto, com conceitos e vozes diversas que agregariam cada vez mais à emergência do conceito de Biocentrismo Ancestral, porém, a ansiedade generalizada e a depressão que emergem com a própria afirmação do colapso climático-ecológico me limitam. O discurso apocalíptico de que não há para onde correr, bem como as práxis ambientalistas e científicas que não rompem com o antropocentrismo/utilitarismo, me deixam profundamente denso. Os contextos que envolvem a polifonia de vozes da pesquisa acabam por me preencher com muito pesar.

A polifonia de vozes contra-hegemônicas é composta, no geral, por vozes densas que gritam para reexistir na Modernidade/Colonialidade. São vozes sofridas. E apesar do sonhar trazido pela própria emergência do conceito de Biocentrismo Ancestral, num sentido da potencialidade ontológica-política descolonizadora e transformadora para o Antropoceno, há uma questão paradoxal que se explicita com a densidade das vozes que dialogam nesta pesquisa. O horizonte da reexistência das cosmovivências indígenas contrasta com a própria violência, sofrimento e dor do



contexto que circunda a geo-política e corpo-política das vozes dissidentes.

Neste sentido, observa-se que emergiu na pesquisa um paradoxo de sensações dicotômicas - um paradoxo entre as dores e o sofrimento evocado para o diálogo intercultural e a possibilidade de sonhar e construir mundos desde outras perspectivas. E nisto consiste a própria relevância do conceito de biocentrismo ancestral, pois ele permite construir um caminho de libertação descolonizadora desde o sul global, ancorado nas vivências reais das populações subalternas (indígenas), permitindo com que as dores de se lutar com a própria vida contra o projeto de Modernidade/Colonialidade se transmutem em combustível para sonhar e pautar outras possibilidades de mundo no Antropoceno.

Se no Antropoceno o ser humano se tornou uma força geológica dominante, o fato disto ser uma afirmação ansiosa e depressiva reside apenas na manutenção do antropocentrismo dentro dessa época geológica. Habitar no Antropoceno desde perspectivas imbuídas pelo biocentrismo ancestral permite com que a dita força geológica dominante não seja vista apenas como uma força de destruição, mas também como uma força que, se mediada desde o assentamento ético-ontológico-epistêmico correto, permite emergir um paradigma civilizatório de cuidado e regeneração conjunto à totalidade da Vida. Permite a descolonização da Vida, a dissolução das barreiras que separam humanidade-natureza, permitindo uma renovação quase que espiritual do horizonte de lutas políticas desde o Sul Global. As lutas se unificam e convergem no enunciado de integração holística à Vida.

É preciso encontrar um caminho para construir academicamente o conceito de Biocentrismo Ancestral sem que este se sucumba sob a própria densidade que se apresenta as margens da discussão. Tal qual os xamãs ameríndios que sabem apaziguar os espíritos e fazem dialogar forças sobrenaturais diversas em suas comunidades, aqui, entendo que seja preciso encontrar uma forma de que a postura política-epistêmica-metodológica adotada não ataque a discussão em zonas de dor, mas sim que seja respeitada e dialogada, por ser parte constitutiva do próprio pensar do pesquisador, e emerja como impulso do conceito. O relato metatextual sobre o Biocentrismo Ancestral precisa ser trilhado desde a sensibilidade do mesmo, desde a sua capacidade de nutrição do sonhar, tendo em vista que este se refere aos campos do viver que entrelaçam todas as coisas vivas.

Deste modo, depois de uma longa exposição polifônica ensaística, que quase beirou uma cacofonia, respondo aqui a pergunta-problema de pesquisa da forma mais

