

## ONTOLOGIA E MEIO AMBIENTE: questões éticas e ecológicas sobre filosofia e colonialismo

*Ontology and environment: ethical and ecological issues about philosophy and colonialism*

CAMARGO, Gustavo Arantes<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo apresenta e problematiza diferentes ontologias e epistemologias construídas por povos e culturas diferentes, se propondo a uma comparação entre elas no tocante a questões éticas e ecológicas contemporâneas à luz da história do colonialismo. Iniciamos com a análise da ontologia cartesiana, apresentada no argumento do Cogito. A crítica ao pensamento da modernidade europeia será feita com o aporte dos filósofos Enrique Dussel e Ramón Grosfoguel, na linha de pensamento conhecida como decolonial. O ecólogo ocidental Odum também será mobilizado para pensar as bases ontológicas de uma ecologia contemporânea em oposição à modernidade. Por fim, trabalharemos pensamentos não ocidentais a partir de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, que trarão definições de vida, humanidade e natureza muito diferentes em relação às definições ocidentais, sejam essas filosóficas ou científicas.

**Palavras-chave:** filosofia moderna; colonialismo; natureza; humanidade; pensamento indígena brasileiro.

### ABSTRACT

This article presents and discusses different ontologies and epistemologies built by different peoples or cultures, proposing a comparison between them in the light of the history of colonialism and contemporary ethical and ecological questions. We begin with an analysis of Cartesian ontology, presented in the argument of Cogito. The critique of the thought of European modernity will be made from the philosophers Enrique Dussel and Ramón Grosfoguel, in the line of thought known as decolonial. Western ecologist Odum will also be mobilized to think the ontological bases of a contemporary ecology in opposition to modernity. Finally, we will work with non-Western thoughts from Ailton Krenak and Davi

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Instituto de Biodiversidade e sustentabilidade (NUPEM). <https://orcid.org/0000-0002-9066-2918>. Professor Associado. Membro do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais e Conservação (PPG-CiAC). Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. [gustavonhani@gmail.com](mailto:gustavonhani@gmail.com).

Kopenawa, which will bring definitions of life, humanity and nature very different in relation to Western definitions, whether philosophical or scientific.

**Keywords:** modern philosophy; colonialism; nature; human kind; brasilian indigenous thought.

### 1. Introdução

René Descartes é entendido por muitos como o principal filósofo da modernidade. Em que pese a dificuldade inerente a toda periodização histórica, cabendo a pergunta sobre qual marco se consideraria como início da modernidade, resvalando ainda em interpretações que apontam o insucesso, de fato, das ideias centrais da mesma (Latour, 1994), tomaremos esta afirmação como verdadeira e procuraremos entender em que medida o cânone da filosofia ocidental, caracterizado neste ensaio a partir da ontologia cartesiana, entendida como o argumento do Cogito, que será brevemente apresentada aqui, traz consigo um determinado tipo de relação entre humanidade e natureza que, ao separar uma da outra, funciona como fundamento filosófico da crise ambiental e ética que vive-se hoje. É fundamental destacar que Descartes não é o único filósofo da modernidade e que seu pensamento não é, portanto, a única forma como a filosofia europeia buscou compreender o mundo. Contudo, dado a força e o legado de sua argumentação para a história, a tomaremos aqui como a argumentação central em torno da qual será elaborada a crítica ao pensamento moderno.

A crítica a essa ontologia marcante da modernidade será feita a partir dos filósofos Enrique Dussel (2009) e Ramón Grosfoguel (2016), que trarão para o debate uma perspectiva política e crítica da filosofia moderna relacionando-a com o processo de colonização empreendido pela Europa a partir deste período. Por fim, como contraponto e alternativa, traremos também outras compreensões ontológicas, a saber, compreensões de etnias indígenas brasileiras que, ao não realizarem a dicotomia entre humanidade e natureza, produzem formas de vida mais ecológicas e éticas do que a calcada na filosofia ocidental e que, portanto, podem ser trabalhadas como uma forma de repensar os rumos de uma sociedade global.

### 2. Filosofia da modernidade e sua crítica

#### 2.1 A cisão ontológica

A data exata da origem da modernidade é controversa. Alguns entendem ser a revolução copernicana o marco decisivo, outros defendem que a viagem de Cristóvão Colombo deva ser o marco, para outros, a conquista de Constantinopla pelos Otomanos é o marco inicial. Efetivamente falando, isto pouco importa. É-nos mais importante captar os temas que fizeram com que esse período fosse considerado de amplas mudanças. Sabemos que René Descartes, filósofo francês do século XVII, é considerado por muitos como o filósofo símbolo da modernidade. A que se deve este status?

