

Aspectos (de)colonialidade e epistemologia ecológica com ênfase no não Humano

(Ayahuasca): discursos e emancipação

**Aspects of (de)coloniality and ecological epistemology with emphasis on Ayahuasca:
discourses and emancipation**

Aspectos de la (de)colonialidad y epistemología ecológica con énfasis en el humano

(Ayahuasca): discursos y emancipación

Recebido: 29/01/2020 | Revisado: 10/02/2020 | Aceito: 18/03/2020 | Publicado: 19/03/2020

Gleibson do Nascimento Silva

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0083-8554>

Universidade Federal do Pará, Brasil

E-mail: gleibsondonsilva@gmail.com

Carlos José Trindade da Rocha

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5172-9182>

Universidade Federal do Pará, Brasil

E-mail: carlosjtr@hotmail.com

João Batista Santiago Ramos

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3355-271X>

Universidade Federal do Pará, Brasil

E-mail: jsramos50@hotmail.com

Resumo

O artigo analisa decolonialidade e epistemologia ecológica com ênfase no não humano como emancipação do pensamento científico hegemônico. Metodologicamente, o artigo resulta de uma pesquisa bibliográfica e de discussões durante a disciplina Epistemologia, no curso de mestrado em estudos antrópicos na Amazônia. Tem como fontes principal a bibliografia de Enrique Dussel e Boa Ventura de Sousa Santos, com análise baseada na narrativa sistemática bibliográfica. Teoricamente, inspira-se nos estudos de João Batista Santiago Ramos acerca da utopia do humano, restringindo este texto à noção de ecologia de saberes na perspectiva antrópica como uma necessidade de superação da perspectiva colonialista de produção do conhecimento, e com isso, promover reflexões sobre a desconstrução dos discursos e práticas hegemônicas advindos da Europa. Pode-se entender que é necessário estender os olhares para

além das culturas, incluindo o ponto de vista dos não humanos e ainda os incluir como sujeitos do conhecimento, contrapondo este dualismo ontológico da ciência moderna.

Palavra Chaves: Epistemologia; Ecologia dos saberes; Decolonialidade.

Abstract

The article analyzes decoloniality and ecological epistemology with emphasis on the nonhuman as emancipation from hegemonic scientific thought. Methodologically, the article results from a bibliographical research and discussions during the epistemology discipline, in the master's course in anthropic studies in the Amazon. It has as sources the bibliography mainly Enrique Dussel and Boa Ventura de Sousa Santos with analysis based on the bibliographic systematic narrative. Theoretically, it is inspired by the studies of João Batista Santiago Ramos about the human utopia, restricting this text to the notion of the ecology of knowledge in the anthropic perspective as a need to overcome the colonialist perspective of knowledge production, and thus, to promote reflections on the deconstruction of hegemonic discourses and practices from Europe. It can be understood that it is necessary to extend the gaze beyond cultures, including the non-human point of view and include them as subjects of knowledge, counteracting this ontological dualism of modern science.

Keywords: Epistemology; Ecology of Knowledge; Decoloniality.

Resumen

El artículo analiza la descolonialidad y la epistemología ecológica con énfasis en lo no humano como emancipación del pensamiento científico hegemónico. Metodológicamente, el artículo es el resultado de una investigación bibliográfica y debates durante la disciplina de epistemología, en el curso de maestría en estudios antrópicos en la Amazonía. Tiene como fuentes la bibliografía principalmente de Enrique Dussel y Boa Ventura de Sousa Santos con análisis basado en la narrativa sistemática bibliográfica. Teóricamente, se inspira en los estudios de João Batista Santiago Ramos sobre la utopía humana, restringiendo este texto a la noción de la ecología del conocimiento en la perspectiva antrópica como una necesidad de superar la perspectiva colonialista de la producción del conocimiento y, por lo tanto, promover reflexiones sobre La deconstrucción de discursos y prácticas hegemónicas de Europa. Se puede entender que es necesario extender la mirada más allá de las culturas, incluido el punto de vista no humano y también incluirlas como sujetos de conocimiento, contrarrestando este dualismo ontológico de la ciencia moderna.

