

HISTÓRIA SEM FIM: O QUE HEGEL PODERIA TER APRENDIDO COM UM XAMÃ YANOMAMI*

ENDLESS HISTORY: WHAT HEGEL COULD HAVE LEARNED FROM A YANOMAMI SHAMAN

Filipe Campello**

RESUMO: Como Hegel sabia o que ameríndios *pensavam*? É provável que ele não tivesse a menor ideia. Neste artigo, argumento que o tratamento dado por Hegel aos povos ameríndios está enraizado em uma perspectiva excludente da Razão, que estabelece uma forma particular de vida como seu padrão definidor. Essa postura resulta em uma forma de injustiça epistêmica, desconsiderando as possíveis contribuições dos recursos e visões de mundo ameríndios para o léxico estabelecido ao longo da modernidade. Para apresentar um ponto de vista alternativo, imagino um diálogo hipotético entre Hegel e o xamã Yanomami Davi Kopenawa. Contudo, em vez de “encaixar” os conceitos ameríndios no vocabulário filosófico da modernidade, confronto a filosofia hegeliana por meio das lentes dos encontros e do reconhecimento epistêmico daqueles a quem isso foi negado. Ao questionar noções de progresso e razão universal, sugiro que a filosofia da história de Hegel poderia ter tomado um caminho diferente se não estivesse enredada em uma estrutura epistêmica autocentrada.

PALAVRAS-CHAVE: Injustiça epistêmica; Anticolonialismo; Racionalidade; História; Progresso

ABSTRACT: How did Hegel know what Amerindians thought? Probably he had no idea. In this article, I argue that Hegel’s treatment of Amerindian peoples is rooted in an exclusionary perspective of Reason, which establishes a particular way of life as its defining standard. This stance results in a form of epistemic injustice, disregarding the possible contributions of Amerindian resources and worldviews to the lexicon established throughout modernity. To present an alternative point of view, I imagine a hypothetical dialogue between Hegel and the Yanomami shaman Davi Kopenawa. However, instead of “fitting” Amerindian concepts into the philosophical vocabulary of modernity, I confront Hegelian philosophy through the lens of encounters and the epistemic recognition of those who have been denied this. By questioning notions of progress and universal reason, I suggest that Hegel’s philosophy of history could have taken a different path had it not been entangled in a self-centered epistemic structure.

KEYWORDS: Epistemic Injustice; Anticolonialism; Rationality; History; Progress

* Artigo convidado.

** Professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco e pesquisador do CNPq. E-mail: filipe.campello@gmail.com. Pesquisa financiada através de bolsa de produtividade do CNPq. Uma versão anterior deste artigo foi publicada *online first* na Hegel Bulletin (Cambridge). Parte desse material foi apresentado durante o workshop em preparação para a edição especial do Hegel Bulletin sobre Racismo e Colonialismo na Filosofia de Hegel. As discussões e os artigos de outros participantes proporcionaram-me percepções valiosas. Sou particularmente grato pelos comentários atenciosos recebidos, em especial de Jamila Mascát, Franz Knappik, Javier Hernández Soto, Pedro Pennycook e Federico Sanguinetti.



“Traduzir é conviver”
Guimarães Rosa¹

“Sem a floresta, não há história”
Davi Kopenawa²

1. Introdução

Em meio às disputas e particularidades no debate decolonial e anticolonial, uma questão recorrente é a crítica aos discursos que historicamente arrogaram para si a autoridade da razão. Além das nuances de interpretações específicas, essa crítica tem sido direcionada àqueles discursos que, devido à sua desconsideração pelos contextos específicos, inadvertidamente ampliaram a lacuna entre o centro e a periferia do conhecimento. Aqui, questiona-se o próprio critério de universalização: quem foi historicamente autorizado a reivindicar um conceito de razão supostamente compartilhado por todos os seres humanos, mas que acabou por instituir uma forma de exclusão subjacente a projetos colonizadores e racistas.

