



Um fazer histórico xamânico: o potencial cosmo-histórico de reconectar territórios no Antropoceno

*Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack**

RESUMO

Para além dos aspectos climáticos e ambientais, o Antropoceno configura também uma época de esgotamento dos modelos clássicos de imaginação política do Ocidente. O objetivo do presente artigo é apresentar um panorama da produção intelectual contemporânea sobre o Antropoceno e as Ciências Humanas e, nessa perspectiva, analisar as potencialidades do regime de historicidade cosmo-histórico para a produção de uma história mais centrífuga, múltipla e atenta aos silenciamentos impostos pela modernidade ocidental. Nesse sentido, corroboramos o argumento de que a Cosmo-história é capaz não apenas de dar voz a outras subjetividades, mas de incorporar princípios epistemológicos não antropocêntricos à sua prática metodológica, configurando uma teoria simétrica da história, que reconhece uma pluralidade irreduzível de experiências de historicidade enquanto parte ativa da produção do conhecimento.

Palavras-chave: Antropoceno; Cosmo-história; cosmopolítica; epistemologias indígenas; conhecimento xamânico

A Shamanic Historical Construction: The Cosmohistorical Potential of Reconnecting Territories in the Anthropocene

ABSTRACT

In addition to its climatic and environmental features, the Anthropocene is also a time characterized by an exhaustion of classical models of Western political imagination. This article presents an overview of the contemporary scholarship on the Anthropocene and the

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X02405405>

Artigo recebido em 28 de fevereiro de 2023 e aceito para publicação em 24 de julho de 2023.

* Professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro / Centro de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, RJ – Brasil. E-mail: alegseixlack@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8120-9129>.

Agradeço aos discentes que cursaram a disciplina eletiva “Intelectuais indígenas e novas epistemologias: apontamentos para a descolonização do pensamento”, ministrada por mim em 2022.2 na Uerj. Os instigantes debates da disciplina deram origem a este pretensioso artigo.

Human Sciences, and analyzes the potentialities of a cosmohistorical regime of historicity for producing historical narratives that are more centrifugal, multiple, and attentive to the silences imposed by Western modernity. In this sense, this article supports the argument that Cosmo History is capable not only of giving voice to other subjectivities, but also of incorporating non-anthropocentric epistemological principles into its methodological practice, configuring a symmetrical theory of history that recognizes an irreducible plurality of experiences of historicity as an active part of the production of knowledge.

Keywords: Anthropocene; Cosmo History; Cosmo Politics; Indigenous Epistemologies; Shamanic Knowledge

Un hacer histórico chamánico: el potencial cosmo-histórico de reconectar territorios en el Antropoceno

RESUMEN

Más allá de los aspectos climáticos, el Antropoceno configura también una época de agotamiento de los modelos clásicos de imaginación política de Occidente. El objetivo del presente artículo es presentar un panorama de producción intelectual contemporánea sobre el Antropoceno y las Ciencias Humanas, y, en esa perspectiva analizar las potencialidades del régimen de historicidad cosmo-histórico para la producción de una historia más centrífuga, múltiple y atenta a los silencios impuestos por la modernidad occidental. En este sentido, corroboramos el argumento de que la cosmohistoria es capaz no sólo de dar voz a otras subjetividades, pero también de incorporar principios epistemológicos no antropocéntricos a su práctica metodológica, configurando una teoría simétrica de la historia, que reconoce una pluralidad irreductible de experiencias de historicidad como parte activa de la producción del conocimiento.

Palabras Clave: Antropoceno; Cosmohistoria; cosmopolítica; epistemologías indígenas; conocimiento chamánico

O Antropoceno e os silenciamentos da modernidade ocidental

Vivemos uma época de profundas crises e perturbações no sistema terrestre. Mesmo os negacionistas, adeptos obstinados da globalização, estão convencidos de que, diante da relevância do problema que enfrentamos, não haverá vida futura para todos: rejeitam a importância das mutações climáticas como forma de tentar escapar das suas consequências. Portanto, parece evidente para a maior parte de nós que, se persistirmos neste caminho de destruição, as fundações do cosmos ruirão e o céu desabarará sobre todos os viventes, confir-

mando assim as previsões do xamã Davi Kopenawa Yanomami. A narrativa apocalíptica de Kopenawa e de outras lideranças indígenas que anunciam a possibilidade da não existência de um mundo em devir, embora devastadora, revela a urgência de reescrevermos os termos do contrato com este planeta. Como nos orientar? Como encontrar um solo habitável? Como aterrar? Esses questionamentos, lançados pelo filósofo francês Bruno Latour (2020), fazem parte da pauta de reflexões daqueles que buscam pensar formas de sobrevivência no Antropoceno e maneiras de adiar o fim do mundo.

Muito se discute sobre a pertinência do conceito “Antropoceno”, termo que se difundiu a partir da publicação, no ano 2000, de um artigo na *newsletter* do Programa Internacional Geosfera-Biosfera (International Geosphere Biosphere Programme), assinado pelo químico Paul Crutzen e pelo limnologista Eugene Stoermer. A partir de então, o Antropoceno passaria a designar o período geológico mais recente do planeta, no qual os efeitos da atividade humana adquiriram a dimensão de uma força física dominante, impactando e deteriorando ecossistemas e o clima em uma magnitude comparável ao vulcanismo e aos movimentos tectônicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). O uso do termo é, contudo, palco de inflamadas contendas. Alguns críticos acusam-no de naturalizar a ação humana, acentuando as visões de mundo antropocêntricas em detrimento do respeito ao valor moral e intrínseco da natureza; outros argumentam que a nomenclatura não estimula as mudanças sociais e políticas urgentemente necessárias, uma vez que não leva em consideração as escolhas dos agentes econômicos capitalistas responsáveis pela erosão do equilíbrio planetário. Bruno Latour, por sua vez, considera que o Antropoceno “oferece um modo poderoso, se usado de maneira sensata, de evitar o perigo da naturalização à medida que permite reconfigurar o antigo domínio do social – ou ‘humano’ – em domínio dos Terráqueos ou dos Terranos” (2014, p. 12). Nesse sentido, Latour defende o emprego do conceito como forma de demarcar a aparição do Terrestre como novo ator político. O Terrestre em questão não é a matéria inerte, o plano de fundo inanimado das ações humanas ou a Natureza distante, constituída por objetos desprovidos da potência de agir e indiferentes às preocupações dos humanos. Ele é um agente que participa plenamente da vida pública; nas palavras de Donna Haraway (2016), é uma forma de mundificação, que transborda fronteiras e coloca em diálogo diferentes maneiras de organizar o cosmos que, juntas, vão tecer a materialidade do mundo.