Descartes teria sido o filósofo a melhor teorizar algo que, de fato, estava revolucionando o ocidente naquele momento, a saber, o que hoje chamamos de conhecimento científico. Podemos tomar o exemplo da querela entre heliocentrismo e geocentrismo como emblemática para a caracterização da época. Até final do século XV, a Europa acreditava que a Terra estava imóvel no centro do universo. Contudo, Copérnico, a partir de uma nova hipótese, mostra com cálculos e observações, que a posição e o movimento dos astros celestes poderiam ser descritos e previstos com maior precisão caso se considere o Sol como estando no centro do sistema e não a Terra. A resolução desta querela alonga-se por cerca de duzentos anos e outro filósofo natural (o que posteriormente seria chamado de cientista), Galileu Galilei, é decisivo para provar que Copérnico estava certo (Châtelet, 1994, p. 58). A questão que se desenvolve no referido tempo e que marca a mudança de uma era é o surgimento de uma nova forma de se conhecer o mundo e a natureza.

Para Châtelet (1994, p. 63), um dos grandes méritos de Descartes foi escrever um discurso sobre a fundamentação dessa forma de conhecimento nascente. Descartes escreve sobre a necessidade do método para que se ateste a veracidade do conhecimento. Esta questão da veracidade, já se pode imaginar, torna-se central, pois em um momento de revolução nas formas do conhecer, não se sabe ao certo em que se acreditar. Imagine-se, no século XVI ou XVII, vendo com seus olhos o Sol se mover no céu e acreditando no que a Igreja diz, isto é, que a Terra está parada no centro do universo. Imagine, também, que você é um estudioso, pesquisador, e que novas pesquisas praticamente lhe provam que você está errado. A mudança na cosmovisão é geral. A dúvida sobre em que se deve acreditar se instala.

Este é o ponto de partida de Descartes, que decide, para iniciar sua filosofia, duvidar de tudo. Para o autor, os sentidos nos enganam, assim como nada nos prova que estejamos acordados e que, portanto, podemos estar dormindo, sendo que aquilo que julgamos

verdadeiro pode ser apenas um sonho. Ou então, se há um deus que tudo criou, por que o mundo não poderia ser a invenção de um gênio maligno que nos engana para seu bel prazer? O filósofo começa assim o livro *Meditações metafísicas*:

Há já algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências (Descartes, 2000, p. 29).

Descartes, então, duvida de tudo, nada para ele é verdadeiro ou até mesmo real. Contudo, se duvida de tudo, percebe que não pode duvidar de uma única coisa: não pode duvidar de que dúvida. Se ele duvida, é preciso que ele seja algo para que possa duvidar e a dúvida, na medida em que se constitui em uma forma de pensamento, aponta para o argumento do Cogito: penso, logo existo. (Em latim: *Cogito, ergo sum*). Esta é sua primeira certeza.

E, finalmente, considerando que todos os pensamentos que temos quando acordados também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – *penso, logo existo* – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava (Descartes, 1996, p. 38).

Certificando-se de sua existência a partir do pensamento, Descartes se pergunta sobre a natureza dessa existência: o que é isso que pensa? O filósofo entenderá que, para que pense, não é necessária sua corporeidade, de tal sorte que postula que isso que pensa é uma pura substância pensante. Isto é, a essência do ser humano, aquilo que o define como tal, é o puro pensamento racional e este se encontra separado da materialidade. É este puro pensamento racional que, quando guiado por um método, é capaz de nos revelar a verdade da natureza. Disto conclui que a revolução na forma de conhecimento que estava em curso era decorrente do uso correto do pensamento racional e que, portanto, o conhecimento científico decorre exclusivamente da razão e não dos sentidos, das emoções, sensações ou coisas do gênero.

Podemos ver que tal pensamento, ainda que inocente, pois é preciso que haja corpo para se pensar e a ciência necessita da experiência sensível para comprovar suas teorias, se mantém no senso comum até hoje, quando, por exemplo, acreditamos que o conhecimento científico é neutro ou universal.

Depois, examinando atentamente o que eu era e vendo que podia fingir que não tinha nenhum corpo e que não havia nenhum mundo, nem lugar algum onde eu existisse, mas que nem por isso poderia fingir que não existia; e que, pelo contrário, pelo próprio fato de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, decorria muito evidentemente e muito certamente que eu existia; ao passo que, se apenas eu parasse de pensar, ainda que tudo o mais que imaginara fosse verdadeiro, não teria razão alguma de acreditar que eu existisse; por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material. De sorte que este eu, isto é, a alma do corpo, é até mais fácil de conhecer que ele, e, mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é (Descartes, 1996, p. 38 - 39).

A filosofia dominante na Europa do século XVII, aqui emblematizada por Descartes, se constituirá, assim, em uma ontologia racionalista, qual seja, é considerado humano apenas aquele que pensa racionalmente; é o puro pensamento racional que prova a minha existência enquanto humano. Contudo, por racionalidade entende-se somente uma forma de pensamento que tem como modelo a estrutura lógico-matemática de organização das ideias. Seriam possíveis outras racionalidades?

Outra característica da ontologia cartesiana é a separação entre natureza e humanidade. A partir desta divisão, seu pensamento traz uma promessa de felicidade eterna ao homem europeu no mundo. Como aponta o próprio Descartes:

Pois elas [noções sobre Física] me mostram que é possível chegar a conhecimentos muito úteis à vida, e que, ao invés dessa filosofia especulativa ensinada nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática, mediante a qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos os diversos ofícios de nossos artesãos, poderíamos empregá-las do mesmo modo em todos os usos a que são adequadas e assim *nos tornarmos como que senhores e possesores da natureza* (Descartes, 1996, p. 69).