Palabras Clave: epistemología; Ecología del conocimiento; Decolonialidad.

1. Introdução

O presente texto resulta de reflexões e discussões em uma disciplina obrigatória de mestrado em estudos antrópicos na Amazônia, denominada Epistemologia. Nesta disciplina se propõe aprender sobre o pensamento filosófico ao espírito científico com explicitações metafísicas de um conceito científico e da existencialidade humana; bem como, das razões às paixões – entrelaces e perspectivas; da vida, do conhecimento e da verdade como andares em torno da dúvida.

Esse contexto, nos despertou compreender os aspectos de (De)colonialidade e epistemologia ecológica com ênfase no não humano, que aqui denomina-se de *Ayahuasca*. Essa bebida xamânica originária de comunidades indígenas - concebe uma experiência de conhecimento que ressignifica toda uma conjuntura ocidental pré-determinada na produção de conhecimento validada na experiência entre humanos e quase nunca entre seres humanos e as plantas.

A educação pelas plantas, expressão criada para nomear esta modalidade de prática educativa mediada pelo daime, difere nesse sentido, dos processos de aprendizagem instituídos pela escolarização formal da modernidade (Albuquerque, 2015).

De acordo com Albuquerque (2015) a *Ayahuasca* exerce um diálogo, que no ponto de vista exposto, alude com outros tipos de conhecimentos: os de natureza filosófica que apontam até em indivíduos que não possuem familiaridade com o universo da filosofia, que passam a questionar acerca das questões metafísicas relacionadas ao sentido da vida, da morte entre outras questões dessa natureza.

Assim, no pensamento decolonial em contexto amazônico, é preciso descrever algumas características da Decolonialidade e estabelecer relações entre as epistemologias ecológicas, a fim de enriquecer o conhecimento emancipatório. Para isso, essencialmente neste trabalho se traz perspectivas dentro das ideias de Dussel (2005), que abordam o conceito de modernidade como um novo paradigma e noção de transmodernidade.

O discurso sociológico da modernidade no que se refere as abordagens descoloniais, buscam compreender alguns episódios anteriores à modernidade europeia no centro da dimensão epistemológica. Daí a necessidade de enfatizar algumas ideias epistemológicas lançadas por Santos (2007) que representam de forma contundente e reflexiva com a intenção de repensar o objetivo da emancipação.

Inspirados em Ramos (2012), o convite neste trabalho é para o não conformismo, mas à luta que, objetivando resgatar homens e mulheres desse estado de profunda opressão, aspire

a encontrar o novo que convida à vida. Não se fala aqui de uma esperança mágica, capaz por si só de levar à transformação de uma realidade, ou de uma utopia mergulhada em um sentimento metafísico sem base real possível de concretização, mas sim e uma esperança crítica que é alimentada nas ações práticas, pois a esperança é exigência do próprio ato existencial do ser (Ramos, 2012, p. 263).

A modernidade não representa um imaginário dominante, mas reescreve um paradigma a partir de seus interesses, pois universaliza uma forma de conhecimento que fez ressurgir de maneira absoluta novos conceitos, novas culturas, novos conhecimentos como forma de contextualizar os diversos saberes e criticar as pretensões universalistas do pensamento ocidental hegemônico ao que denominou-se de geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2003).

O presente artigo tem como objetivo relacionar as epistemologias na Amazônia na perspectiva da decolonialidade, enfatizando o conhecimento das plantas medicinais, além de apresentar relações contundentes no âmbito da modernidade, com ideias que são de extrema relevância para entender a relação dos saberes construídos através das práticas sociais e educativas na Amazônia diante dos sujeitos que nela vivem.

2. Decolonialidade e Epistemologias Ecológicas

As epistemologias do paradigma ecológico mantêm uma relação de intensa reciprocidade, pois tiveram, dentro da perspectiva pós-colonial, o mérito de descountar as relações de poder gerando o desafio da criatividade, da ecologia dos saberes e da desobediência epistemológica.