Não é difícil constatar que é somente a partir de uma posição assumida como sendo a da razão universal que Hegel, ao referir-se aos ameríndios, sentiu-se autorizado a escrever passagens como estas em suas *Lições sobre História Universal*: “a América sempre se mostrou, e ainda se mostra, física e espiritualmente impotente. Depois que os europeus desembarcaram na América, os nativos declinaram gradativamente à sombra da atividade europeia”³; ou “os americanos são, portanto, como crianças não iluminadas, vivendo de um dia para o outro e intocadas por pensamentos ou aspirações mais elevados”⁴. E assim segue a descrição de Hegel:

Mansidão e indiferença, humildade e indiferença e submissão perante um crioulo e ainda mais perante um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que os europeus lá cheguem para inculcar-lhes uma dignidade própria. A inferioridade desses indivíduos sob todos os aspectos, até mesmo o de estatura, é fácil de se reconhecer. [...] A fraqueza do nativo americano foi a principal razão de se levar negros para a América, com o objetivo de empregar a capacidade que eles têm de trabalhar, pois os negros são muito mais receptivos à cultura europeia do que os índios.⁵

Em trechos como esses, Hegel presume que a fraqueza física e a mentalidade infantil dos ameríndios significam apenas uma incapacidade mais profunda de transcender o

¹ Revista Humboldt, nº 16, 1968.

² Entrevista de Davi Kopenawa a Carlos Dias Jr. e Stelio Marras. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1.

³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 74.

⁴ HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of World History*. Traduzido por H. B. Nisbet. Cambridge/Nova York/Melbourne: Cambridge University Press, 2002, p. 165.

⁵ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, p. 74-5.

imediatismo da vida cotidiana e de alcançar a maturidade intelectual, ou seja, a capacidade de pensar, falar e agir como sujeitos racionais. Ao assumir os critérios de definição de racionalidade, o tratamento concedido a certos grupos passaria a ser o de reconhecê-los como deficientes em habilidades de raciocínio ou “mais próximos da natureza” – uma caracterização que, aliás, acabou sendo usada como justificativa para a subjugação tanto dos indígenas como dos negros africanos como meio de ajudá-los a atingir os mesmos padrões racionais.

Por trás de todas essas suposições antropológicas, que ilustra bem do que se tratava o espírito científica à época de Hegel, há uma questão epistêmica ligada às pretensões que definem a universalidade da razão – na verdade, sobre quem vai estar excluído dessa universalidade. De fato, em resposta ao relato de Hegel sobre os ameríndios, podemos colocar uma pergunta sucinta: Como Hegel sabia o que ameríndios *pensavam*? Bem, é provável que ele não tivesse a menor ideia. Proponho que esse tratamento injusto está no centro da maneira com a qual Hegel lidou com o pensamento ameríndio, excluindo *a priori* da possibilidade de falarem em nome da razão. Uma vez adotado o ponto de vista excludente, pouco importa o que esses “outros”, os povos ameríndios, têm a dizer sobre si mesmos. No contexto rotulado por violência epistêmica⁶, injustiça epistêmica⁷ ou “epistemicídio”⁸, referi-me a isso por injustiça de primeira ordem, onde cosmovisões silenciadas são incapazes de contestar a validade epistêmica em um domínio de segunda ordem, como por exemplo justificativas morais (Campello, 2015). A questão em jogo é um tipo específico de reconhecimento – o de seus recursos reflexivos e visões de mundo poderem contribuir para corrigir noções de universalidade excludentes e, portanto, fundamentalmente falhas.

Assumir uma perspectiva universal baseia-se no critério de identificar a “Razão” em todos os seres humanos. Diferente dos debates sobre modelos formais e critérios de racionalidade, o conceito de Razão (com “R” maiúsculo) poderia ser caracterizado nos termos de uma *racionalidade como forma de vida*. Nesse contexto, a Razão não denota um mero esquema lógico; em vez disso, significa uma visão de mundo que considera um determinado modo de vida superior e universalmente desejável, uma perspectiva muitas vezes manifestada em várias formas de práticas epistêmicas, incluindo silenciamento e exclusão. Isso dá origem a um círculo vicioso que vincula a Razão, enquanto forma de vida, à violência epistêmica: ao

⁶ SPIVAK, G. **Can the subaltern speak?** Chicago: University of Illinois Press, 1988.