### 2.2 Críticas ao universalismo ontológico/epistemológico cartesiano

A história do pensamento filosófico e científico aponta um tempo, mas também um lugar, e, por isso, deve ser pensada geopoliticamente (Maldonado-Torres, 2009). Assim, será

preciso pensar por que a filosofia pôde considerar que tinha a legitimidade de definir o que é a humanidade e o que não é, ou quem é humano e quem não é, assim como precisaremos medir as consequências éticas e ecológicas das definições em questão.

É preciso advertir que não pretendemos, com isso, identificar a filosofia de Descartes com todo o pensamento europeu produzido a partir do século XVII, tampouco culpabilizá-lo pela colonização. Contudo, tentaremos mostrar neste artigo que a ontologia cartesiana funcionou e tem funcionado como base filosófica de uma determinada compreensão de humanidade que marca de forma indelével a história da relação entre humanidade e natureza, mediatizada pela ciência, e da relação entre diferentes culturas, mediatizadas pela violência, que perdura ainda em nosso tempo.

Vejamos como ontologia e epistemologia se unem no pensamento cartesiano. Segundo Grosfoguel (2016), o “Eu” cartesiano (Eu penso, logo existo) terá dois desdobramentos, um epistemológico e outro ontológico. “O primeiro argumento é o dualismo ontológico. Descartes afirma que a mente é uma substância diferente do corpo. Isso permite à mente estar indeterminada e incondicionada pelo corpo” (Grosfoguel, 2016, p. 29). Esse condicionamento faz com que o conhecimento, que para Descartes é produzido puramente pela razão, isto é, pela substância pensamento, não tenha lugar ou tempo. Quer dizer, não se trata de conhecimento europeu produzido no século XVII, mas conhecimento universal humano. A neutralidade e universalidade do conhecimento buscada por Descartes (e por muitos acreditada até hoje) se sustenta na indeterminação metafísica do pensamento. A substância pensante não tem corpo, não tem extensão, não tem lugar; não se trata de um homem europeu, branco, rico, católico, estudioso que está pensando o conhecimento a partir da Europa do século XVII, mas trata-se de uma pura racionalidade universalmente válida, que não precisa de corpo para existir, que não se situa em um lugar preciso e em um tempo histórico. A partir desta compreensão, define-se o que é humanidade e o que é natureza, assim como, dentro da “humanidade”, quem é e quem não é humano. Desta forma, a filosofia produziu uma ontologia que se pretende universal, mas que nada mais é do que um particular europeu universalizado.

Por sua vez, o argumento epistemológico afirmou que a verdade são as ideias claras e distintas às quais o puro pensamento é capaz de chegar.

Depois disso, considere de modo geral, o que uma proposição requer para ser verdadeira e certa; pois já que eu acabava de encontrar uma que sabia ser tal, pensei que também deveria saber em que consiste essa certeza. E tendo notado que em *penso, logo existo* nada há que me garanta que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que para pensar é preciso existir, julguei que podia tomar por regra geral que as coisas que concebemos clara e distintamente são todas verdadeiras, havendo, porém, somente alguma dificuldade em distinguir bem quais são as que concebemos distintamente (Descartes, 2001, p. 39).

Vemos que o “Eu” é a própria garantia da certeza. Para Grosfoguel (2016), trata-se de um solipsismo: o pensamento por si só legitima a veracidade do que é pensado. O conhecimento vem da pura razão metafísica, não depende de outras pessoas para prová-lo. O contrário disto seria a afirmação de que o conhecimento se produz a partir de relações sociais, mas afirmar isto diminuiria a validade universal da verdade em questão. Se o conhecimento fosse produzido por seres humanos de carne, osso e de diferentes culturas, ele seria social e, então, teríamos que pensar quais diferentes tipos de organização social produzem diferentes tipos de conhecimento. Um laboratório científico, por exemplo, é um conjunto de pessoas organizadas hierarquicamente, com funções definidas, dependentes de recursos financeiros, com objetivos vários, dentre eles o de publicação. Por fim, quem valida o conhecimento científico é a própria comunidade científica. É ela que diz se algo que foi produzido é ou não ciência e o grau de relevância daquela ciência. Além disso, a compreensão do conhecimento como produção social abriria a possibilidade para que povos não ocidentais dialogassem e, portanto, concordassem ou não com o conhecimento sobre eles produzido. “Sem o solipsismo epistêmico, o “Eu” estaria situado nas relações sociais particulares, em contextos históricos e sociais concretos e, então, não haveria uma produção de conhecimento monológica, deslocada de lugar e antissocial” (Grosfoguel, 2016, p. 29). Assim, a filosofia cartesiana produz um conhecimento a partir de lugar nenhum.