A materialidade que fundou o mundo moderno foi sustentada pela crença em uma separação total entre a Natureza inata e a Cultura construída (WAGNER, 2017), o que justificou a criação de zonas ontológicas distintas – a dos humanos e não humanos. Por sua vez, o Antropoceno chama a atenção para a recusa decisiva das dicotomias tradicionais e para a necessidade de retomada do nó górdio entre Natureza e Cultura. Em outros termos, lança luz sobre o pluralismo ontológico que orienta os processos de produção do coletivo; sobre as complexas e multifacetadas interações que unem agentes humanos e não humanos

em uma mesma rede e um mesmo ecossistema; sobre a relação inextricável entre ambiente e sociedade. Por essas razões, orientar-se, encontrar um solo habitável e aterrar no Antropoceno requerem “uma multiplicação dos pontos de vista; o registro de um número maior de variedades, a consideração de um número maior de seres, de culturas, de fenômenos, de organismos e de pessoas” (LATOURE, 2020, [s.p.]). Logo, o desafio que se impõe para nós é, também, aquele de complexificar toda visão provinciana ou fechada, de direcionar nosso olhar para novas formas de agenciamento e de retomar a proximidade com as posições subjetivas e sensibilidades.

O Antropoceno, portanto, parece não constituir apenas uma nova época geológica. Além do seu sentido científico, o conceito possui uma acepção cultural, apontando para o fato de que os aspectos climáticos e ambientais não são alheios às questões políticas, ontológicas, epistemológicas e civilizacionais. O conceito vem sendo apropriado por outros campos do saber, entre eles as Ciências Humanas, como chave para pensar a crise do paradigma cultural da modernidade e o esgotamento dos modelos clássicos de imaginação política do Ocidente.

A virada antropocênica, em suas repercussões filosóficas, éticas e políticas, obriga-nos também a problematizar a devastação ontológica e os epistemicídios empreendidos em nome de uma modernidade pensada para sufocar a diferença, e a considerar os impactos da colonialidade na produção do conhecimento. É assim colocada em xeque a narrativa de triunfo do cronotopo histórico ocidental, baseado no tempo singular e linear de uma humanidade que pretende subordinar outras formas de existência à sua hegemonia. Nesse ínterim, começa a ser reconhecido o potencial das muitas narrativas que pensam o mundo em termos de uma pluralidade de historicidades e de agenciamentos que coexistem e convivem em relações de cunho cosmodiplomático. As epistemologias que celebram a diversidade e escapam à lógica dicotômica da modernidade parecem capazes de reconectar territórios, propagar uma escuta subjetiva e sensível e fazer nós, ocidentais, enxergarmos com os olhos que, de tão automatizados, atualmente nada veem.

Para os historiadores, em especial, o debate sobre o Antropoceno significa enfrentar o desafio de examinar criticamente os discursos históricos estabelecidos e os fundamentos teóricos, metodológicos e conceituais da disciplina (TRISCHLER, 2017, p. 52). Para além dos questionamentos lançados por Bruno Latour, este é o momento também de pensar as formas de conhecimento histórico mais apropriadas às demandas do Antropoceno. Quais narrativas históricas são capazes de entender melhor o papel planetário dos seres humanos e não humanos que afetam todo o sistema terrestre? Quais regimes de historicidade estão em consonância com as ontologias que não são pautadas por uma abordagem dualista da natureza? Como (re)escrever a história em termos plurais?

O ponto fundamental, no contexto do presente artigo, é apresentar um panorama da produção intelectual contemporânea sobre o Antropoceno e as Ciências Humanas e, nessa perspectiva, analisar as potencialidades do regime de historicidade cosmo-histórico

para a produção de uma história mais centrífuga, múltipla e atenta aos silenciamentos impostos pela modernidade ocidental. Nesse sentido, corroboramos o argumento de que a Cosmo-história é capaz não apenas de dar voz a outras subjetividades, mas de incorporar princípios epistemológicos não antropocêntricos à sua prática metodológica, configurando uma teoria simétrica da história, que reconhece uma pluralidade irreduzível de experiências de historicidade enquanto parte ativa da produção do conhecimento. Para possibilitar essa compreensão, nosso artigo será dividido em três momentos. No primeiro, realizaremos uma breve análise dos limites da decolonialidade em termos da desconstrução da narrativa ocidental da modernidade. No segundo, apresentaremos as bases da Cosmo-história e suas possíveis aproximações com princípios epistemológicos indígenas, confirmando o potencial descolonizador desse ideal de conhecimento xamânico e oferecendo um novo ponto de partida para futuros estudos acadêmicos sobre a temática no Brasil. Por fim, com base no pensamento ameríndio de Silvia Rivera Cusicanqui, Davi Kopenawa Yanomami e Ailton Krenak, apresentaremos formas indígenas de narrar o múltiplo, as subjetividades e as sensibilidades no Antropoceno, buscando vincular teoria e prática por meio dos princípios cosmo-históricos e cosmopolíticos.

A perspectiva analítica decolonial: uma tendência *mainstream* de reprodução de discursos coloniais?

É verdade que, no campo da historiografia, é possível identificar desde os anos 1970 manifestações intelectuais que protagonizaram interessantes projetos direcionados à crítica à história universal. O Grupo de Estudos Subalternos Indianos (Subaltern Studies), cujos membros em sua maioria pertenciam à elite bengali formada na Universidade de Calcutá¹, encontrou no resgate das vozes nativas silenciadas o caminho para reescrever criticamente a história colonial da Índia. A transformação da consciência dos grupos sociais marginalizados no principal pilar da narrativa histórica possibilitou que estes contassem suas experiências a partir de relações não modernas com o passado, revelando, assim, os limites da historicização feita a partir de um tempo histórico único, secular e homogêneo (CHAKRABARTY, 2005, p. 215).

O Grupo Modernidade/Colonialidade, por sua vez, foi concebido na década de 1990 enquanto rede transdisciplinar e multigeracional, agregando pesquisadores, sobretudo latino-americanos², que compreendiam a subalternidade e a colonialidade como fenômenos

¹ O Grupo de Estudos Subalternos Indiano foi organizado a partir dos anos 1970 sob a liderança de Ranajit Guha. A ele se juntaram nomes de destaque como Gayatri Spivak e Dipesh Chakrabarty.

² O Grupo Modernidade/Colonialidade foi constituído a partir do diálogo entre intelectuais como Enrique Dussel, Edgardo Lander, Aníbal Quijano e Walter Mignolo.

constitutivos do sistema-mundo moderno³. Diferentemente do Grupo de Estudos Subalternos Indianos, que vinculava a modernidade ao neocolonialismo sobre a África e a Ásia no século XIX, o Grupo Modernidade/Colonialidade associou a formação do sistema-mundo moderno ao século XVI, mais precisamente ao contexto de colonização das Américas. Para o semiólogo argentino Walter Mignolo, um de seus integrantes de maior projeção acadêmica, a colonialidade consiste no lado mais escuro da modernidade (2017, p. 1). Em suas reflexões, Mignolo destaca o papel exercido pela modernidade tanto na introdução da colonialidade no campo dos saberes e subjetividades quanto na construção da epistemologia ocidental, baseada em um modo de produção do conhecimento pautado pela quantificação, objetificação e universalização (2017, p. 8).