Nessa perspectiva, é possível relacionar o paradigma ecológico com os fundamentos éticos defendidos por Hans (2006), questionando assim as posturas do homem moderno em relação à natureza. Para o autor, apesar do poder que homem exerce sobre a natureza, ele ainda continua pequeno, pois o que lhe ameaçava não conseguia destruí-la, porém, a interferência do homem na natureza prejudica o equilíbrio da vida que compromete a geração futura, se não buscarmos outros modos de nos relacionarmos com a natureza.

Portanto, essa ética, sobre os conceitos de homem, mundo e natureza, será compreendida a partir de dois vieses determinados por Hans (2006): o de existir que consiste em um dever para com a existência humana futura, e, o que consiste no modo de ser da futura humanidade, novos hábitos e atitudes. Construindo, assim, uma reflexão que impulsionará a princípios éticos.

O paradigma ecológico, o pensamento decolonial surgem como críticas ao paradigma moderno, pois prevaleceu até o início do século XX e com isso a modernidade introduziu a subjetividade produzindo uma racionalidade cada vez mais dualista. Nesta perspectiva nas ideias de Steill & Carvalho (2014), houve a divisão do mundo entre material e espiritual, a separação entre a natureza e a cultura, entre ser humano e mundo, razão e emoção, feminino e masculino.

Essa relação aqui estabelecida, configura uma abordagem do pensamento decolonial e do paradigma ecológico por terem acontecido num período semelhante, faltando encontrar suas continuidades e especificidades. É preciso conhecer essas concepções para tratar do paradigma ecológico e depois das teorias críticas ao colonialismo.

Desse modo, levando em consideração que a cultura é de fundamental importância no processo de criação de relações entre as pessoas, as comunidades, é a partir disso que os grupos “criam estratégias de sobrevivência, comunicam-se, transmitem seus saberes e perpetuam valores, tradições e a própria vida” (Albuquerque, 2011, p. 234).

Além disso, Albuquerque (2011) nos mostra que a forma de conhecimento através das beberagens é uma forma diferente de educação e de aprender, onde os indivíduos aprendem com suas práticas culturais e religiosas, ou seja, serve para ampliar nossa visão clássica de educação que consiste em afirmar que são válidos apenas os conhecimentos escolares.

Nesse contexto, Dussel (2005, p. 31) define a transmodernidade como projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, que propõe a transcendência da versão eurocêntrica à versão da modernidade. A transmodernidade trata-se de uma futura cultura que passa assumir os momentos positivos da modernidade através de diferentes perspectivas e a partir de outras antigas culturas, onde o âmbito pluriversal fortalece um importante enlace intercultural, o qual poderá ser assimétrico com aquilo que já existe, ou seja, um “espaço” pós-colonização e também periférico.

Todavia, o conceito de transmodernidade vai dos aspectos cronologicamente, anteriores aos valorizados por uma cultura euro-americana de cunho moderno, atualmente estão vigorando entre as culturas universais que não pertencem à Europa e que caminham em direção a uma utopia de pluriversalidade.

De maneira que não se trata de um projeto pré-moderno, como afirmação folclórica do passado, nem um projeto antimoderno de grupos conservadores de direita, de grupos nazistas ou fascistas ou populistas, nem de um projeto pós-moderno como negação da Modernidade como crítica de toda razão para cair em um irracionalismo niilista.

Deve ser um projeto trans moderno (e seria então uma transmodernidade) por submissão real do caráter emancipador racional da Modernidade e de sua Alteridade negada (o Outro) da Modernidade, “por negação de seu caráter mítico (que justifica a inocência da Modernidade sobre suas vítimas e que por isso se torna contraditoriamente irracional)” (Dussel, 2005, p. 31).

Dessa maneira Dussel propõe ainda que se enfrente a modernidade *euro centrada* diante às respostas às críticas descoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados. Em seu conceito de transmodernidade, esse autor propõe a superação dessa razão ilustrada, ou seja, quando esta se impõe como “razão desenvolvimentista” do processo de modernização hegemônico. No entanto, a razão moderna deve ser transcendida não como negação da razão enquanto tal, e sim como superação da razão eurocêntrica, violenta e hegemônica (Dussel, 2005, p. 30).