Essas são, segundo Grosfoguel (2016), as duas características que permitem ao pensamento cartesiano se considerar universal. Ontologicamente, sua compreensão de racionalidade é metafísica, imaterial, não se situa em nenhuma cultura nem se desenvolve a partir de nenhuma materialidade, vem, portanto, de deus. “Pois, primeiramente, aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, ou seja, que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, só é certo porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e tudo o que existe em nós vem dele” (Descartes, 2001, p. 44). Epistemologicamente, é este “Eu” neutro que será capaz, por si mesmo, de determinar o que é a verdade. “O que é relevante para

a ‘tradição do pensamento ocidental masculino’ inaugurada pela filosofia cartesiana é o que constitui um evento histórico e mundial. Antes de Descartes, nenhuma tradição do pensamento pretendia produzir um conhecimento não situado que fosse divino ou equivalente a Deus” (Grosfoguel, 2016, p. 30).

Assim, cabe a pergunta feita pelo autor: “Como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais”? (Grosfoguel, 2016, p. 27).

### 2.3 Modernidade e colonização

Enrique Dussel, filósofo argentino, também tecerá fortes críticas à pretensão da filosofia europeia à universalidade. Para Dussel (2009), a universalização da ontologia e epistemologia modernas esconde ou nega o estatuto de humanidade aos demais povos não europeus, terminando por legitimar sua colonização. Afinal, por que os indígenas ou os africanos podiam ser escravizados aos olhos dos cristãos europeus? - Porque não eram humanos.

Essa máquina pura não irá assinalar a cor da sua pele nem a sua raça (evidentemente, Descartes pensa somente a partir da raça branca) nem obviamente o seu sexo (também só pensa a partir do sexo masculino), que são de um europeu (não descreve nem se refere a um corpo colonial, de um índio, de um escravo africano ou de um asiático). A indeterminação quantitativa de toda a *qualidade* também será o início de todas as abstrações ilusórias do ‘ponto zero’ da subjetividade filosófica moderna e da constituição do corpo como mercadoria quantificável com um preço (como acontece no sistema da escravidão ou no do salário no capitalismo) (Dussel, 2009, p. 295). Contudo, se a epistemologia e a ontologia cartesiana são apenas uma forma particular de pensamento, com seus méritos e deméritos, mas que não se diferenciam em natureza de outras epistemologias e ontologias já existentes pelo mundo afora, de onde vem esta pretensão de definir a ideia de humanidade de maneira universal?

Segundo Dussel (2009) e Grosfoguel (2016), essa pretensão cartesiana só é possível pois o “penso, logo existo” é precedido por 150 anos de “conquisto, logo existo”. Se Descartes formula seu argumento do Cogito em meados do século XVII, a Europa já se via às voltas, desde as navegações, com a necessidade de uma formulação filosófica que legitimasse

sua superioridade. A subjetividade do “eu penso” é precedida historicamente pela materialidade do “eu conquisto”.

Mais do que isto, para os autores, o egocentrismo do “penso, logo existo” não decorre necessariamente do “conquisto, logo existo”. O que conecta as duas lógicas é o “exterminio, logo existo”. A lógica do extermínio liga a conquista com o autocentrismo universalista. Ao exterminar todos os outros povos e suas formas de conhecimento, o europeu se coloca no centro do mundo. Ele conquista, mas ao conquistar, extermina. Ao exterminar, entende-se como o único humano, toma sua racionalidade como critério de humanidade, negando esta mesma humanidade aos povos conquistados e, então, legitima seu extermínio. O privilégio epistêmico do ocidente foi construído sobre o extermínio. Aí reside qualquer aspiração à universalidade e neutralidade do conhecimento.

Quando, no século XVII, Descartes escreveu “penso, logo existo”, em Amsterdã, no “senso comum” de seu tempo, o “Eu” não poderia ser um africano, um indígena, um muçulmano, um judeu ou uma mulher (ocidental ou não ocidental). Todos esses sujeitos eram considerados “inferiores” ao longo da estrutura de poder global, racial e patriarcal e seu conhecimento considerado inferior, resultando nos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI. O único ser dotado de uma *episteme* superior era o homem ocidental (Grosfoguel, 2016, p. 42-43).

Um ponto emblemático desta arrogância histórico-filosófica é a Controvérsia de Valladolid. Nome pelo qual ficou conhecido o debate convocado pelo Imperador Carlos V para discutir as características da colonização que se iniciava. Diante do genocídio e escravidão impostos aos nativos, o Imperador perguntava sobre o estatuto ontológico dos mesmos, isto é, eram os indígenas humanos? “O grande debate, durante as primeiras cinco décadas do século XVI, foi sobre a existência ou não de uma alma “índia”” (Grosfoguel, 2016, p. 37).

Segundo Grosfoguel (2016), Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda apresentam argumentos contrários, o primeiro defendendo a humanidade e o direito à vida dos indígenas e o segundo negando-lhes as mesmas condições. Independentemente de importância dos argumentos de Las Casas, por muitos considerado um pioneiro na defesa dos direitos humanos, chamo atenção para o infame da situação, que pode até passar despercebido: Como podem intelectuais espanhóis debaterem, a partir da filosofia de Aristóteles, diante um Imperador, sobre a humanidade ou não de outros povos?