breve e condensada possível: afinal, por que seria relevante construir academicamente o conceito de Biocentrismo Ancestral? Por que deste conceito emerge uma potencialidade política única, que permite colocar as cosmoexistências indígenas como protagonistas na descolonização da vida, além de permitir não só uma renovação teórica da academia contra-hegemônica para dialogar com um pluriverso de saberes, mas uma renovação subjetiva das diversas sensibilidades atravessadas pela Modernidade/Colonialidade.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Ricardo. CN | A Era do Antropoceno - Parte 1. [Entrevista concedida a] Marina Machado. Capital Natural, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=76gfeB1n-FI&t=1350s>>. Acesso em 21 mai 2022.
- ACOSTA, C. A. **La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, p.210, 2019.
- ALBÓ, Xavier. SUMA QAMAÑA = EL BUEN CONVIVIR. **Obets**, Alicante (Espanha), v.4, p.25-40, 2009.
- ANGATU, Casé. Ser essa terra: São Paulo cidade Indígena”: exposição no memorial da resistência trata da (re)existência dos povos originários na capital paulista. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 118-137, jan./jul. 2020.
- ARAÚJO, Nélon. **Cordilheira dos Andes cultiva mais de 4,2 mil tipos de batatas**. Globo Rural, 08, fev, 2015. Disponível online em <<https://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2015/02/cordilheira-dos-andes-cultiva-mais-de-42-mil-tipos-de-batatas.html>>. Acesso em 10 jun 2023.
- ARHEM, Kaj. **Ecosofia Makuna**. 2007. Disponível em: <<https://asc2.files.wordpress.com/2007/08/ecosofia-makuna-kaj-arhem.doc>>. Acesso em 10 nov 2021.
- BLASER, Mario. Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales. **América Crítica**, St. John's (Canadá), v.3, n.2, p. 63-79, 2019.
- BONNEUIL, Christophe. The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene. In: HAMILTON, C.; GEMENNE F.; BONNEUIL C. **The Anthropocene and the Global Environmental Crissis: Rethinking Modernity in a new Epoch**. Londres: Routledge, p.15-31, 2015.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: CULTRIX, 2000.
- CARUSO, Emily; BARLETTI, Juan Pablo S. Kametsa Asaike. In: KOTHARI, Ashish. et al. (coords.). **PLURIVERSO**. Un diccionario del posdesarrollo. Barcelona: Icaria editorial, p.320-323, 2019.

CHAMORRO, Graciela. **TERRA MADURA YVY ARAGUYJE**: Fundamento da Palavra Guarani. Dourados: Editora da UFGD, p. 368, 2008.

CHANCOSO, Blanca. El Sumak Kawsay desde la visión de mujer. 2010. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio L.; GARCÍA, Alejandro G.; GUAZHA, Nancy D. (Eds.). **Sumak Kawsay Yuyay**. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1. ed. Huelva e Cuencua: FIUCUHU, p. 223-228, 2014.

CHARBONNIER, Pierre. A Genealogy of the Anthropocene. The End of Risk and Limits. **Annales HSS**, Paris, v.72, n.2, p.199-224, 2017.

CHIPANA QUISPE, Sofia. El camino de las Espiritualidades vinculadas a la Gran Red de la Vida. **Vida y Pensamiento** - UBL, San José (Costa Rica), v. 37, n. 1-2, p. 99-116, 2017.

CHIPANA QUISPE, Sofia. Epistemologías interrelacionales. **Teología Práctica Latinoamericana**, v. 1, n. 2, p. 35-49, 2021.

CHOLANGO, Humberto. Sumak Kawsay y mundo indígena. 2010. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio L.; GARCÍA, Alejandro G.; GUAZHA, Nancy D. (Eds.). **Sumak Kawsay Yuyay**. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1. ed. Huelva e Cuencua: FIUCUHU, p. 237-244, 2014.

CHUJI, Mónica; GUDYNAS, Eduardo; RENGIFO, Grimaldo. Buen Vivir. In: KOTHARI, Ashish. et al. (coords.). **PLURIVERSO**. Un diccionario del posdesarrollo. Barcelona: Icaria editorial, p.188-192, 2019.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 33, p. 273-311. janeiro-março, 2020.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

DE LA CADENA, Marisol. Runa. Human but not only. Hau: **Journal of Ethnographic Theory**, Londres, v.4, n.2, p.253-254, 2014.

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

DESCOLA, Philippe. **Ecologia e Cosmologia**. In: CASTRO, Edna; PINTON, Florence. (Org). *Faces do Trópico Úmido. Conceitos e questões sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Cejup: Belém, p.243-263, 1997.

DULCI, Tereza M. Spyer. MALHEIROS, Mariana R. Apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para América Latina. VII Encuentro de Estudios Sociales desde América Latina y el Caribe. **Espirales**, Edição Especial, p.174-193, janeiro, 2021.

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. **Tabula Rasa**, Bogotá, no. 9, p. 153-197, julho-

dezembro, 2008.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p.51-73, Janeiro/Abril, 2016.