3. O não humano (*Ayahuasca*) como epistemologia de saberes

A ampliação da análise dos saberes para o âmbito do cotidiano, das práticas sociais e, em particular, das plantas como ensinadoras é fértil para a compreensão dos processos educativos na Amazônia, “que é marcada por uma diversidade de grupos humanos, histórias, complexos ambientes, situações sociolinguísticas, poéticas, imaginário e filosofias” (Albuquerque, 2011, p. 235).

Desta forma, essa discussão pode-se incluir o ponto de vista dos *não humanos*, pois entende-se acerca das ideias de Albuquerque (2011) intitulada *Epistemologia e Saberes da Ayahuasca*, a qual procura mostrar as plantas como sujeitos do saber, argumentando que os saberes da *Ayahuasca*, que são originários da cultura indígena pode ser visto como um exemplo para a superação do *epistemicídio*.

Alguns autores (Ramos, 2011 & Ribeiro, 2017), apresentam o conceito de epistemicídio. Porém, Santos (2002) expõe o termo como a falha, ou injustiça cognitiva, que consiste em não reconhecer as inúmeras e diferentes formas de saber que o próprio indivíduo produz significados e sentidos para sua existência ao redor do mundo.

Para Santos (2009) acerca da inexistência de uma justiça social global na ausência da justiça cognitiva, enfrenta-se os paradigmas hegemônicos com a proposta de uma nova teoria crítica e prática emancipatória que parta da aceitação da enorme diversidade epistemológica e cultural do mundo.

O antropólogo Luis Eduardo Luna, propôs originalmente o conceito de “plantas professoras” ou “plantas mestras”, mediante seus estudos acerca das práticas de vegetelistas ribeirinhos que realizam o uso da *Ayahuasca* na Amazônia peruana.

De acordo com Luna e Amaringo (1999), os denominados vegetelistas mantiveram muito das práticas usuais dos índios, como os cantos mágicos, ícaros, os rituais de cura, dietas, contatos com o mundo espiritual, feitiçaria, o conhecimento sobre as plantas e o aprendizado com elas, entre outros.

Para a cosmologia indígena, a ayahuasca é uma espécie de “planta professora” ou “planta mestra”, ela é vista como o veículo material para aceder a entidades invisíveis que abrem as portas a um tipo de conhecimento desconhecido para a maioria das pessoas (Luna, 2002).

Conforme Luna (2002), os povos indígenas, as “plantas professoras” são portadoras de inteligência. Assim,

sob certas condições, algumas plantas ou ‘vegetais’ possuidoras de espíritos sábios, teriam a faculdade de ‘ensinar’ às pessoas que os procuram. A *Ayahuasca* – acompanhada sempre do tabaco como planta que possibilita seu manejo – seria uma dessas plantas mestras, porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural, em especial do reino vegetal, e que por sua vez indicaria a presença e uso de outras plantas de poder (Luna, 2002, p. 183).

Diante disso, a *Ayahuasca* é um canal no qual é possível obter diversos outros conhecimentos. O conceito que se tem como “plantas professoras” dentro do Santo Daime é que elas estimulam reflexões acerca de diversos saberes assim como a epistemologia que as caracterizam.

Para Albuquerque (2015) a religião do Santo Daime vem sendo analisada partindo de uma perspectiva pedagógica, a partir do momento que é trabalhada como uma escola com uma proposta pedagógica única, produzindo um conteúdo de ensino, um método, uma visão de conhecimento e formas de disciplinamento; a autora ainda afirma que a experiência da *Ayahuasca*, pode-se dizer, é uma forma radical de possibilidade de um ensinamento que estilhaça a lógica cartesiana.

Nesse sentido, poderíamos considerar como religião, considerando sua abrangência, números de adeptos e capilaridades sociais? Indagando também, sobre a validação dos saberes da *Ayahuasca*, sendo possível pensarmos que a ingestão dessa bebida produz um efeito nas pessoas que a consomem.