⁷ FRICKER, M. **Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁸ CARNEIRO, S. **Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

assumir certas culturas como inaptas de falar em nome da Razão, suas visões de mundo são descartadas; e, inversamente, ao se reconhecer como uma forma de vida superior, outras visões de mundo tornam-se inelegíveis para retificar o que é considerado um modo de vida “racional”, sendo as perspectivas periféricas a este centro marginalizadas no discurso filosófico.⁹ Como diz Charles Mills:

Etnocentrismo é, claro, uma tendência cognitiva negativa comum a todos os povos, não apenas europeus. Mas com o crescimento gradual da Europa na dominação global, a variante europeia se torna arraigada como uma estrutura abrangente, e virtualmente intocável, uma convicção de excepcionalismo e superioridade que parece justificada pelos fatos e, por isso, moldando circularmente a percepção dos fatos. Nós governamos o mundo porque nós somos superiores; nós somos superiores porque governamos o mundo. (Mills, 2018)

Enquanto a Razão (enquanto forma de vida) é associada a uma visão de mundo associada principalmente à modernidade europeia, o problema transcende a exclusão do pensamento ameríndio desta cosmovisão (em certo sentido, os europeus também são excluídos da visão de mundo ameríndia). A questão está relacionada ao critério que implica violência epistêmica como parte de um projeto de dominação. Grande parte da literatura sobre Hegel demonstrou que não é coincidência o fato de a colonização e a escravidão tornarem-se consequências de assumir um conceito específico de Razão como superior e universal¹⁰. De maneira dialética, o sentido colonizador de progresso surge da compreensão falha da racionalidade que buscava se ver refletida no curso da história. Isso ocorre porque a concepção precisa de Razão, na qual se baseiam os esforços coloniais e racistas, é produto de uma história conceitual pela qual a filosofia de Hegel tem, pelo menos em parte, alguma responsabilidade.

O argumento de Hegel poderia ter tomado um rumo diferente se não tivesse sido enredado por uma estrutura epistêmica autocentrada da qual se originou sua filosofia da história. Neste artigo, argumentarei que esse problema levou a uma falta de interesse genuíno em compreender os conceitos subjacentes ao pensamento ameríndio. Ou seja, a exclusão dos ameríndios do domínio da racionalidade resulta da suposição de que a razão universal equivale essencialmente à modernidade europeia.

Entretanto, meu objetivo não é “encaixar” os conceitos ameríndios em nosso vocabulário filosófico moderno familiar. Em vez disso, desejo examinar a filosofia de Hegel por meio das lentes dos encontros e do reconhecimento epistêmico com aqueles a quem isso foi

⁹ Veja, por exemplo, Appiah 1992 e Kilomba 2019.

¹⁰ Bernasconi, 2003a, 2003b; Sanguinetti, 2021; Stone, 2020; Fanon, 1986; Mignolo, 2011; Dussel, 1993.

negado, como exemplificado pela visão de mundo de Davi Kopenawa, um xamã Yanomami. Argumentarei que Kopenawa não apenas fornece uma estrutura conceitual complexa que sustenta uma visão de mundo, senão oferece também ferramentas para lidar com o confronto epistêmico entre essas cosmovisões. Além disso, levanto a questão de se o projeto hegeliano de progresso histórico e a atualização da razão ao longo do tempo podem ser preservados ou redefinidos com a ajuda de um “pacto etnográfico” – metodologia proposta por Bruce Albert, antropólogo francês que por mais de 30 anos conviveu com os Yanomamis, comprometendo-se a transmitir e difundir esse discurso. Ao enfatizar como a perspectiva de Kopenawa oferece uma compreensão mais pluralista e inclusiva da razão e da história, proponho que isso proporciona uma valiosa contribuição metodológica para o debate decolonial em andamento, fazendo um esforço para mudar o centro epistêmico tal como provocado por Kopenawa:

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami.¹¹

2. *De onde fala a Razão?*

Quando filósofos e filósofas abordam a relação entre história e progresso, geralmente são destacados dois aspectos. O primeiro, ligado mais especificamente ao que chamamos de filosofia da história, procura demonstrar que nossa construção da história está longe de ser neutra, abrangendo vieses epistemológicos e axiológicos. Em vez de se constituir como uma entidade autoevidente objetivamente, o passado depende das narrativas que criamos para contá-lo, incorporando inerentemente um olhar avaliativo. Essa narrativa age como um espelho do presente, refletindo os critérios que empregamos ao narrar a história e oferecendo insights sobre perspectivas contemporâneas.