A existência dessa situação mostra que a colonização precisava de sustentação filosófica. Esta será forjada pela ontologia universalista moderna. A colonização não foi apenas física e saqueadora de bens materiais, também se apoiou em um forte domínio cultural da Europa sobre suas colônias.

Com efeito, a maneira mais direta de fundamentar a práxis de dominação colonial trans-oceânica – colonialidade que é simultânea à própria origem da modernidade e, por isso, novidade na história mundial – é mostrar que a cultura dominante outorga à mais atrasada (‘torpeza’ que Ginés chamará de *turditatem*, em latim, e Kant de *unmündigkeit*) os benefícios da civilização (Dussel, 2009, p. 296).

Nota-se como o projeto colonial depende de uma metafísica que lhe dê sustentação. Essa metafísica foi a ontologia e epistemologia da racionalidade. Entendendo Humanidade = Razão = Europa, os seres que não fossem homens, brancos, europeus e cristãos não eram considerados humanos, não tinham racionalidade, eram bárbaros, primitivos, selvagens ou não eram considerados tão inteligentes, como aconteceu às próprias mulheres europeias. Assim, a “incivilidade” indígena americana justificava a colonização, a “não humanidade” africana justificou sua escravização e a “inferioridade natural” da mulher justificou a caça às bruxas e sua queima na fogueira. Também, a separação entre humanidade e natureza permitia àquela destruir e se assenhorear desta.

### 3. Reaprendendo Filosofia

Uma das mudanças importantes nesta reorientação do pensamento aqui proposta é a própria relação da produção de conhecimento filosófico com as culturas não ocidentais. Essas sempre foram tratadas pela academia no máximo como objetos de estudo, no entanto, reconhecer a validade de seu pensamento implica em um movimento muito maior, qual seja, o de tê-los como nossas próprias referências intelectuais, filosóficas e, por que não, epistemológicas. É preciso que professores de filosofia como eu, que apenas estudaram autores ocidentais em sua formação, reaprendam filosofia e esse reaprendizado deverá ser feito com aqueles do outro lado da linha abissal, filosofias não ocidentais que nos apresentarão outras ontologias, outras epistemologias, outras éticas e outras ecologias. No presente texto, faremos este ensaio de aprendizagem a partir do pensamento de dois intelectuais indígenas de diferentes etnias do Brasil, são eles Ailton Krenak (1992, 2019) e Davi Kopenawa Yanomami (2016).

### 3.1 Humanidade e natureza

Ailton Krenak, vai ao cerne da questão quando começa seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo* problematizando a ideia de humanidade. “Como é que ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência”? (Krenak, 2019, p. 10 - 11).

Krenak reafirma que uma determinada definição de humanidade é uma das bases da dominação de um povo sobre os demais. A colonização foi sustentada na filosofia de que existia uma humanidade correta e iluminada pela razão e outra a ser esclarecida por essa primeira, compondo uma espécie de sub-humanidade. “Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito certo de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história” (Krenak, 2019, p. 11).

É preciso pôr esse conceito de humanidade em xeque, pois ele está na base das dominações epistemológicas, ecológicas e éticas das quais estamos falando. Krenak se pergunta: “Somos mesmo uma humanidade”? (Krenak, 2019, p. 12). Como vimos, a definição de humanidade é algo que possui enormes implicações éticas e políticas. Correlato ao conceito ocidental de humanidade, há a formação de uma sub-humanidade, quais sejam, os pobres, os indígenas, as mulheres, os africanos e seus descendentes diaspóricos que seguem sendo vítimas de racismo, sexismo e outras formas de violência física e simbólica. Esta definição também produz uma não-humanidade, dos animais, plantas, rios, montanhas... Ou seja, de um lado a humanidade e de outro a natureza. E dentro da humanidade, uma humanidade e uma sub-humanidade. “A civilização chamava aquela gente de bárbara e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade” (Krenak, 2019, p. 28).

Segundo Krenak, aceitamos essa situação, muitas vezes prejudicial, porque acreditamos ser a humanidade que as instituições defendem, acreditamos estar no “clube da humanidade” cada vez que consumimos mais um produto, por exemplo. Contudo, esse clube, na verdade, limita nossa potência de vida. Existem muito mais formas de vida do que a ontologia ocidental aceita como humanidade. Vemos que, ainda hoje, em nome da humanidade, se mata e persegue, se proíbe outras formas de vida humanas simplesmente de

ser. “Como justificar que somos *uma* humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser”? (Krenak, 2019, p. 14).

A definição moderna de humanidade não é a mesma que a de inúmeros outros povos não ocidentais. Pensemos a partir da cosmovisão Yanomami, apresentada por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) no livro *A queda do céu*. Aí podemos encontrar uma compreensão de natureza e humanidade bem distinta da ideia ocidental e muito mais ecológica e ética.

Kopenawa (2015) nos diz que no passado não havia diferença entre animais e humanos. Os animais que vemos hoje foram humanos no passado e se transformaram, mas sua imagem permanece e é um ancestral humano. Há uma duplicação ontológica onde há a pele de animal (o animal que vemos e caçamos) e sua imagem ancestral (como uma essência).

Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. (...) São elas [essas imagens] o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! (...) O guariba *iro* que flechamos nas árvores, por exemplo, é outro que sua imagem *Irori*, o espírito do guariba, que os xamãs podem chamar para si (Kopenawa e Albert, 2015, p. 116).

Assim, os animais são ancestrais humanos em essência, mas modificados em termos físicos, tendo se tornado os animais como os conhecemos. Os animais da floresta apenas imitam as imagens de seus espíritos, mas não são o espírito do animal caçado. A pele de animal que os humanos veem e caçam é apenas um “representante” (palavra usada por Kopenawa para traduzir em linguagem de brancos sua cosmologia) de sua imagem. Essas imagens são seu centro verdadeiro e não são caçados.

Há muito e muito tempo, quando a floresta inda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes de animais se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixada; humanos-veados viraram veados; humanos-cutia viraram cutia. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia (Kopenawa e Albert, 2015, p.117).

Assim, não faz sentido a separação ontológica entre humanos e animais. Tanto os animais são gente: “Os coatás, que chamamos *paxo*, são gente, como nós”, , assim como do ponto de vista dos animais, os humanos são iguais a eles, “aos olhos deles, continuamos sendo dos deles” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 473). A conclusão é precisa, ecológica e tem muito a ensinar aos brancos e sua economia: “É por isso que não matamos caça sem medida” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 475).

Existe, na verdade, uma triangulação ontológica, com a qual além da pele do animal e das imagens ancestrais, essas tornam-se *xapiri* e se comunicam com os Yanomami através dos rituais xamânicos. São essas imagens que, tornadas *xapiri*, os xamãs fazem descer em seus rituais. “As imagens de animais que os xamãs fazem dançar não são dos animais que caçamos. São de seus pais, que passaram a existir no primeiro tempo” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 117). Um animal é, portanto, uma pele de animal, que pode ser caçada, uma imagem espiritual ancestral que reúne todos os animais em uma essência e se tornaram *xapiri* e se comunicam com os Yanomami nos rituais xamânicos.

Os *xapiri* “são as imagens dos ancestrais animais *yaori* que se transformaram no primeiro tempo”. Eles não estão acessíveis a um primeiro momento e nem para todos, “só os xamãs conseguem vê-los” e, para tanto, “é preciso beber o pó de *yãkoana* durante muito tempo e que os nossos xamãs mais velhos abram os caminhos deles até nós” (Kopenawa e Albert, 2015, p.111).

Este processo é o equivalente ao estudo para os brancos. “Isso leva muito tempo. Tanto quanto os filhos de vocês levam para aprender os desenhos de suas palavras. É muito difícil. Contudo, quando faço dançar meus *xapiri*, às vezes os brancos me dizem: ‘Não se vê nada! Só se vê você cantando sozinho! Onde é que estão seus espíritos? São palavras de ignorantes’” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 112). Se, para os brancos, o estudo das ciências da natureza é uma forma de acessá-la, para os Yanomami, o caminho para se tornar xamã é o caminho para o acesso à essência da floresta.

O que eles chamam natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inúmeras imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*. A imagem do valor de fertilidade *ně roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos (Kopenawa e Albert, 2015, p. 475).

Enquanto a ontologia cartesiana propõe que o homem se apodere e domine a natureza, a ontologia Yanomami diz que os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da floresta. Kopenawa diz que os Yanomami sempre foram amigos da natureza, pois fazem parte dela. O

fato de que as principais ameaças à floresta decorram da ação do homem branco e de que os Yanomami lá habitam há muito e muito tempo sem devastá-la prova isso. Assim, Kopenawa pode dizer que “*Omama* tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 479).

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, agora estão começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente (Kopenawa e Albert, 2015, p.480).

Ao estudarmos o pensamento ontológico Yanomami, terminamos por nos encontrar com a ecologia. Somos apresentados a um pensamento que não separa humanidade e natureza, tampouco humanos de animais. Esta lógica termina por sustentar uma forma de vida muito mais ecológica do que a forma construída pelo ocidente. Entendemos que as bases ontológicas Yanomami nos servem como guia de reflexão sobre as emergências ecológicas de nosso tempo. Veremos a seguir, como o pensamento Yanomami é mais condizente com a própria ecologia científica do que o pensamento filosófico cartesiano.

### 3.2 Relacionando conhecimentos

É interessante ver como, em meio à enorme crise ecológica que o planeta vive, a própria ciência está problematizando a afirmação cartesiana de que “nos tornarmos como que senhores e possesores da natureza” (Descartes, 1996, p. 69). O cientista ecólogo Odum traz exatamente o questionamento da separação entre humanidade e natureza como um dos problemas centrais de sua ciência: “Hoje em dia a questão poderá ser colocada como se segue: Até que ponto a constante dificuldade sentida pelo homem com a deterioração dos ambientes não resulta do fato de sua cultura ter realmente tendido a ser independente do ambiente natural”? (Odum, 2010, p. 813). Podemos perceber que Odum incorre no erro de identificar a cultura ocidental com a cultura humana em sentido universal, além de usar a palavra “homem” no sentido de humanidade. Ora, não são todas as culturas que se consideram independentes do ambiente natural. Esta independência, vimos, está na base filosófica do

pensamento moderno que, por sua vez, sustenta nosso conceito de ciência. Entretanto, se a dicotomia humano/natureza está na base filosófica da ciência, a própria ciência da natureza hoje, aqui representada pela ecologia de Odum, luta para modificar essa compreensão, nos mostrando que Kopenawa está certo quando diz que os Yanomami e as palavras do deus *Omama* são a primeira palavra em ecologia.