Ainda segundo Mignolo, a lógica opressiva da colonialidade produz necessariamente uma energia de descontentamento e de desconfiança entre aqueles que foram humilhados, desprezados, ocultados e marginalizados pelo sistema colonial. Essa energia não submetida corresponde à prática epistêmica decolonial. Nesse sentido, o “pensamento decolonial”, conceito central para o Grupo Modernidade/Colonialidade, surge dos rastros da ferida colonial e pressupõe a diferença epistêmica à *gnosis* totalizante do Ocidente (MIGNOLO, 2007, p. 29).

As reflexões do Grupo Modernidade/Colonialidade, que reiteram a crítica ao projeto modernizador europeu e pretendem dar voz à diferença colonial, tiveram grande impacto no meio historiográfico, sobretudo na análise sobre o continente americano. A proposta do “giro decolonial” – um novo olhar sobre o mundo, partindo de um quadro referencial distinto, que rompe com a epistemologia ocidental ao revelar saberes que, embora silenciados pelas estruturas colonizadoras, existiam entre os povos nativos antes mesmo da instauração do domínio colonial – é considerada ainda hoje uma das principais bases teóricas para a desconstrução da narrativa ocidental da modernidade, que naturaliza as relações de poder e o apagamento de outras histórias e sensibilidades.

Contudo, questionamentos e desconfianças começam a surgir em relação à perspectiva analítica decolonial. E se ela consistir, digamos, apenas em uma tendência *mainstream* de reproduzir discursos coloniais? É certo que o projeto da decolonialidade reivindica, em sua essência, uma radicalidade ainda maior na crítica antieurocêntrica e o distanciamento em relação à elaboração de novos paradigmas enclausurados no meio acadêmico. Como vimos, a proposta original seria justamente afastar-se dos discursos criados pelo ambiente universitário e tornar conhecidas visões de mundo que foram historicamente eclipsadas ao serem categorizadas como crença, magia, idolatria, entendimento subjetivo, conhecimento incommensurável e incompreensível. Mas a validade desse projeto não é um consenso nem mesmo entre os próprios grupos nativos aos quais ele pretende dar voz.

³ O conceito de colonialidade confere um novo sentido ao legado do termo colonialismo, na medida em que implica a classificação hierárquica das pessoas em termos de raça, gênero e classe e atua no nível da corporalidade, âmbito primordial do ser, o que torna possível a naturalização das relações de exploração e opressão (QUIJANO, 2014, p. 285).

Ao refletir sobre práticas e discursos descolonizadores, a intelectual aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2021) direciona críticas contundentes a “Mignolo e companhia”⁴. Segundo ela, além de afastarem os debates acadêmicos dos compromissos e diálogos com as forças sociais insurgentes⁵, os estudos decoloniais constroem estruturas piramidais de poder e de capital cultural e simbólico, formando redes clientelares entre intelectuais indígenas, universidades da América Latina e dos Estados Unidos. Nessa perspectiva, o “império dentro do império” erguido por Mignolo estaria baseado em uma teatralização da condição originária e em uma negação da coetaneidade (FABIAN, 2013), que desloca os grupos nativos para fora do tempo, os exclui das disputas da modernidade e neutraliza a potência de suas demandas.

Para Cusicanqui, o reconhecimento do decolonial enquanto cânone acadêmico levaria a um eterno jogo de “quem cita quem”, a “um mundo de referências e contrarreferências” e à entronização de gurus da intelectualidade. Em contrapartida, os indígenas e suas produções intelectuais continuariam relegados ao exotismo e às sombras. Ao fim e ao cabo, o pensamento descolonizador autêntico e independente seria digerido e suavizado pelas gerações decoloniais das universidades do norte. Para os decoloniais, a fama e a glória. Para os grupos colonizados, os restos, as migalhas e o regurgito.

A estrutura ramificada do colonialismo interno-externo possui centros e subcentros, que conectam certas universidades, correntes disciplinares e modas acadêmicas do norte com seus equivalentes no sul. Tomemos o caso da Universidade de Duke. O departamento de estudos culturais de Duke acolhe em seu seio um emigrado argentino dos anos 1980 que passou sua juventude marxista na França e sua maturidade pós-colonial e culturalista nos Estados Unidos. Dr. Mignolo, numa determinada época, pôs-se a me elogiar, talvez colocando em prática um ditado do sul da Bolívia que diz: ‘Elogiem o tonto que o verão trabalhar’. Retomava ideias minhas sobre o colonialismo interno e a epistemologia da história oral e as regurgitava entremadas em um discurso da alteridade profundamente despolitizado (CUSICANQUI, 2021, p. 103).

As considerações críticas de Cusicanqui “à academia gringa e seus seguidores” apontam possíveis lacunas no pensamento decolonial, a despeito da profundidade teórica de suas conceituações. Se a descolonização deve ser concebida como um diálogo profícuo entre dis-

⁴ As críticas ao pensamento decolonial não se restringem às análises de Cusicanqui. Marisol de la Cadena (2015) destaca a incapacidade de Aníbal Quijano de reconhecer a atividade política de líderes indígenas, perpetuando assim a hegemonia da formação epistêmica ocidental. María Lugones (2014), por sua vez, ressalta a importância tanto da noção de sexualidade para o aprofundamento do conceito de colonialidade de gênero proposto por Quijano, como do nível intersubjetivo para pensar a categoria de diferença colonial proposta por Walter Mignolo.

⁵ Cusicanqui (2021, p. 95) resguarda o Grupo de Estudos Subalternos Indianos de uma crítica tão categórica como aquela direcionada ao Grupo Modernidade/Colonialidade, pois o considera capaz de preservar em suas reflexões o sentido de urgência política e de alteridade.

curso e prática, a denúncia de que intelectuais indígenas (e, conseqüentemente, suas práticas epistemológicas) permanecem invisibilizados e preteridos pelos centros acadêmicos do norte talvez seja um indício de que a perspectiva analítica decolonial pode dissimular novas formas de dominação cultural, colonização e subalternização. Ao que parece, a proposta do “giro decolonial” não foi capaz de romper com a relação sujeito-objeto, antropocêntrica, assimétrica e de dominação que prevalece na civilização ocidental.

Sendo a nossa preocupação neste artigo pensar formas de conhecimento histórico atentas às demandas do Antropoceno, consideramos que a Cosmo-história, definidora de uma nova postura ética e epistemológica, consiste em uma forma de reconectar territórios e compreender o mundo em termos de uma multiplicidade de historicidades e agenciamentos, humanos e não humanos. Corroboramos assim o argumento de que a proposta cosmo-histórica baseia-se em uma teoria simétrica da história, onde prevalecem relações de reciprocidade, troca, simetria e dialogia entre diferentes realidades, estilos de ser, de viver e de conceber o mundo, que permaneceram ocultos ante fenômenos derivados do colonialismo. Nesse sentido, buscaremos apresentar a seguir como esse paradigma historiográfico, em sua possível aproximação com princípios epistemológicos do pensamento ameríndio, indica caminhos para pensar a história em termos contrahegemônicos.