O segundo aspecto demonstra que as narrativas históricas não possuem, inerentemente, os critérios para serem julgadas moralmente. A mera comparação de fatos e a busca por sinais de progresso na história são insuficientes. A filosofia assume um papel crucial ao fornecer argumentos que se envolvem com a dimensão normativa dos relatos: transcende a mera descrição de fatos históricos ou a exposição do estado do mundo, referindo-se a um sentido

¹¹ KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Companhia das Letras, 2015, p. 75.

assim chamado de normativo. Conceitos de justiça, modelos de Estado e instituições, ou justificativas morais não emergem de revelações históricas por si só, mas exigem escrutínio e validação contínuos.

O modo de Hegel abordar a interação entre filosofia e história, como amplamente discutido em sua recepção, não foi isento de divergências. Do ponto de vista do assim chamado “hegelianismo de esquerda”, dedicado a contestar a suposição de que sua filosofia da história serviu apenas como força legitimadora do status quo, afirma-se que, ao aprofundar a análise da história, da sociedade civil ou do Estado, o filósofo não realiza uma mera análise sociológica ou empírica. Em vez disso, ele estaria engajado no que considera a tarefa essencial da filosofia: uma interpretação normativa da realidade que apreende uma lógica (ou “racionalidade”) diante de eventos aparentemente contingentes e desconexos.

Ao abordar o recorte que orientou a defesa hegeliana de uma racionalidade da história, devemos inevitavelmente examinar os pressupostos epistêmicos que orientaram as respostas de Hegel, sobretudo incluindo o que estava fora de sua própria visão de mundo. Significa questionar até que ponto essa narrativa estava ligada a um projeto de legitimação de um sentido de “progresso” que, em última análise, deveria ser levado às sociedades assim reconhecidas como “pré-modernas”.

Considerando o contexto histórico e político em que Hegel escreveu suas obras, as Américas espanhola e portuguesa testemunharam conflitos políticos significativos. No caso do Brasil, o processo colonial teve um caráter peculiar, considerando o fato que a família real portuguesa, fugindo das guerras Napoleônicas, se transfere com sua corte para uma colônia. Como se não bastasse a excentricidade do caso, depois da família real retornar a Portugal, é o próprio imperador Dom Pedro I, que permanecera no Brasil, que proclama a independência brasileira em 1822. A ironia de um príncipe herdeiro declarando a independência de uma colônia é algo que Hegel poderia ter incorporado em seu relato, fornecendo uma perspectiva ainda mais complexa do que a invasão da Prússia pelas tropas de Napoleão.¹²

¹² Certamente, Hegel não foi uma exceção como perpetrador de injustiças epistêmicas; mesmo no Brasil, os relatos indígenas foram marginalizados na narrativa de como surgiu a identidade nacional brasileira. Nos livros de história do Brasil, frequentemente encontramos o episódio conhecido por Insurreição Pernambucana, após trinta anos de domínio holandês no Nordeste. A resistência fomentada por portugueses, indígenas e negros escravizados conseguiu bani-los. No entanto, essa história sempre foi contada sob a perspectiva do lado português. O que a população indígena nativa achou do conflito? Como o perceberam? Não houve muito esforço para tornar isso conhecido, e não é por falta de documentação: as cartas escritas em tupi demonstram intensa autorreflexividade em relação aos interesses e às estratégias usadas pelos povos indígenas que lutaram em lados opostos pela mesma

A narrativa da América Latina oferecida por Hegel permaneceu ancorado em uma imagem fetichizada e desvinculada da realidade.¹³ Diante de um vasto leque de acontecimentos políticos, a visão hegeliana restringiu-se a um retrato de ameríndios “selvagens” governados pela irracionalidade. Sua representação homogeneizou as diversas etnias ameríndias, reduzindo-as a uma única distinção entre “nativos” e “europeus”, e sem reconhecer os últimos como colonizadores. As visões de mundo e os níveis de educação (*Bildung*) estavam exclusivamente ligados à extensão das interações dos nativos com os colonizadores, onde Hegel observa que “alguns deles visitaram a Europa, mas são obviamente indivíduos pouco inteligentes e com pouca capacidade de educação”¹⁴. Ou ainda, quando afirma que “os emigrantes trouxeram consigo os bens da cultura europeia, de modo que começaram a vida na América com vantagens que, na Europa, eram fruto de milhares de anos de desenvolvimento”¹⁵.