A ideia do ecossistema e o entendimento de que a humanidade é uma parte de, e não está desligada de ciclos 'biogeoquímicos' complexos, com um poder crescente de modificar os ciclos, são conceitos básicos da ecologia moderna e também (sic) pontos de vista da maior importância para os assuntos humanos em geral (Odum, 2010, p. 54).

Não se trata, em nossa argumentação, de defender a superioridade de uma forma de conhecimento sobre outra, mas de apontar para a necessidade ética de que mais de uma forma de conhecimento seja aceita. Em diálogo com a ciência, Ailton Krenak (1992) chama a atenção para o conceito de habitat. Será que esse habitat é apenas um lugar geográfico ou traz consigo outras possibilidades de compreensão?

Nesse lugar, que hoje o cientista, talvez o ecologista, chama de habitat, não está um sítio, não está uma cidade nem um país. É um lugar onde a alma de cada povo, o espírito de um povo, encontra sua resposta, resposta verdadeira. De onde sai e volta, atualizando tudo, o sentido da tradição, o suporte da vida mesma. O sentido da vida corporal, da indumentária, da coreografia das danças dos cantos (Krenak, 1992, p. 201).

Ou seja, o que a ciência chama de habitat, é o sentido da vida mesma para muitos povos não ocidentais. Essas duas, ou inúmeras, formas de se relacionar com e mesmo definir o que seja a natureza, ou melhor, o que seja, em última instância, o real, é algo que precisa ser colocado em questão, senão pela ciência, ao menos pela filosofia da ciência. Uma ciência não pode mais, no século XXI, depois de todo o genocídio que já ocorreu, ainda se afirmar como a única chave de compreensão da natureza ou do real. Afirmar isso significa se reafirmar como sustentáculo filosófico da legitimação do genocídio iniciado na modernidade.

Tomara que a palavra habitat tenha esse sentido que estou pensando, que ela não seja só um sítio, uma cidade, ou lugar só na geografia, que ela tenha também espírito, porque, se ela tiver espírito, então eu consigo expressar a ideia que aproxima, para você, o lugar de onde estou tentando contar um pouco da memória que nós temos de criação do mundo, quando o tempo não existia (Krenak, 1992, p. 202).

Não é mais uma questão entre verdadeiro ou falso, mas o encontro entre ontologias, epistemologias, ecologias e éticas de onde deve emergir um novo paradigma para as relações dos povos entre si e com a natureza da qual fazemos parte. Será que a academia ocidental é capaz de aceitar que o “habitat” tenha espírito? E, em último caso, por que essa academia teria o poder de dizer que o “habitat” do qual fala Krenak não é real, pois um lugar não tem espírito? Para os Krenak, por exemplo, há uma serra perto de sua aldeia que tem nome o nome Takukrak e que também tem personalidade própria. É a personalidade desta serra que indica aos Krenak como vai ser o dia (Krenak, 2019, p. 18). Ou seja, há uma relação de comunicação entre os Krenak (“humanos”) e a montanha (“mineral”, “inanimado”). Existem muitas culturas onde as pessoas conversam com montanhas e rios, onde as montanhas e rios são pessoas, são parentes e ancestrais dos humanos. “Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente”? (Krenak, 2019, p. 19)

O ocidente construiu uma narrativa específica sobre o cosmos, uma cosmologia, que chamou de filosofia e ciência e essa forma de pensamento e entendimento, com a colonização, foi elevada à categoria de verdade universal. Somente a partir da perspectiva da filosofia ocidental e da ciência, entendidas como únicas verdades válidas, os demais pensamentos puderam ser julgados como falsos. Essa injustiça cognitiva, ou esse epistemicídio, nas palavras de Grosfoguel (2016), são parte essencial da dominação de um povo sobre outro, na medida em que enfraquecem a crença em si mesmo daqueles que são submetidos.

Alguns anos atrás, quando eu vi o quanto que a ciência dos brancos estava desenvolvida, com seus aviões, máquinas, computadores, mísseis, eu fiquei um pouco assustado. Eu comecei a duvidar que a tradição do meu povo, que a memória ancestral do meu povo, pudesse subsistir num mundo dominado pela tecnologia pesada, concreta. E que a nossa cultura, os nossos valores, fossem muito frágeis para subsistir num mundo preciso, prático: onde os homens organizam seu poder e submetem a natureza, derrubam montanhas. Onde um homem olha uma montanha e calcula quantos milhões de toneladas de cassiterita, bauxita, ouro ali pode ter. Enquanto meu pai, meu avô, meus primos, olham aquela montanha e veem o humor da montanha e veem se ela está triste, feliz ou ameaçadora, e fazem cerimônia para a montanha, cantam para ela, cantam para o rio... mas o cientista olha o rio e calcula quantos megawatts ele vai produzir construindo uma hidrelétrica, uma barragem (Krenak, 1992, p. 202-203).