A Cosmo-história: um conhecimento xamânico nas antípodas da epistemologia ocidental

A crise da modernidade e o esgotamento dos modelos clássicos de imaginação política do Ocidente fazem do Antropoceno um momento de redefinição das bases que, ao longo dos dois últimos séculos, orientaram as Ciências Humanas. No campo da ciência histórica, autores como François Hartog (2014), Hans Ulrich Gumbrecht (2014) e Reinhart Koselleck (2007) dedicaram-se ao estudo das fragilidades da natureza linear do tempo, da separação absoluta entre passado e presente e da crença em um progresso fruto da ação humana, elementos que serviram de base para a definição da noção moderna de história. No âmbito da Antropologia, os intelectuais da chamada “virada ontológica”, como Eduardo Viveiros de Castro (2018), Philippe Descola (2016), Martin Holbraad (2017) e Marisol de la Cadena (2015, 2020), se contrapuseram às divisões arbitrárias instituídas pela modernidade, entre elas Natureza e Cultura, argumentando que os diferentes mundos sacionaturais constroem suas próprias ontologias ou formas de ser, que não podem ser subordinadas à ideia de uma verdade única definida arbitrariamente pelos antropólogos. Em face à existência de múltiplos marcadores temporais, de diferentes formas de futuros possíveis, de um Terrestre composto por uma sobreposição de agenciamentos, da importância do diálogo entre diferentes

tradições de pensamento, o regime de historicidade monohistórico⁶ perde a confiabilidade e a legitimidade uma vez logradas.

Como forma de suplantiar a monohistória ocidental moderna, o historiador mexicano Federico Navarrete Linares vem se dedicando em seus últimos trabalhos à conceitualização de um novo regime de historicidade: a Cosmo-história. Segundo ele, a Cosmo-história consiste em “uma forma de conceber as historicidades humanas como um conjunto de realidades plurais e irreduzivelmente diversas que se unem e se combinam, dialogam e entram em conflito, mas não se integram em um único conjunto”⁷ (NAVARRETE LINARES, 2016, p. 1). Nesse sentido, o regime de historicidade cosmo-histórico é aquele capaz de reconhecer a existência das diversas historicidades, que produzem cronotopos distintos, incluem diversos protagonistas (muitos deles não humanos) e concebem formas alternativas do devir histórico. É aquele que assume o compromisso de compreender as interações sempre complexas, multifacetadas e frágeis entre mundos históricos cuja totalidade é desconhecida, para poder construir verdades históricas parciais e negociadas.

Navarrete Linares (2020) afirma que a proposta cosmo-histórica é tentar reconstruir os terrenos comuns, sempre precários e mutáveis, que os mundos históricos estabelecem por meio de enfrentamentos, diálogos ambíguos e negociações intrincadas, situações por definição cosmopolíticas. Portanto, a Cosmo-história torna-se companheira inseparável do novo tipo científico elaborado pela filósofa belga Isabelle Stengers na série *Cosmopolitiques*, de 1997, em interlocução com intelectuais como Alfred Whitehead, Gilles Deleuze, Félix Guattari e o já referido Bruno Latour. Na realidade, o cínico Diógenes de Sínope foi o primeiro a empregar o termo *κοσμοπολιτική* (cosmopolita, cidadão do mundo), no século IX a.C. Posteriormente, o vocábulo *ius cosmopolitanum* (lei cosmopolita) foi retomado por Immanuel Kant, que o direcionou ao projeto político de uma paz perpétua entre as nações, decorrente da possibilidade de unificação de todo o gênero humano sob certas leis universais. Contudo, Stengers (2005, p. 994) elucida que sua proposta cosmopolítica, a despeito do emprego do mesmo vocábulo, distancia-se do cosmopolitismo kantiano e dialoga com o conceito de “idiota” formulado por Gilles Deleuze⁸.

Segundo Stengers, o “idiota” de Deleuze a fez perceber o quão próxima estava da possibilidade, ainda que de boa-fé, de reproduzir a maior fragilidade inerente à tradição das

⁶ Decorrente da lógica cognitiva da colonialidade, o regime de historicidade mono-histórico parte da premissa de que existe um único mundo, natural e humano, com um só cronotopo orientado pelo referencial espaço-temporal europeu.

⁷ Trad. livre da autora: “una forma de concebir las historicidades humanas como un conjunto de realidades plurales e irreductiblemente diversas que se suman y combinan, dialogan y entran en conflicto, pero no se integran en un solo conjunto”.

⁸ Inspirado pela obra homônima de Fiódor Dostoiévski, o “idiota” de Gilles Deleuze é aquele que se recusa a aceitar as teorias e generalizações que pretendem dar inteligibilidade à realidade e unificar apressadamente o mundo. Sua presença, que produz um interstício, evoca a necessidade de desaceleração, isto é, de que não acreditemos que possuímos o significado daquilo que sabemos (STENGERS, 2005, p. 995).

ciências modernas: a elaboração de explicações de cunho totalizante, dotadas de um alcance supostamente universal. Nasce, dessa forma, sua proposta cosmopolítica, disposta a retardar a construção de um único mundo comum para criar um espaço de hesitação que expresse o múltiplo e o diálogo com outras práticas, normalmente desqualificadas pela ciência moderna (STENGERS, 2005, p. 995).

A cosmopolítica busca dar conta das divergências, incertezas, fricções e disputas entre a multiplicidade dos mundos pela definição do real. Nesse sentido, refere-se ao trabalho político de construção de relações entre mundos diferentes, tanto no interior de cada sociedade como entre grupos humanos distintos. Parte da premissa de que fazer ciência é fazer mundos, é registrar a polifonia, sem medo da dissonância. Longe de estabelecer um regime de verdade, visto como representação do mundo que pode ser acessada apenas por determinadas formas de conhecimento, a cosmopolítica stengeriana aproxima-se de um “não saber”. Aponta para as constantes bifurcações e para a impossibilidade de alcançar uma síntese. Demarca, por conseguinte, um limite ético importante para o conhecimento, ressaltando que algumas verdades históricas permanecem inalcançáveis.

Fica evidente que a prática cosmo-histórica de Navarrete Linares não pode prescindir da proposta cosmopolítica⁹. São projetos complementares, que rechaçam toda e qualquer tentativa de reduzir as multiplicidades a um princípio englobante: “Seu objetivo não é criar uma narrativa unificadora, nem definir um destino comum para a humanidade, mas sim compreender as divergências, buscar a pluralidade, resgatar as diversidades do passado para construir a pluralidade do futuro”¹⁰ (NAVARRETE LINARES, 2020, [s.p.]). Para a Cosmo-história, trata-se, ao fim e ao cabo, de estabelecer uma posição de equivalência, mas nunca de igualdade, entre as distintas visões históricas existentes; de guiar-se pelo princípio da simetria, que “nos obriga a reconhecer que estamos diante de duas visões que podem ser igualmente válidas em seus próprios mundos, mas que são igualmente incapazes de abarcar plenamente o mundo do outro”¹¹ (NAVARRETE LINARES, 2016, p. 26). A simetria evidencia a incapacidade por parte de qualquer história particular de assimilar realidades que lhe são alheias, de abarcar alteridades e de originar uma história universal. Diante de visões históricas subjetivas, que interpretam à sua própria maneira o mundo ao redor e sua relação com os outros existentes fora dele, não podemos esperar nada além de relações marcadas por desacordos profundos, mal-entendidos deliberados ou involuntários, más interpretações e omissões.