ESTERMANN, Josef. Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino. **Polis**, OpenEdition Journals, v. 33, p. 23, março, 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/polis/8476>>

ESTERMANN, Josef. **Filosofía Andina**. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. 2. ed. La Paz: ISEAT, 2006. ISBN: 978-99905-878-0-7

FRIGGERI, F. P. Biocentrismo ancestral: uma ecologia mais profunda. **Le Monde diplomatique Brasil**, v. 3 2022. Disponível em:

<<https://diplomatie.org.br/biocentrismo-ancestral/>>. Acesso em 02 jun 2023.

FRIGGERI, F. P. GUANAES, S. A. A universidade e o conhecimento latino-americanos: os saberes hegemônicos e os desafios da integração latino-americana. **Neiba**, v. 6, n. 1, 2017.

GIRALDO, Omar Felipe. **Utopías en la era de la supervivencia**: una interpretación del buen vivir. 1. Ed. México: Editorial Itaca; Chapingo, Estado de México: Universidad Autónoma Chapingo, Departamento de Sociología Rural, 2014.

GÓMEZ-POMPA, Arturo; KAUS, Andrea. **Domesticando o Mito da Natureza Selvagem**. In: DIEGUES, A. C. Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza. São Paulo: Hucitec/ Annablume/Nupaub/USP, 2000. p. 125-148.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n.1, Janeiro/Abril, 2016, p. 25-45.

GROSFOGUEL, Ramón. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, no. 9, p.199-215, julho-dezembro, 2008.

GROSFOGUEL, Ramón. MIGNOLO, Walter. Intervenciones Descoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**, Bogotá, no. 9, p.29-37, julho-dezembro, 2008.

GROSFOGUEL, Ramón. Del extractivismo económico al extractivismo epistêmico y ontológico. **Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo**, v. 4, p. 33-45, 2016.

GUALINGO, Paty. Selva viviente - Kawsak Sacha. In: KOTHARI, Ashish. et al. (coords.). **PLURIVERSO**. Un diccionario del posdesarrollo. Barcelona: Icaria editorial, p.428-431, 2019.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 14, página 12 - 19, 2020. Disponível online em: <<https://piseagrama.org/tornar-se-selvagem/>>. Acesso em 24 out 2022.

GUDYNAS, Eduardo. **Derechos de la Naturaleza**. Ética biocéntrica y políticas ambientales. 1. ed. Lima: PDTG, redGE, CooperAccion, CLAES, 2014. ISBN: 978-612-46530-3-2

GUDYNAS, Eduardo. La dimensión ecológica del Buen Vivir: Entre el fantasma de la Modernidad y el desafío biocéntrico. **Obets**, Alicante, n. 4, p. 49-53, 2009.

GUDYNAS, Eduardo. La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. **Revista de Estudios Sociales**, Bogotá, n. 32, p. 34-47, abril, 2009.

GUERRERO ARIAS, Patricio. Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología. **Sophia**, Cuenca (Ecuador), Colección de Filosofía de la Educación, n.13, p.199-228, 2012.

GUERRERO ARIAS, Patricio. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). **Calle4: revista de investigación en el campo del arte**; Bogotá (Colombia), Universidad Distrital Francisco José de Caldas, v.4, n.5, p.80-94, julio-diciembre, 2010.

GUERRERO OSORIO, Arturo. Comunalidad. In: KOTHARI, Ashish. et al. (coords.). **PLURIVERSO**. Un diccionario del posdesarrollo. Barcelona: Icaria editorial, 2019, p.193-196.

HIDALGO-CAPITÁN, Antonio I.; ARIAS, Alexander; ÁVILA, Javier. El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio L.; GARCÍA, Alejandro G.; GUAZHA, Nancy D. (Eds.). **Sumak Kawsay Yuyay**. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1. ed. Huelva e Cuenca: FIUCUHU, p. 29-73, 2014.

INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. Tradução: Vera Pereira. **Companion Encyclopedia of Anthropology**, Londres, Routledge, 1994.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos**. História indígena brasileira contada por um índio. São Paulo: Peirópolis, 1998, - (Série educação para a paz).

KOPENAWA, Davi; ALBERT; Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Schwarcz, 2015.

KOWII, Ariruma. El Sumak Kawsay. 2009. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio L.; GARCÍA, Alejandro G.; GUAZHA, Nancy D. (Eds.). **Sumak Kawsay Yuyay**. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1. ed. Huelva e Cuenca: FIUCUHU, p. 161-168, 2014.

KRENAK, Ailton. A vida é selvagem. **Cadernos Selvagem**, Biosfera, Dantes Editora, p. 15, 2020. Disponível online em: <<https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/12/CADERNO12-AILTON.pdf>>. Acesso em 18 out 2022.  
KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. SÃO PAULO: Editora Schwarcz, Companhia das

Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. SÃO PAULO: Editora Schwarcz, Companhia das Letras, 2019.