A impossibilidade dos povos da América Hispânica e Portuguesa de "se emancipar da escravidão" é atribuída por Hegel ao fato de que eles "ainda não possuem o espírito da racionalidade"¹⁶. Aqui, novamente, o critério de racionalidade (ou sua ausência) é visto como atenuante ou mesmo justificativa da escravidão. Ao invés de reconhecer a culpa da Europa no

causa. Por exemplo, alguns deles se converteram ao catolicismo e se aliaram aos portugueses. Essas cartas só foram traduzidas recentemente pelo pesquisador brasileiro Eduardo Navarro, depois de terem sido arquivadas na Biblioteca Real dos Países Baixos, há quase trezentos anos (ver Alves, Juliana. *Jornal da USP*. 28/10/2021. <https://jornal.usp.br/cultura/pesquisa-revela-troca-de-cartas-em-tupi-entre-indigenas-do-seculo-17/>).

¹³ Exemplo sintomático da visão fetichizada da Europa sobre os ameríndios no século XIX é o *Reise in Brasilien* (2019), de Spix e Martius. O Uma das descrições mais perspicazes e detalhadas da flora e fauna da Amazônia até hoje, influenciando pensadores, como Goethe, vários grupos indígenas foram fundidos em uma natureza reificada e exótica. Após uma viagem de pesquisa de três anos pelo Brasil, os autores retornaram à Europa com amostras botânicas e duas crianças ameríndias, exibidas em zoológicos humanos, como o prestigioso *Jardin d'Acclimatation* (consulte Lima, Alice. Spix, Martius e o legado histórico-científico-ficcional das viagens. *Blog da BBM (USP)*, 18/07/2019): <https://blog.bbm.usp.br/2019/spix-martius-e-o-legado-historico-cientifico-ficcional-das-viagens/> e do *Le Monde*. *L'Autre, l'étrange, le sauvage; ou les fantômes du Jardin d'Acclimatation* (13/01/2012): <https://www.lemonde.fr/blog/lunettesrouges/2012/01/13/1%E2%80%99autre-1%E2%80%99etrange-lesauvage-ou-les-fantomes-du-jardin-dacclimatation/>.

Se a curiosidade científica resultou no silenciamento dos pensamentos e das possíveis contribuições epistêmicas dos ameríndios, reduzindo-os a uma parte irreflexiva da natureza, como se vê em um zoológico ou jardim botânico, a literatura desempenha um papel importante na tradução e comunicação de diferentes visões de mundo. O mesmo Martius, que reforçou o preconceito eurocêntrico em relação aos ameríndios, refletiu em seu romance autobiográfico *Frei Apollonio*, nos últimos anos, sobre como um interesse genuíno no que os povos indígenas tinham a dizer poderia ajudar a superar essas injustiças epistêmicas. Outro esforço semelhante para imaginar por meio da literatura pode ser encontrado no recente romance de Micheline Verunschik, *O som do rugido da onça* (2022). A narrativa acompanha a viagem de Spix e Martius de volta à Europa pelos olhos das crianças indígenas, interpretada como uma forma de reconhecer suas vozes.

¹⁴ HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of World History*, p. 164.

¹⁵ HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of World History*, p. 170.

¹⁶ HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of World History*, p. 164.

domínio colonizador, o alinhamento da liberdade de Hegel com uma concepção específica de razão traz como consequência dois resultados adversos: por não serem europeus, assume-se que são despossuídos de compreensão do significado do que é ser livre. Em segundo lugar, a escravidão é tomada como justificável, enquanto sinaliza a transição para educar os escravizados e, assim, finalmente lhes conceder o dom da “Razão”. Em suma: os negros escravizados não possuem a “racionalidade” necessária para se libertarem, pouco importando seu próprio desejo de liberdade.¹⁷

Mesmo na ausência de justificativa, da perspectiva da Razão tornou-se corriqueiro assumir de antemão que os ameríndios seriam “irracionais”. Certamente, durante a época de Hegel, havia desafios práticos decorrentes das disparidades linguísticas, dada a escassez de fontes traduzidas nos idiomas nativos. No entanto, esses desafios revelam o pouco esforço de tradução e o desinteresse pelas possíveis contribuições que o pensamento ameríndio poderia oferecer à filosofia europeia. Basta lembrarmos a imposição histórica dos idiomas português e espanhol sobre os povos ameríndios por meio do processo de colonização.