⁹ Para um estudo de caso sobre as relações cosmopolíticas nos Andes, ver De La Cadena (2020). Para pensar o surgimento na cena pública de novos atores e os desacordos no campo da ontologia política, ver Blaser (2009).

¹⁰ Trad. livre da autora: “Su objetivo no es crear una narrativa unificadora, ni definir un destino común a la humanidad, sino comprender las divergencias, buscar la pluralidad, rescatar las diversidades del pasado para construir la pluralidad del futuro”.

¹¹ Trad. livre da autora: “nos obliga a reconocer que estamos ante dos visiones que pueden ser igualmente válidas en sus propios mundos, pero que son igualmente incapaces de abarcar plenamente al mundo del otro”.

Acreditamos que o potencial cosmo-histórico de reconectar territórios, de propagar uma escuta sensível e de narrar a pluralidade de historicidades no Antropoceno deve-se também ao fato de que essa perspectiva historiográfica não se restringe às formulações teóricas cunhadas no meio acadêmico, apartadas do diálogo intersubjetivo. Ela envolve uma nova prática do conhecimento, que se distancia da representação absolutamente objetiva do mundo perseguida pela epistemologia ocidental. Propomos então que o regime de historicidade cosmo-histórico seja compreendido, em diálogo com o conceito de perspectivismo ameríndio proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2018) e Tânia Stolze Lima (1996), como um “fazer histórico xamânico”.

Em linhas gerais, o perspectivismo ameríndio consiste na sistematização de diversas elaborações encontradas em etnografias da América indígena, as quais fazem referência a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos e não humanos, providos de uma alma semelhante. A concepção de um mundo que é habitado por diferentes espécies de sujeitos, dotados de um mesmo conjunto básico de disposições apetitivas, cognitivas e perceptivas, comporta uma multiplicidade de pontos de vista. Todos eles são um centro potencial de intencionalidade, que apreende os demais segundo suas próprias características (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, [s.p.]). Portanto, o perspectivismo aqui não é entendido à maneira nietzscheana, isto é, como uma prova da impossibilidade de compatibilizar perspectivas dissimiles, em virtude da existência de formas de ver as coisas que dependem das estruturas sensitivas dos sujeitos.

Em face da “qualidade perspectiva” manifestada pelo pensamento ameríndio, apenas um indivíduo seria capaz de transitar entre os diversos pontos de vista, fazê-los se comunicar e voltar para o seu ponto de vista original, sem perder sua própria “humanidade”: o xamã. Nesses termos, o xamanismo consiste na habilidade de certos indivíduos em cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de outras subjetividades, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Nele, “a experiência do outro é *fagocitada* para que o eu sofra uma profunda alteração. Um canibalismo simbólico ou intelectual, baseado em uma antropofagia real, física”¹² (ESPINOSA PROA, 2021, p. 73). Arte política, diplomacia, política cósmica: o xamanismo promove o intercâmbio entre diferentes perspectivas tendo em vista não a sua homogeneização, mas sim o diálogo intersubjetivo e a adoção da ótica da alteridade (VILLEGAS MARISCAL, 2021, p. 48). Destarte, o xamanismo equivale a um outro modo de olhar e de aproximar-se do mundo, cujo sucesso depende da revelação do máximo de intencionalidade possível:

O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal está, sob certos aspectos, nas antípodas da epistemologia objetivista

¹² Trad. livre da autora: “la experiencia del otro es *fagocitada* para que el sí mismo experimente una profunda alteración. Un canibalismo simbólico, o intelectual, fundado en una antropofagia real, física”.

favorecida pela modernidade ocidental. Nesta última, a categoria do objeto fornece o *telos*: conhecer é “objetivar”; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal (ou ampliá-la demonstrativamente em vista da obtenção de efeitos críticos espetaculares). Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são concebidos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se reconhece objetivamente quando consegue ver “de fora”, como um “isso”. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa. O xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal inverso: conhecer é “personificar”, tomar o ponto de vista daquilo que é conhecido. Ou antes, *daquele*; pois a questão é a de saber “o *quem* das coisas” (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do “por quê” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, [s.p.]).

O ideal de conhecimento xamânico corresponde a uma epistemologia estético-política, que atribui subjetividade ou agência ao objeto do conhecimento e compreende Natureza e Cultura como dimensões relacionais, perspectivas, móveis e imprecisas. O xamanismo indígena seria, nesses termos, uma entre as muitas práticas intelectuais marginalizadas e silenciadas pela modernidade ocidental: “O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 45).

Consideramos que a Cosmo-história pode ser interpretada como um “um fazer histórico xamânico” na medida em que nega a representação absolutamente objetiva do mundo no intuito de revelar as intencionalidades dos agentes, personificá-los, respeitar suas subjetividades e colocá-las em interlocução, sem, contudo, almejar a homogeneidade e a estabilidade. Ela revela a existência de diálogos cosmopolíticos que “permitiram aos habitantes dos diferentes mundos históricos passar de um para outro, ou seja, viver em ambos ao mesmo tempo, mas também demarcar as diferenças a fim de proteger certas áreas desta interpenetração” (NAVARRETE LINARES, 2020, [s.p.]). Ao pôr em diálogo os terrenos comuns, sempre precários e mutáveis, que os mundos históricos estabelecem por meio de enfrentamentos violentos, comunicações ambíguas e negociações intrincadas, o regime de historicidade cosmo-histórico suplanta a ideia de uma verdade histórica única ou de uma história global, já que imagina a existência de um espaço intermediário entre um mundo único e singular e dois universos independentes (DE LA CADENA, 2020).

Por fim, é importante ressaltar um último aspecto da Cosmo-história que, ao nosso ver, a faz suplantar o paradigma historiográfico decolonial em termos da desconstrução da narrativa ocidental da modernidade. Navarrete Linares foi responsável pela sistematização do

conceito no meio acadêmico, mas não por sua gênese. Se observarmos cuidadosamente, perceberemos que a Cosmo-história não consiste em uma invenção da modernidade em crise: as práticas cosmo-históricas e cosmopolíticas estão presentes nas tradições de pensamento dos povos indígenas. Nesse sentido, a Cosmo-história de Navarrete Linares dá um passo além ao incorporar à sua metodologia princípios epistemológicos não antropocêntricos, onde prevalecem as relações intersubjetivas. Portanto, se o esgotamento do paradigma monohistórico não é a condição de existência da Cosmo-história, parece ser imprescindível a nós, historiadores, recorrer às epistemologias indígenas para nos reconectarmos a formas originais de narrar o múltiplo, de valorizar subjetividades e de propagar sensibilidades. Essa reflexão proporcionada pela Cosmo-história, que possibilita trazer para o centro do debate as tradições de pensamento ameríndias, é um forte indício da potência efetivamente descolonizadora desse fazer histórico xamânico. Analisaremos a seguir produções intelectuais indígenas buscando reconhecer como estas se relacionam com princípios cosmo-históricos e cosmopolíticos.