LANDER, E. Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia. In: BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (Comp.). **Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo**. Neuquén : EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 1.ed, p.79-122, 2014.

LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. IN: LANDER, Edgardo. (org). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. 1. Ed. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LEOPOLD, A. La ética de la tierra. **Revista Ambiente y Desarrollo**, Santiago de Chile, v.23, n.1, p.29-40, 2007.

LOVELOCK, J. E. **Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra**. Traducción por Alberto Jiménez Rioja. Barcelona: Orbis, 1985.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá (Colombia), n. 9, p.73-101, jul./dez., 2008

MACAS, Luis. El Sumak Kawsay. 2010. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio L.; GARCÍA, Alejandro G.; GUAZHA, Nancy D. (Eds.). **Sumak Kawsay Yuyay**. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1. ed. Huelva e Cuencua: FIUCUHU, p. 179-192, 2014.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Buen Vivir / Vivir Bien**. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. v. 3. Lima: Coodinadora Andina de Organizaciones Indígnas - CAOI, 2010.

MCGREGOR, Deborah. Minobimaatasiiwin. In: KOTHARI, Ashish. et al. (coords.). **PLURIVERSO**. Un diccionario del posdesarrollo. Barcelona: Icaria editorial, p.335-338, 2019.

MELIÀ, Bartolomeu. **El buen vivir Guaraní: Tekó Porã**. In: VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro (ed). Agenda Latino-Americana 2012. Bem Viver - Bem Conviver. Sumak Kawsay. Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, Goiânia, 2012.

MELKEN, Rolando Vásquez. Colonialidad y Relacionalidad. In: BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (Comp.). **Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo**. Neuquén : EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 1.ed, 2014, p.173-196.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la Colonialidad y gramática de la Descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

- MOGUEL, Patricia. El humanismo biocéntrico: hacia una filosofía de la vida. **Sustentabilidad(es)**, USACH, Santiago, n. 8, jul. 2013.
- MOORE, Jason W. The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. **The Journal of Peasant Studies**, 2017, disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036>>.
- MORAES, Roque; GALIAZZI, Maria do Carmo. **Análise Textual Discursiva**. Ijuí: Unijuí, 3. ed., p. 264, 2016.
- MORGENSEN, Scott Lauria. Destabilizing the Settler Academy: The Decolonial Effects of Indigenous Methodologies. **American Quarterly**, v. 64, n. 4, pp. 805-808, Dezembro, 2012.
- NAESS, Arne. **Ecology, community and lifestyle**. Outline of an ecosophy. Tradução de David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- NICOLESCU, Barasab. **La Transdisciplinariedad**. Manifiesto. México: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, 1996.
- PACARI, Nina. Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. 2008. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio L.; GARCÍA, Alejandro G.; GUAZHA, Nancy D. (Eds.). **Sumak Kawsay Yuyay**. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1. ed. Huelva e Cuenca: FIUCUHU, p. 129-132, 2014.
- PACORICONA, Nestor. C. **La conversación con los insectos "plagas" para recuperar la armonía en la crianza de la chacra en el mundo aymara**. In: KESSEL, J. van; BARROS, H. L. (ed). *Manos sabias para criar la vida. Tecnología andina. Aportes al Simposio: Tecnología Tradicional Andina Actual del 49º Congreso Internacional de Americanistas*. Hombre y Ambiente, Quito, p. 56-78, 1997.
- PAREDES, Julieta; GUZMÁN, Adriana. **El Tejido de la Rebeldía**. ¿Que es el feminismo comunitario?. La Paz, Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2014.
- PIEROTTI, Raymon.; WILDCAT, Daniel. Traditional Ecological Knowledge: The Third Alternative. *Ecological Applications*, Ecological Society of America, v. 10, n. 5, p. 1333–1340, 2000.
- QUIJANO, Aníbal. Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. **Ecuador Debate**, Quito, v.73, p.149-170, abr. 2008.
- RAYGORODESTSY, Gleb. **Populações indígenas defendem a biodiversidade do planeta, mas estão em perigo**. National Geographic, 28, nov, 2018. Seção animais. Disponível online em: <<https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2018/11/populacoes-indigenas-defesa-biodiversidade-planeta-conservacao-equador-amazonia-perigo-especies>>. Acesso em 10 jun 2023.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo ch'ici es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, p. 176, 2018.