Barreiras linguísticas não necessariamente conduzem à presunção de falar em nome dos outros, como se alguém compreendesse suas perspectivas antes de se envolver em um diálogo genuíno. A suposição de que os ameríndios são incapazes de falar em nome da Razão torna irrelevantes as nuances de suas visões de mundo, conceitos e afirmações autorreflexivas, mesmo em relação a conceitos centrais da filosofia de Hegel como natureza, liberdade, pessoa, hábito, etc. A negação do reconhecimento epistêmico negligencia as complexidades de sua diversidade social e intelectual, reduzindo-os a uma estrutura binária que obscurece as nuances de suas interações com os colonizadores europeus. Partindo da premissa já mencionada de autoreferencialidade de uma forma de vida “racional”, a narrativa se reduz a uma espécie de curiosidade antropológica, reduzindo-os a objetos de peculiaridade cultural, “excêntricos” (fora do centro).

¹⁷ Esse cenário lembra os sentimentos expressos por Alexis de Tocqueville, que, em um período posterior, afirmou saber melhor do que os próprios escravos o que significava a independência: “Se ele se torna livre, a independência muitas vezes lhe parece uma corrente mais pesada do que a própria escravidão; pois, no decorrer de sua existência, ele aprendeu a se submeter a tudo, exceto à razão; e quando a razão se torna seu único guia, ele não consegue reconhecer sua voz. Mil novas necessidades o cercam, e ele não tem o conhecimento e a energia necessários para resistir a elas. As necessidades são mestres que precisam ser combatidos, e ele só aprendeu a se submeter e a obedecer. Assim, ele chegou a essa profundidade de miséria, em que a servidão o embrutece e a liberdade o destrói.” TOCQUEVILLE, A. **Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique**, v.1 Indianapolis: Liberty Fund, 2010, p. 518.

Atualmente, podemos discernir que o olhar sobre povos estrangeiros apresentados no discurso filosófico europeu constituiu-se essencialmente de um caráter externo e reificante, fundamentalmente desinteressado em como essas contribuições poderiam enriquecer substancialmente as discussões filosóficas com conceitos e visões de mundo exclusivos. O fascínio “antropológico” por outras culturas já incorpora uma forma de injustiça epistêmica, pois pressupõe suas visões de mundo não alcançarem o status de filosofia “genuína”. Por outro lado, como bem articula Viveiros de Castro, “tomar as ideias indígenas como conceitos significa tomá-las como dotadas de uma significação filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico”¹⁸. Assim escreve o antropólogo Peter Skafish na introdução da edição em inglês de *Cannibal Metaphysics*, de Eduardo Viveiros de Castro:

A antropologia pode ser filosofia? Ela pode não apenas contribuir, mas de fato se envolver e até mesmo auxiliar na reconfiguração da filosofia, no sentido de uma metafísica construtiva e especulativa? Nesse caso, o que seria a filosofia, dado que a maioria de suas instâncias mais proeminentes se originam, concluem e nunca se afastam das categorias ocidentais?¹⁹

Um conceito mais pluriversal de Razão pode fornecer um vocabulário para lidar com as injustiças epistêmicas que permearam o modelo supostamente universal visado por Hegel. No entanto, essa expansão não vem sem seu custo, pois implica reconhecer, além de seu interesse antropológico, que o pensamento de Kopenawa oferece conceitos que não apenas complementam, mas também desafiam e reconfiguram algumas das categorias metafísicas que sustentam a filosofia hegeliana.

3. O encontro de Hegel com um xamã Yanomami

Ao invés de me fixar em uma leitura mais exegética das palestras de Hegel, gostaria de me voltar às possíveis contribuições epistêmicas do pensamento ameríndio – aquilo que penso que Hegel negligenciou. Imaginemos uma resposta hipotética de Davi Kopenawa, um xamã Yanomami, às ideias de Hegel. Este empreendimento é principalmente fictício (ou prefigurativo, por assim dizer), porque a proposta de Kopenawa é menos sobre propor uma crítica a um filósofo específico e mais sobre oferecer uma visão de mundo alternativa que poderia contribuir para uma nova cosmopolítica.

¹⁸ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo: UBU, 2018, p. 219.