Palavras que produzem florestas: formas indígenas de narrar o múltiplo, as subjetividades e as sensibilidades no Antropoceno

A compreensão do pensamento ameríndio pressupõe a desconfiança em relação às construções simbólicas que classificam a realidade a partir do dualismo metafísico e de princípios universais, bases sobre as quais se funda a ciência moderna (NEURATH, 2021, p. 16). As ontologias dos povos indígenas possuem a capacidade de mover-se em uma diversidade de mundos, tornando possível a intersubjetividade que envolve até as esferas consideradas, do ponto de vista racionalista, como não humanas (VILLEGAS MARISCAL, 2021, p. 39). A plausibilidade do nexos comunicativo entre os diversos mundos subjetivos e a potencialidade de sair de si a partir da assunção do ponto de vista do outro não implicam, contudo, o consenso, a síntese e a racionalização da contradição. Isso porque a humanidade dos seres (*humanity*) não é uma condição consumada ou finalizada: eles são instáveis, complexos, enviesados, múltiplos. Por isso, negociar com o âmbito do Outro não é apenas um desejo; em certa medida, é também uma obrigação. O ser ameríndio é um “vir a ser”, um “tornar-se outro”. Para os indígenas, conseqüentemente, a modalidade da escuta torna-se mais sensível e distante do olhar automatizado propagado pelo antropocentrismo. Falamos aqui de uma escuta radical do Outro e para o Outro, mesmo quando ele é um “eu” diferente de mim (VERUNSCHK, 2022, [s.p.]).

O pensamento ameríndio assume os termos de uma “metafísica canibal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018), que faz proliferar as pequenas multiplicidades, as variações contínuas, as imprecisões, as tensões que adiam resoluções. Aproxima-se da obviação (WAGNER, 2017), lógica que opera sob a ótica de uma “dialética sem síntese”, que não visa a um estado

transitório a ser superado. De um modo geral, ao interpretarem o funcionamento do cosmos, os indígenas não assumem a homogeneização como o horizonte para a interação entre as diferenças, muito pelo contrário: concebem-no através de dimensões que conformam uma sinfonia desarmônica e descompassada; tendem a rechaçar o Uno e a enfatizar a constância da diferenciação (CLASTRES, 2017). Nesse sentido, o “universo” indígena assemelha-se a um pluriverso, guiado por princípios cosmo-históricos e cosmopolíticos.

Logo, temos muito a aprender com (e não sobre) as epistemologias indígenas se quisermos compreender a pluralidade de historicidades e agenciamentos que conformam esse novo ator-político chamado Terrestre. Estas podem nos guiar por caminhos que permitem reconectar os territórios, retomar posições subjetivas, reconhecer múltiplas sensibilidades e equilibrar forças da natureza que foram desorientadas pelo mundo moderno e sua predileção por espelhos e hierarquias.

Refletir sobre a complexidade das interações entre diferentes representações de mundo está no cerne da análise realizada por Silvia Rivera Cusicanqui (2015; 2021) sobre as *sociedades abigarradas*¹³, na qual a intelectual aymara pensa o conceito de *ch'ixi* em oposição às ideias de sincretismo, hibridismo e dialética da síntese. Em linhas gerais, o *ch'ixi* refere-se às diferenças que não se fundem, mas se antagonizam e complementam. É um conceito formulado em diálogo com categorias do universo andino, como a *Pacha*, totalidade indiferenciada que abarca o encontro de duas energias antagonônicas que se conjugam e produzem o espaço-tempo, e o *Taypi*, lugar onde convivem as forças distintas que compõem o espaço universal. No pensamento andino, as forças que se opõem nunca se excluem mutuamente, pois não são contraditórias em um sentido absoluto: há sempre um espaço para a convivência das diferenças (MAMANI, 2021, p.88).

Distanciando-se das mesclas harmônicas que escapam à contenciosidade, o *ch'ixi* é uma perspectiva cosmo-histórica que revela rastros da coexistência de elementos heterogêneos, que não podem ser subsumidos um ao outro e, por conseguinte, não produzem um terceiro elemento novo, neutro, estéril e completo em si mesmo.

A palavra *ch'ixi* tem diversas conotações: é uma cor produzida pela justaposição, em pequenos pontos ou manchas, de duas cores opostas ou contrastantes: o branco e o preto, o vermelho e o verde etc. É um cinza matizado, resultante da mistura imperceptível do branco e do preto, que se confundem na percepção sem nunca se misturar por completo. A noção *ch'ixi*, como muitas outras (*allqa*, *ayni*), obedece à ideia aymara de algo que é e não é ao mesmo tempo, ou seja, a lógica do terceiro incluído. Uma cor cinza *ch'ixi* é e não é branca ao mesmo tempo; é branca e também é negra, seu contrário (CUSICANQUI, 2021, p. 110-111).

¹³ Termo cunhado pelo sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado para se referir às sociedades atravessadas por processos coloniais, que demandam explicações e análises atentas à complexa trama de diversidades sociais, jurídicas e históricas que as compõem.

O *ch'ixi* afasta-se das explicações de cunho universal da modernidade ocidental, apontando para as intrincadas redes de convivência que atravessam as sociedades coloniais. Não é apenas um novo conceito; é uma forma de pensar, falar e perceber que aposta na articulação das contradições e na recombinação de opostos para fortalecer a capacidade de reflexão e ação. A epistemologia *ch'ixi* engendra uma força explosiva e potente, entrelaçando mundos diversos em uma trama dinâmica na qual ambos se interpenetram sem nunca se fundirem ou hibridizarem (CUSICANQUI, 2015, p. 302). Nesse sentido, permite que se torne visível e compreensível uma outra modernidade – em consonância com as ontologias indígenas –, que não se baseia em esquemas de cooptação e subalternização, mas sim em autênticos processos de troca de saberes, estéticas e éticas. A inserção no espaço social de uma arena comum para praticar formas outras de democracia, cidadania e resistência às forças coercitivas do Estado (muitas das quais são trazidas pelas pautas políticas indígenas, como o *Buen Vivir*¹⁴ e a Autoridade Indígena¹⁵) fortalece outros horizontes de sobrevivência no Antropoceno.