SALMÓN, Enrique. Cooking Our Native Landscapes, Eating Our Indigenous Cultures. **Museus & Social Issues**, v. 7, n. 1, p. 29-39, 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1179/msi.2012.7.1.29>.

SALMÓN, Enrique. Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human-Nature Relationship. **Ecological Applications**, Washington, v. 10, n. 5, p.1327-1332, out., 2000.

SALMÓN, Enrique. Resilience and Rebellious Memory Loops: Further Musings of an American Indian Ethnoecologist. **American Indian Culture and Research Journal**, v. 41, n. 3, p.127-132, 2017.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, no.78, outubro, 2007, p. 3-46.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SARAYAKU. El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka. (Fragmento). 2003. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio L.; GARCÍA, Alejandro G.; GUAZHA, Nancy D. (Eds.). **Sumak Kawsay Yuyay**. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1. ed. Huelva e Cuenca: FIUCUHU, p. 79-102, 2014.

SCHAEFFER, Jean-Marie. **El fin de la excepción humana**. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 324, 2009.

SELVAGEM. A serpente e a canoa. Flecha 1. **Cadernos Selvagem**, Biosfera, Dantes Editora, p. 38, 2021. Disponível em: <[https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/05/CADERNO\\_23\\_SERPENTE\\_CANOA-2.pdf](https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/05/CADERNO_23_SERPENTE_CANOA-2.pdf)>. Disponível online em material audiovisual em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4&t=801s>>.

SEMENT DE FRUTOS, Juan Antonio. Antropocentrismo y modernidad. Una crítica post-ilustrada. **Revista de Fomento Social**, Sevilla, no. 71, p.99–233, 2016

SEMENT DE FRUTOS, Juan Antonio. La tierra y la naturaleza en el horizonte de la subjetividad moderna. **Revista de Fomento Social**, Sevilla, no. 65, p.33–56, 2010.

SHULCZ, Karsten. Decolonising the Anthropocene: The Mytho-Politics of Human Mastery. In: WOONS, Marc (Ed.); WEIER, Sebastian (Ed.). **Critical Epistemologies of Global Politics**. Bristol: E-International Relations Publishing, p.46-62, 2017.

SILKO, Leslie M. **Interior and Exterior Landscapes: The Pueblo Migration Stories**. In: SILKO, Leslie M. *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit: Essays on Native American Life Today*. 1986.

TYRTANIA, Leonardo. Metáforas de la naturaleza y naturaleza de las metáforas. In:



Congreso Nacional Naturaleza-Sociedade, 1., 2011, México. **Anais...** Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias Sobre Desarrollo Regional, p.3-27, 2011.

TZUL TZUL, Gladyz. Rebuilding Communal Life. Ixil women and the desire for life in Guatemala. **NACLA - Report on the Americas**, New York, v. 50, n. 4, p.404-407, 2018.

UNESCO. **Um glossário para o Antropoceno**. O Correio da UNESCO, 2018-2, disponível online em: <<https://pt.unesco.org/courier/2018-2/um-glossario-o-antropoceno>>. Acesso em 14 ago 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p.115-144, 1996.

WALSH, Catherine. **¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala**. Redivep, 2018. Disponível em: <<https://redivep.com/sitio/wp-content/uploads/2018/04/CATHERIN-WALSH.pdf>>. Acesso em 20 out 2021.

WALSH, Catherine. Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino: Notas pedagógicas y senti-pensantes. In: BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (Comp.). **Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo**. Neuquén : EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 1.ed, 2014, p.47-78

WILDCAT, Daniel R. Indigenizing the Future: Why We Must Think Spatially in the Twenty-first Century. **American Studies**, v. 46, n. 3, Indigeneity at the Crossroads of AmericanStudies, p.417-440, 2005.

WHITE JR, Lynn. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. **Science**, v.155, no.3767, p.1203-1207, março, 1967.

WILDCAT, D. R. Indigenizing the Future: Why We Must Think Spatially in the Twenty-first Century. **American Studies**, v. 46, n. 3, Indigeneity at the Crossroads of AmericanStudies, p.417-440, 2005.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. La naturaleza como persona: de la Pachamama a la Gaia. In: Bolivia: **Nueva Constitución Política del Estado**. Conceptos elementales para su desarrollo normativo, p. 09–132. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **La pachamama y el humano**. 1. ed. Buenos Aires: Colihue; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2011.