¹⁹ SKAFISH *apud* VIVEIROS DE CASTRO, E. *Cannibal Metaphysics*, p. 9.

No entanto, há riscos inerentes à tarefa de “traduzir” diferentes visões de mundo para a estrutura epistêmica da filosofia contemporânea, especialmente devido à falta de familiaridade com suas perspectivas cosmológicas. Uma forma de injustiça epistêmica envolvendo o pensamento ameríndio está relacionada à ênfase dominante na produção de conhecimento por meio da tradição escrita. Ao mesmo tempo em que invisibiliza o conhecimento enraizado nas tradições orais, é negado ao pensamento ameríndio acesso ao espaço designado às tradições escritas, resultando no desequilíbrio da produção e perpetuação do conhecimento. Assim, a tarefa desafiadora da tradução surge não apenas no reconhecimento das perspectivas cosmológicas divergentes da tradição eurocentrada, como também no preenchimento da lacuna entre as tradições escritas e orais.

Embora alguns aspectos já tenham sido mais explorados na literatura especializada, como o conceito de “pessoa”²⁰ e “imaginação”²¹, concentro-me no aspecto mais “formal”. Penso que o diálogo entre Davi Kopenawa e Bruce Albert, que culminou em sua obra monumental *A Queda do Céu*, representa um esforço promissor de tradução, uma espécie de terreno comum entre diferentes visões de mundo por meio de uma disposição teórica que deixa de falar pelos outros para permitir serem ouvidos. Como define Bruce Albert, antropólogo que “co-escreve” ou “traduz” a obra, a contribuição de Kopenawa é, ao mesmo tempo, autobiografia – uma espécie de relato de si mesmo – e heterobiografia, enquanto resulta de uma troca – um *pacto etnográfico* entre os dois.²² Além disso, a obra é também uma etnobiografia: Kopenawa é simultaneamente autor e comunicador de uma visão de mundo que não se concentra no indivíduo como possuidor de uma reflexão.²³ Essa perspectiva de ruptura desafia o próprio

²⁰ VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ubu, 2020.

²¹ VALENTIM, M. A. Utupê: a imaginação conceitual de Davi Kopenawa. **Viso: Cadernos De Estética Aplicada**, v. 24, p. 193-216, 2019.

²² “Em primeiro lugar, evidentemente, [a tarefa do antropólogo é] fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de meus anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si.” KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**, p. 520.

²³ O que Kopenawa diz contra nossa definição padrão de política poderia facilmente ser visto como crítica ao nosso vocabulário social: “Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras”, KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**, p. 390. A expansão dos horizontes, como imagem conceitual central para os Yanomami, está intimamente relacionada à nossa capacidade de sonhar – e, mais especificamente, a como sonhar com o outro pode nos ajudar a expandir nosso vocabulário social (LIMOUJA, H. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami**. São Paulo: Ubu Editora, 2022).

conceito de autoria – certamente, ela não está em conformidade com algum tipo de propriedade intelectual.

Bruce Albert passou quatro décadas convivendo com Davi Kopenawa no papel de mediador, estabelecendo um vínculo de confiança mútua. Foi por meio desse compromisso que começaram a surgir novas estruturas conceituais e ferramentas para transmitir perspectivas ontológicas muito distintas. Nas palavras de Kopenawa: “Gosto de explicar essas coisas para os brancos, para eles poderem saber”²⁴. A escolha dos verbos nessa declaração tem um peso significativo: “explicar” e “saber” transmitem uma reivindicação deliberada e autoconsciente da verdade, incluindo uma afirmação epistêmica essencial.

Nessa narrativa, tanto a comunidade branca quanto a Yanomami foram criadas por Omama, o criador da floresta. No entanto, os brancos caíram sob o domínio do irmão de Omama, Yoasi, que introduziu doenças e outros infortúnios em suas vidas, seduzindo-os com suas palavras. Para os Yanomami, sua tarefa é aderir às palavras de seus ancestrais – as de Omama, e não as de Yoasi. A linguagem desempenha um papel fundamental nesse relato. Invertendo, por assim dizer, a perspectiva de Hegel, Kopenawa apresenta uma espécie de crítica da “razão branca”, em que as palavras dos homens brancos são associadas a falsidades²⁵

Após a chamada “virada ontológica” na antropologia, o aspecto central da organização não é o de diferentes visões de mundo e perspectivas sobre um mesmo mundo, mas de mundos totalmente diferentes, cada qual igualmente válido. Em vez de uma forma de multiculturalismo, originada na oposição entre natureza e cultura e/ou sujeito e representação, o perspectivismo ameríndio poderia ser descrito com precisão como multinaturalismo. Nessa estrutura, a perspectiva não é reduzida a um esquema de representação, mas afirma uma forma de vida expressa pelas múltiplas configurações naturais dos corpos²⁶.