O pensamento indígena dialoga com as demandas de um sistema terrestre cujo funcionamento não pode ser reduzido aos termos universais e antropocêntricos dos debates epistemológicos ocidentais. Segundo o xamã Davi Kopenawa Yanomami, os indígenas carregam as palavras de seus antepassados no mais fundo de si, sem precisar desenhá-las em papéis para torná-las imemoriais. Diferentemente dos brancos, que não sabem sonhar, não pensam muito no futuro e estão sempre preocupados com as coisas do momento (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64), possuem um conhecimento que não escapa à mente, pois é construído através da vivência, do enraizamento e do diálogo intersubjetivo com os seres que compõem a floresta. Nesse sentido, os indígenas não apenas vivem na natureza, considerando-a um reino isolado e externo a serviço do utilitarismo humano. Eles estão imersos na natureza, eles são a natureza: “Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de *yákoana* que me deram” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76).

A escuta sensível que Kopenawa pretende ensinar aos brancos é aquela que pode nos libertar de ideias sombrias e distorcidas, da vontade de destruição e do esquecimento. Alheio à objetificação do mundo, o pensamento indígena leva em consideração o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido, estabelecendo relações cosmopolíticas, éticas e poéticas entre sujeitos. Esse processo de pôr-se (ou achar-se posto) no lugar do outro, de considerar o protagonismo de todo e qualquer ser pensante (seja ele humano ou não) gera uma sensibilidade empática que possibilita a todo momento aprender com o Outro, que transforma a alteridade em elemento constitutivo da identidade. Para Kopenawa, é justamente essa falta de sensibilidade dos brancos que os impede de reconhecer a importância do trabalho dos seres da floresta, sem os quais o céu iria cair e arremessar todos os viventes para o mundo

¹⁴ Ver Acosta (2016).

¹⁵ Ver Mamani (2021, p. 87).

subterrâneo: “Um dia, porém, daqui a muito tempo, talvez [o céu] acabe mesmo despencando em cima de nós. Mas enquanto houver xamãs vivos para segurá-lo, isso não vai acontecer. Ele vai só balançar e estalar muito, mas não vai quebrar” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 194). Viver com a floresta, estar com a floresta, ser floresta seria o caminho para a ampliação de nossos horizontes existenciais e de nossas poéticas de existência:

Os xamãs yanomami não trabalham por dinheiro, como os médicos dos brancos. Trabalham unicamente para o céu ficar no lugar, para podermos caçar, plantar nossas roças e viver com saúde. Nossos maiores não conheciam o dinheiro. *Omama* não lhes deu nenhuma palavra desse tipo. O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 216-217).

Pensando nos termos de nossa sobrevivência no Antropoceno, Ailton Krenak nos ensina que “se há um futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (KRENAK, 2022, [s.p.]). Para Krenak, a ancestralidade não significa a ilusão do retorno a um passado idílico capaz de nos salvar de um futuro ameaçador. Ela remete à retomada de valores que foram descartados pela modernidade ocidental. A construção de um futuro passível de adiar o fim do mundo requer, portanto, o resgate da criatividade e da poesia que inspiram a contínua resistência dos povos que guardam a memória profunda da terra (KRENAK, 2019, p. 29). Acessar o futuro ancestral, por sua vez, significa reconhecer as complexas negociações cosmo-históricas e cosmopolíticas que conformam as diferentes camadas de mundos, a pluralidade de narrativas, a diversidade de tradições que se afetam na convivência. Portanto, no lugar das alianças políticas, que nos impelem a uma igualdade opressora, Krenak propõe o estabelecimento de alianças afetivas, as quais pressupõem um fluxo de afetos e sentidos entre mundos não iguais: “Esse movimento não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar” (KRENAK, 2022, [s.p.]). Nesse sentido, é o agenciamento dos encontros afetivos entre subjetividades que permite aumentar a intensidade e a potência da vida.

Ainda segundo Krenak, o futuro possível não poderá existir sem repensarmos as bases sobre as quais a modernidade ocidental construiu a ideia de humanidade, entre elas a universalidade e o antropocentrismo. Essa percepção de humanidade, que postula a ideia de igualdade entre todos, legitima a existência de uma sub-humanidade, que é alienada do mínimo exercício de ser e transformada em alvo do aparelho do Estado (KRENAK, 2019, p. 16). Para os povos indígenas, a humanidade não existe descolada do Terrestre, em uma abstração civilizatória que nega a pluralidade de formas de vida. A humanidade significa

descentralizar o humano e reconhecer a importância de uma imensidão de seres que foram excluídos e subalternizados pelo ideal utilitarista da vida:

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que consigo pensar é natureza (KRENAK, 2020, [s.p.]).

Sendo assim, combater os silenciamentos impostos pela modernidade ocidental e abraçar as potencialidades de novas formas de produção do conhecimento são pressupostos não apenas para encontrarmos um solo habitável e aterrarmos no Antropoceno, mas também para repensarmos a nós mesmos enquanto *antropos* e reformularmos paradigmas historiográficos. As epistemologias não ocidentalizadas, entre elas o pensamento ameríndio, conectam Natureza e Cultura em uma eterna dança cósmica, que permite transitar por mundos de modo sensível e subjetivo e apreciar a convivência entre diferenças em seu caráter conflituoso e caótico. Para Krenak, se há um caminho para equilibrar as forças da natureza diante do estrago causado pelo Antropoceno, este consiste em produzir florestas, sem necessariamente plantar árvores: “Comecem a produzir floresta como subjetividade, como uma poética de vida, cultivem essa lógica dentro de vocês, diminuindo a velocidade, essa tensão que a vida implica, e criem uma essência afetiva, colaborativa, que é a natureza da floresta” (REIS, 2021). Segundo a reflexão do líder indígena, a floresta não equivale a um objeto de determinada relação de conhecimento e poder. Concebida como sujeito, a floresta distancia-se da definição que lhe é atribuída pela metafísica ocidental ao ser considerada um ser pensante, matéria em movimento, transformação incessante, imanência, devir, palco de redes de pensamento, comunicação e interpretação cosmo-históricas e cosmopolíticas entre entes físicos e espirituais¹⁶. A floresta não tem origem ou fim; ela é, de uma só vez, nosso passado, presente e futuro. Consideramos que essa abordagem relacional, pós-humanista, que desafia o antropocentrismo, é a nossa chance de sobrevivência frente à iminência de uma tragédia global.

Notas finais

Sobreviver no Antropoceno não é uma tarefa simples. Junto à crise climática e ambiental, enfrentamos as consequências nefastas da devastação epistemológica produzida pela modernidade ocidental. Os modelos de imaginação política do Ocidente por séculos nos

¹⁶ Para reflexões sobre as redes de pensamento, comunicação e interpretação estabelecidas no interior das florestas, ver Cabral (2014) e Kohn (2021).

afastaram das visões organicistas da natureza e negaram a existência de outras ontologias e racionalidades, originando um mundo destinado a sufocar a diferença e a renunciar ao exercício da alteridade e da horizontalidade. As exclusões, os silenciamentos e as demais formas de rejeição do Outro não ocidental impactaram todos os âmbitos da nossa existência, entre eles o campo da produção do conhecimento, imprimindo o ritmo do próprio pensamento historiográfico. O regime de historicidade monohistórico, pautado pela ideia de uma verdade universal e de um único cronotopo, foi incapaz de pensar o cosmos em termos de uma pluralidade de historicidades e de agenciamentos – humanos e não humanos –, assim como de se libertar do domínio da objetividade que apartou a Natureza da Cultura.