Albuquerque (2011) alerta ainda que,

trata-se, portanto, de interrogar se há saberes que, embora sejam recebidos pelos humanos, - posto que a *Ayahuasca* não se ensina a si mesma - não são, contudo, produzidos pelos humanos, mas pela ação das plantas (ou das substâncias) e pelas transformações que elas produzem no próprio corpo (Albuquerque, 2011, p. 77).

Nessa recepção de transformações, centrada não mais apenas no humano, é pensar as plantas como sujeitos de saberes de produção de conhecimento. Isso configura-se no que a autora chama de *heresia epistemóloga*, na medida em que viola as clássicas distinções entre natureza e cultura que transformaram as plantas em meros objetos de conhecimento e nunca em sujeitos do saber (Albuquerque, 2014), pois esses tipos de conhecimentos são negados, invisibilizados e subalternizados; tendo em vista que a ciência moderna os analisa apenas como objetos de estudo e de saber, mas não como sujeitos do saber.

O que é discutido na obra de Albuquerque (2011) é a pretensão de analisar o horizonte da ecologia dos saberes, acreditando ser possível que os conhecimentos não humanos se transformem como agentes capazes de potencializar uma forma de saber.

Ainda nesta abordagem, a autora propõe a discussão da natureza das plantas professoras mostrando que o campo de interesse dos estudos de psicoativos tem inspirado maiores abordagens nas ciências humanas e da natureza, mas é necessário pensar essa abordagem a partir de uma perspectiva intercultural, pois é possível perceber que esse campo de estudos ainda sofre um certo tipo de resistência em relação aos estudiosos de outras áreas, no sentido de que essa experiência é desvalidada porque provém do estudo da religião e da cultura.

Albuquerque (2011, p. 204) também faz uma crítica a visão dicotômica em que os conhecimentos estão inseridos, portanto, a autora afirma que “a experiência da *Ayahuasca*, pode-se dizer, é uma forma radical de possibilidade de um ensinamento que estilhaça a lógica cartesiana”, ou seja, é possível também contrapor-se às dualidades que a ciência moderna impõe.

A experiência xamânica de uso da *Ayahuasca* na medida em que pode possibilitar a transformação de homens e mulheres em animais, ou em outros seres e objetos, pode contribuir, para diluir as fronteiras entre humanos e animais.

Desse modo, ao considerarmos a possibilidade de transformação acima, compreendemos como Albuquerque (2011, p. 206) que “a ciência moderna como lógica totalitária do mundo é ontologicamente incapaz de compreender a lógica xamânica do mundo”. Assim, pode-se verificar que a utilização das plantas medicinais, enfatizando o uso da

Ayahuasca, é importante no sentido de que está ligada aos indivíduos tanto na produção de vida, quanto na reprodução social.

4. Emancipação do pensamento hegemônico

A realização mundana do ideal moderno de liberdade põe em xeque o individualismo metodológico. De fato, o desenvolvimento do século XIX tornou evidente aquilo que já em Hegel se anunciava: a transformação da liberdade em mero agir adaptativo (Ferrare, 2016).

Tendo como pressuposto que à medida de um universal, é composto pela oposição à opressão dirigida a todas as identidades em busca de emancipação, não tem conteúdo necessário, a articulação hegemônica pressupõe um procedimento cuja abertura e fluidez corresponda ao caráter sempre contingente da assunção da função universal por qualquer identidade política

A hegemonia faz referência a uma totalidade ausente, bem como às diversas tentativas de recomposição e rearticulação que, superando a vagueza originária, tornam possível que as lutas sejam dadas significado e as forças históricas sejam imbuídas de uma total positividade” (Laclau & Mouffe, 2001, p. 7).

Santos (2007) propõe uma discussão mostrando que é necessário se pensar de uma nova forma os termos epistemológicos, políticos e teóricos do pensamento hegemônico, além de fazer uma abordagem sobre o problema da modernidade.