O conhecimento científico também depende de uma ontologia que o direciona. Neste artigo, entendemos que a ontologia moderna que sustenta a epistemologia ocidental pode e

deve ser problematizada e cotejada com ontologias e epistemologias não ocidentais. Mais do que isso, a partir da própria ciência ecológica, podemos ver que não há separação entre natureza e humanidade e que essa separação é prejudicial para o equilíbrio ecológico do planeta terra. É preciso que a filosofia se constitua em um diálogo entre filosofias e cosmologias, ao invés de buscar encontrar uma única interpretação que se imponha às demais. Vimos que a universalização de uma filosofia só foi possível a partir da morte das demais filosofias, epistemicídio, e da morte de povos não ocidentais, genocídio.

#### 4. Considerações finais

O processo de deslegitimação do pensamento não ocidental fez parte da colonização empreitada pela Europa moderna. A universalização de sua perspectiva só foi possível através do extermínio e conquista de povos não ocidentais e legítima ainda hoje relações de violência. A superação do universalismo eurocêntrico, que ignora, apaga e extermina não apenas o conhecimento de outras culturas, mas as próprias pessoas de outras culturas, em um processo de genocídio e epistemicídio, se faz a partir do momento em que o ocidente, a ciência, a filosofia e a universidade, por exemplo, se abrem para outras cosmologias e não mais se consideram como as únicas detentoras do princípio de realidade. Esta também é uma forma de adiar o fim do mundo.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando (sic) o fim” (Krenak, 2019, p. 26 - 27).

Acreditamos que a filosofia tem um papel importante na luta histórica pela vida, pela diversidade de formas de existência, pela preservação da natureza, pela diversidade epistêmica e existencial. Não entendo a filosofia como uma atividade acadêmica, circunscrita a universidades e centros de ensino, por mais que esses sejam importantes. A filosofia pode ser entendida como o pensamento sobre a existência, sobre o mundo, sobre a natureza e aquilo que se é. Cada povo tem suas concepções sobre si, sobre os outros, sobre a existência e o

mundo em que se habita. A diversidade de filosofias corresponde à diversidade de formas de vida, de jeitos diferentes de ser e estar no planeta. A própria concepção de planeta como Pacha Mama, Gaia, Planeta Terra e outras, aponta para essa ampla criação de sentido que é uma das coisas que caracteriza o nosso ser. É neste sentido que se faz importante trazer ao centro do debate filosófico as concepções de povos não ocidentais, pois esses têm, com certeza, muito a ensinar à filosofia ocidental. Apenas levando-se em consideração a diversidade de cosmologias, filosofias, ontologias e epistemológicas é que seremos capazes de dar conta dos dilemas éticos e ecológicos que se colocam presentes ao nosso tempo. Acredito, com este artigo, contribuir para a construção desse caminho ético e ecológico através da filosofia.

### Referências

CHÂTELET, François. (1994). *Uma história da razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Tradução Lucy Magalhães. 1ª e.

DESCARTES, René. (1996). *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes. Tradução Maria Ermantina Galvão. 2ª ed.

DESCARTES, René. (2000). *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes. Tradução Maria Ermantina Galvão. 1ª ed.

DUSSEL, Enrique. (2009). *Meditações anti-cartesianas sobre o discurso anti-filosófico da modernidade*. In: Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula (orgs.) *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, págs. 283-336. 1ª ed.

FREDERICI, Silvia. (2017). *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Coletivo Sincorax. São Paulo.

GROSFOGUEL, Ramon.(2016). *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Revista Sociedade e Estado, 31(1), págs. 25-49. Consultado a 03.07.2020, em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100025](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025)

KRENAK, Ailton. (1992). *Antes, o mundo não existia* In: NOVAES, A. (ORG.) *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das letras, págs. 201-204. 1.<sup>a</sup> ed.

KRENAK, Ailton. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras. 1.<sup>a</sup> ed.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. (2016). *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 1.<sup>a</sup> ed.

LATOUR, Bruno. (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34. Tradução Carlos Irineu da Costa. 1.<sup>a</sup> ed.

MALDONADO-TORRES, Nelson. (2009). *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade*. In: SANTOSs, B. de S. e MENEZES, Maria Paula (orgs.) *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, págs. 337-383. 1.<sup>a</sup> ed.

ODUM, Eugene. (2001). *Fundamentos de ecologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Tradução António Manuel de Azevedo Gomes. 6.<sup>a</sup> ed.

REALI, Giovanni e ANTISERI, Dario. (2005). *História da filosofia: do humanismo a Descartes*, Vol. 3. São Paulo: Paulus. Tradução Ivo Storniolo. 2.<sup>a</sup> ed.