As epistemologias que escapam à lógica binária ocidental, entre elas as narrativas produzidas pelos povos indígenas, nos trazem chaves de interpretação importantes para que possamos pensar soluções para os aspectos climáticos, ambientais, políticos, epistemológicos e civilizacionais da modernidade em crise, todos eles inextricavelmente relacionados. Guiado por princípios cosmo-históricos e cosmopolíticos, o pensamento indígena nos ensina a relevância da retomada do nó górdio entre Natureza e Cultura, do estabelecimento de diálogos intersubjetivos, da propagação de uma escuta sensível, da imaginação de sujeitos humanos e não humanos. Esses princípios epistemológicos podem servir de base para a escrita de uma história mais centrífuga, múltipla e polifônica do que a história universal.

Ao longo do artigo, buscamos não apenas apresentar um panorama da produção intelectual contemporânea sobre o Antropoceno e as Ciências Humanas, mas também enfatizar que, diferentemente da perspectiva analítica decolonial, pautada pela relação sujeito-objeto, a Cosmo-história, um fazer histórico xamânico, baseia-se na relação entre sujeitos e incorpora à sua metodologia princípios epistemológicos não antropocêntricos. Compreende a existência de mundos que não compartilham exatamente o mesmo universo e que se relacionam através da diferenciação e do conflito, mas também da negociação e do entendimento. A impossibilidade de síntese, as bifurcações constantes, os espaços inacessíveis criam ferramentas para a multiplicação de agências e para a compreensão do funcionamento das diferentes historicidades, a partir de conceitos próprios às culturas que as fundamentam. A Cosmo-história não postula a existência de uma alteridade radical ou de algum tipo de incomensurabilidade: a comunicação sempre é possível, na medida em que há mais de um mundo, mas o número de mundos nunca chega a dois.

Consideramos que a potência da Cosmo-história enquanto paradigma historiográfico atento às demandas do Antropoceno e aos limites da modernidade ocidental está em sua possível aproximação com o pensamento indígena e na transformação deste em condição relevante para solucionar as perturbações no sistema terrestre. Atestar a importância teórica e prática do pensamento ameríndio – produzir conhecimento com, e não sobre os indígenas – significa corroborar a premissa de que os indígenas são intelectuais por direito, que produzem ciência e apresentam uma alternativa à perspectiva cognitiva que por sécu-

los naturalizou o silenciamento de outras histórias, sensibilidades e epistemologias, assim como concebeu os seres humanos separados da Natureza. O pensamento indígena é aquele que nos permite experimentar novos mundos comuns, novas formas de subjetivação, novos horizontes – mais inclusivos e empáticos – por onde possamos nos guiar. É aquele que nos movimenta e nos faz caminhar próximos à terra, para conceber a vida como uma potência incontrolável, que nos orienta e encoraja a enfrentar a destruição global anunciada.

Referências

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.
- BLASER, Mario. The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, v. 111, n. 1, p. 10-20, 2009.
- CABRAL, Diogo. *Na presença da floresta: mata atlântica e história colonial*. Rio de Janeiro: Garamond; Faperj, 2014.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Histórias de minorias, passados subalternos. In: SANCHES, Maria Ribeiro (org.). *Deslocalizar a Europa*. Antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa: Cotovia, 2005. p. 209-230.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu, 2017.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakak utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1, 2021.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Sociología de la imagen*. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa*, n. 33, p. 273-311, 2020.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham; London: Duke University Press, 2015.
- DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: 34, 2016.
- ESPINOSA PROA, Sergio. Visiones de la inmanencia. Perspectivas del pensamiento salvaje. In: VILLEGAS MARISCAL, Leobardo; GÚZMAN ROBLEDO, Nelson; ESPINOSA PROA, Sergio. *Filosofía occidental y pensamiento indígena*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas; Taberna Librería, 2021. p. 67-89.
- FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro*. Como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Our Broad Present*. Time and Contemporary Culture. Nova York: Columbia University Press, 2014.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham; London: Duke University Press, 2016.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- KOHN, Eduardo. *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Quito: Abya Yala, 2021.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2007.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LATOURE, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014.
- LATOURE, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.
- MAMANI, Antonio. Una aproximación a los modelos de gobernanzas en los pueblos andinos y la construcción de acuerdos basados en el concepto del Taypi en la cultura aymara. In: AGÜERO, Felipe et al. *Küme mongen, suma qamaña, mo ora riva riva*. Ensayos y propuestas para una constitución plurinacional. Santiago: Pehuén, 2021. p. 79-84.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.
- MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana;

Instituto Pensar, 2007.

NAVARRETE LINARES, Federico. La cosmohistoria: cómo construir la historia de mundos plurales. In: MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel; NEURATH, Johannes (coords.). *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis*. Cidade do México: Sb., 2021.

NAVARRETE LINARES, Federico. Hacia una cosmohistoria: las historias indígenas más allá de la monohistoria occidental. In: SIMSON, Ingrid; ZERMEÑO PADILLA, Guillermo (eds.). *La historiografía en tiempos globales*. Berlim: Tranvía, 2020. p. 227-252.

NAVARRETE LINARES, Federico. Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmohistoria. *Nikon Raten Amerika Gakkai. Anales del I. Japonés de Estudios Latinoamericanos*, 2016.

NEURATH, Johannes. Filosofías amerindias: de la mitología a la teoría etnográfica. In: VILLEGAS MARISCAL, Leobardo; GÚZMAN ROBLEDO, Nelson; ESPINOSA PROA, Sergio. *Filosofía occidental y pensamiento indígena*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas; Taberna Librería, 2021. p. 11-24.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso, 2014. p. 285-327.

REIS, Vilma. “Comecem a produzir floresta como subjetividade, como uma poética de vida”, diz Ailton Krenak a plateia portuguesa. *Amazônia Real*, 3 dez. 2021. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/comecem-a-produzir-floresta-como-subjetividade-como-uma-poetica-de-vida-diz-ailton-krenak-a-plateia-portuguesa/>. Acesso em: 22 de fev. 2023.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (eds.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2005. p. 994-1003.

TRISCHLER, Helmuth. El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? *Desacatos*, v. 54, p. 40-57, 2017.

VILLEGAS MARISCAL, Leobardo. La mirada de los otros: filosofía occidental y pensamiento chamánico indígena. In: VILLEGAS MARISCAL, Leobardo; GÚZMAN ROBLEDO, Nelson; ESPINOSA PROA, Sergio. *Filosofía occidental y pensamiento indígena*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas; Taberna Librería, 2021. p. 39-52.

VERUNSCHK, Michelyny. A queda do céu. Um livro sagrado contra o fim do mundo. In: SECCHES, Fabiana (org.). *Depois do fim: conversas sobre literatura e Antropoceno*. São Paulo: Instante, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu; N-1, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi;

ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu, 2017.