Nesse sentido, o sociólogo português afirma que está cada vez mais difícil se discutir a questão da reinvenção da emancipação social, haja vista que, quando falava-se sobre reforma de algo, como por exemplo da saúde ou da educação, pensava-se em mudanças para melhor, mas atualmente o que é perceptível são apenas as mudanças que prejudicarão a maior parte da população, pois quando vê-se através dos meios de comunicação as notícias relacionadas às temáticas citadas anteriormente, sabe-se que certamente a mudança será para pior.

Por isso, Santos (2007, p. 9) defende que “nossa situação é um tanto complexa, podemos afirmar que temos problemas modernos para os quais não temos soluções modernas”, reforçando a ideia de que é necessário um esforço bastante insistente para que haja reinvenção da emancipação social.

Dussel (2005) propôs a categoria de transmodernidade como alternativa para a pretensão eurocêntrica em que a Europa é a produtora original da modernidade. Nessa proposta, a constituição do ego individual diferenciado é a novidade que ocorre com a América e é a marca da modernidade, mas tem lugar não só na Europa, mas como em todo o mundo que se configura

a partir da América. O autor, acerta no alvo ao refutar um dos mitos prediletos do eurocentrismo. Mas é controverso que o ego individual diferenciado seja um fenômeno exclusivamente pertencente ao período iniciado com a América (Quijano, 2005).

Um problema enfatizado é a questão da crise geral das ciências, onde as correntes das ciências sociais dividiram-se. No entanto, por mais que algumas dessas ciências visassem a emancipação, a ideia sempre partia de uma visão eurocêntrica e colonialista, por isso, “nosso primeiro problema para quem vive no Sul é que as teorias estão fora do lugar: não se ajustam realmente a nossas realidades sociais” (Santos, 2007, p. 19).

Santos (2007) propõe uma discussão de que não é necessário apenas que se produza conhecimentos, mas que necessitamos de um pensamento alternativo às alternativas. Com isso fazemos uma reflexão epistemológica a partir dos conhecimentos que são provenientes dos países periféricos e semiperiféricos, é o que se denominou de reinventar a emancipação social a partir do Sul.

O autor afirma ainda que vivemos em um conhecimento dicotômico, exemplificando o homem/mulher, natureza/cultura, norte/sul, essas além de serem por natureza um conhecimento preguiçoso, são dicotomias que parecem simétricas, mas sabemos que escondem diferenças e hierarquias.

Dussel (2005, p. 57) aborda uma “linha histórica que dispõe a Europa como herdeira principal da cultura greco-romana”. Logo, há segundo o autor um encadeamento unilinear que é um invento ideológico do romantismo alemão apropriado de uma tradição como forma de legitimar a posição hegemônica europeia na história mundial.

Assim, a modernidade é concebida como uma saída da imaturidade, uma emancipação que teria resultado de eventos intra-europeus: a Reforma Protestante, o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. Fatos esses que foram decorrentes de desdobramentos sociais, econômicos e políticos da Europa e que seriam por si só resultantes da modernidade e desenvolvimento, inaugurando sua primeira fase, pois é a partir daí que o mundo se torna palco de inúmeros acontecimentos em escala global.

Nesta fase de transição, em que a razão metonímica, apesar de desacreditada, é ainda dominante, a ampliação do mundo e a dilatação do presente têm que começar ao que Santos (2002) denomina de Sociologia das Ausências. Conforme o autor, trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o inexistente, é na verdade, como uma alternativa não-credível ao que existe, ou seja, é a transformação de objetos impossíveis em possíveis transformando as ausências em presenças. Essas ausências se produzem em cinco modos de produção:

monocultura do saber ou do rigor do saber, monocultura do tempo linear, lógica da classificação social, lógica da escala dominante e lógica produtivista.

Santos (2002) distingue cinco lógicas ou modos de produção não-existente: A primeira lógica, monocultura do saber constitui-se respectivamente na ideia de que o único saber rigoroso é o saber científico e de qualidade estética cada uma em seu campo, cânones exclusivos de produção de conhecimento ou criação artística, assumindo uma forma de ignorância ou incultura.

Santos (2007, p. 29) nomeia essa lógica de produção não-existente de “*epistemicídio*, a partir do momento em que se constitui como uma monocultura ela extingue outros conhecimentos”. Nessa lógica, se reduz a realidade, descredibilizando não somente os conhecimentos alternativos, mas também os povos, os grupos sociais cujas práticas são construídas nos conhecimentos alternativos.

A segunda lógica deriva da monocultura do tempo linear, concebendo a ideia de que a história tem um sentido, uma direção, e de que os países desenvolvidos estão na dianteira (Santos, 2007, p. 29). Esse pensamento norteia a linearidade temporal trazendo o conceito de progresso, modernização, desenvolvimento e globalização.

A não-existência produzida nesta lógica, declara atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado e avançado. Aspectos funcionais para os países desenvolvidos como ter somente melhores paisagens para o turismo ilustra esta condição em relação aos não desenvolvidos.

A terceira lógica da produção é a lógica da classificação social, que consiste no conceito da naturalização das diferenças que neutralizam hierarquias. A classificação racial, étnica, sexual e a de castas na Índia são as mais relevantes desta lógica.

Nessa perspectiva Santos (2007), ressalta que a relação de dominação é a consequência e não a causa dessa hierarquia e pode ser mesmo considerada obrigatória pelos classificados como superiores. Os inferiores nessas classificações naturais são “por natureza”, naturalizando as diferenças.

A quarta lógica de não-existência proposta por Santos (2007) é da escala dominante. Na visão do autor, esta escala repassa da ideia historicamente nomeada de universalismo, e atualmente, chamada de globalização. Consiste na ideia válida que independe do contexto ocorrido, expandindo-se mundialmente adquirindo privilégio. O universalismo é hegemônico e o particular ou local é invisível, descartável e desprezível.

No contexto dessa lógica, a não-existência é produzida sob a forma do particular e do local, aprisionadas em escalas que as incapacitam de serem possibilidades credíveis ao que existe de modo universal ou global (Santos, 2000).

Por fim, a quinta lógica de não-existência é a do produtivismo capitalista. O crescimento econômico é um objetivo nacional indiscutível. O critério de produtividade é usado tanto à natureza como ao trabalho humano. Nessa lógica de não-existência proposta por Silva (2000) advém da ideia de o trabalho maximizar a geração de lucros em um dado ciclo de produção. Ademais, essa alegada visão produtivista está associada à ideia prometeica.

Como afirma Foster (1999):

Despojado da maior parte de seu sentido histórico e cultural, o mito de Prometeu foi transformado, na obra desses críticos, em um símbolo cultural da própria modernidade, representando o produtivismo extremo e o domínio da natureza (incluindo a natureza humana). (Foster, 1999, p. 163).

Ainda nessa lógica de produtivismo capitalista a não-existência a que se refere Santos (2002) é produzida sobre a forma do improdutivo, que aplicada à natureza, é esterilidade e, aplicada ao trabalho, é preguiça ou desqualificação profissional. As lógicas de não-existência nos levam a proceder a uma crítica do modelo racional ocidental, o modelo de uma razão indolente, propondo-se a um outro modelo de razão cosmopolita.

Desta forma, Santos (2007, p. 32) defende o “uso contra hegemônico da ciência, em que seja concebida não como monocultura, mas como parte de uma ecologia mais ampla de saberes”, denominada Ecologia dos Saberes, sendo possível que o saber científico dialogue com outros saberes, como por exemplo, o saber laico, popular, indígena, periférico, entre outros.

5. Considerações Finais

A partir do saber ecológico propõe-se um diálogo com a Ecologia dos Saberes e as Epistemologias Ecológicas, pois esses buscam delimitar o conceito de Epistemologias Ecológicas e ainda, procuram compreender a questão ambiental como um fenômeno que vem produzindo grandes transformações na sociedade.

Esse aspecto conceitual define um lugar de constituição subjetiva e objetiva de crenças, valores e comportamentos, ou seja, através de determinados conceitos delimitam-se por uma preocupação ambiental, instaurando um horizonte imaginativo. Esse horizonte é relacionado com a imaginação ecológica, que consiste em enxergar a vida social como uma potência criativa

redefinida a uma paisagem habitada às relações com os outros organismos e objetos que formam o mesmo mundo existente.

O conceito de epistemologias ecológicas é essencialmente plural, porque busca novos horizontes para compreender e superar as dualidades modernas, natureza e cultura, sujeito e sociedade, corpo e mente e outros. Essas dualidades reforçam a ideia de que o sujeito humano está fora do mundo e da natureza.

Percebe-se uma nova forma de olhar e conhecer o mundo, partindo de uma perspectiva ecológica, sendo necessário estar imerso na matéria e no mundo através do engajamento contínuo no ambiente e no conceito de *ontologia simétrica*, considerando as relações entre os humanos e as coisas. É possível pensarmos as epistemologias ecológicas na perspectiva antropológica, desse modo, a proposta de uma ontologia simétrica vai de encontro com o campo antropológico com um fundamento para uma crítica radical ao multiculturalismo.

A partir dessa crítica, podemos entender que é necessário estendermos nossos olhares para além das culturas, incluindo o ponto de vista dos não humanos e ainda os incluir como sujeitos do conhecimento, contrapondo este dualismo ontológico que objetiva a ciência moderna. Defendemos que é necessário pensarmos que todos os sujeitos que vivem na Amazônia, constroem seus saberes através de suas práticas sociais e educativas, em todos os múltiplos espaços e comunidades amazônicas, sejam elas indígenas, quilombolas, ribeirinhas entre outras.

Falar do processo de decolonialidade sem falar de colonialidade, haja vista que foram, no passado impostos na Amazônia e, estendidos à América Latina, às culturas, sociedades, povos indígenas pela colonização, também é uma necessidade de superação da perspectiva colonialista de produção do conhecimento, e com isso, promover a desconstrução dos discursos e práticas hegemônicos advindos da Europa.

Referências

Albuquerque, Maria Betânia. (2011). *Epistemologias e saberes da ayahuasca*. Belém: Eduepa.

Albuquerque, Maria Betânia. (2014). Epistemologia da ayahuasca e a dissolução das fronteiras natureza/ cultura da ciência moderna. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 179-193.

Albuquerque, Maria Betânia. (2015). *Pode uma planta ensinar? reflexões contraepistemológicas*. Paraná: Educere.

- Dussel, E. (2005). Europa, Modernidade e Eurocentrismo *In* Lander, E. (coord.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso.
- Ferrare, T. (2016). Caminhos do discurso contra-hegemônico: Direito e emancipação. *Direito & Práxis*, 4 (7), 389-415.
- Foster, J. B. (orgs.). (1999). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- Hans, J. (2006). *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. bras.: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: PUC-Rio e Contraponto.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Londres: Verso.
- Luna, Luis Eduardo & Amaringo, Pablo. (1999). *Ayahuasca visions – The religious iconography of a peruvian shaman*. North Atlantic Books. Berkeley.
- Luna, Luiz Eduardo. (2002). Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: FAPESP/Mercado das Letras, p. 181-200.
- Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Quijano, A. Lander, E. (org). (2005). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso Livros.
- Ramos, J. B. S. (2012). Por uma utopia do humano: olhares a partir da ética da libertação de Enrique Dussel. Porto: Edições Afrontamento Lda. 4, 203-288.

Ramose, Mogobe B. (2011), “Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana”, *Ensaio Filosóficos*, 4: 6-25.

Ribeiro, Djamila. (2017). *O que é lugar de fala?* Coleção Feminismos Plurais, Belo Horizonte: Editora Letramento.

Santos, B. S. (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.

Santos, B. S. (2007). *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología desde el Sur*, México: CLACSO y Siglo XXI.

Steil, C. A. & Carvalho, I. C. M. (2014). Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. *Mana*, 1 (20), 163-183.

Porcentagem de contribuição de cada autor no manuscrito

Gleibson do Nascimento Silva – 50%

Carlos José Trindade da Rocha – 40%

João Batista Santiago Ramos – 10%