²⁴ Turner & Kopenawa, 1991, p. 63 citado em KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**, p. 63.

²⁵ KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**, p. 245; ver também VALENTIM, M. A. A sobrenatureza da catástrofe. **Revista Landa**, v. 3, n. 1, pp. 3-25, 2014.

²⁶ Conforme descrito por Viveiros de Castro: “(O relativismo multi)cultural supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, cada uma se esforçando para apreender uma natureza externa e unificada, que permanece perfeitamente indiferente a essas representações. O pensamento ameríndio propõe o oposto: uma unidade representacional ou fenomenológica que é puramente pronominal ou deíctica, aplicada indiferentemente a uma diversidade radicalmente objetiva. Uma única ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’ – o perspectivismo é multinaturalista, pois uma perspectiva não é uma representação, porque as representações são uma propriedade da mente ou do espírito, enquanto o ponto de vista está localizado no corpo. A capacidade de adotar um ponto de vista é, sem dúvida, um poder da alma, e os não humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) espírito; mas as diferenças entre os pontos de vista (e um ponto de vista não é nada se não uma diferença) não estão na alma. Uma vez que a alma é formalmente idêntica em todas as espécies, ela só pode ver as mesmas coisas em

Embora Hegel tenha procurado apresentar a natureza e os povos indígenas como um todo reconciliado (*versöhnt*), é incorreto presumir que os ameríndios tivessem uma relação pacífica com ela. Trata-se da condição espiritual de múltiplos sujeitos que se reconhecem como sujeitos (“*Bewusstsein an sich und für sich*”) e são mimetizados na natureza, onde a condição compartilhada entre humanos e animais não humanos não é a animalidade, mas a humanidade²⁷. No perspectivismo ameríndio, a saturação da humanidade obscurece as perspectivas incorporadas. No centro de suas cosmologias está o esforço para entender a perspectiva de outros seres, não como um todo homogêneo, com diferenças limitadas a formas de representação. Essa tarefa de tradução está ligada ao poder do xamã de adotar a perspectiva de segunda pessoa, agindo como diplomata ontológico capaz de preencher a lacuna entre diferentes formas de vida. A “traduzibilidade”, no sentido de encontro de perspectivas no perspectivismo ameríndio, surge desse equilíbrio de perspectivas.

A partir da variabilidade imanente (inconstância) dos mundos naturais e das formas de vida, surge o conceito de diplomacia xamânica²⁸ – o que Viveiros de Castro chama de “performance cosmopolítica” ou “cosmodiplomacia”²⁹. Nesse esforço, o xamã assume o papel crucial de tradutor transespécie, incorporando diferentes naturezas, o que leva a novas expressões da natureza, em vez de mera representação. Enquanto não postula um mundo comum, mas ressalta o valor do incomum e do diverso, o perspectivismo ameríndio oferece uma chave para os confrontos epistêmicos. Esse princípio funciona como força orientadora em

todos os lugares – a diferença é dada na especificidade dos corpos”. VIVEIROS DE CASTRO, E. *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, set., 1998, Vol. 4, No. 3, (set., 1998), pp. 469-488.

²⁷ “Em suma, esses são mundos em que a humanidade é imanente [...]; isto é, mundos em que o primordial assume a forma humana; o que não o torna reconfortante em nenhum sentido, muito pelo contrário: lá, onde todas as coisas são humanas, o humano é algo totalmente diferente. E lá, onde todas as coisas são humanas, ninguém pode ter certeza de ser incondicionalmente humano, porque ninguém é – inclusive nós mesmos. De fato, os seres humanos têm de ser capazes de descondicar sua humanidade em determinadas condições, já que o influxo do não humano e o tornar-se outro que não o humano são momentos obrigatórios de uma condição plenamente humana. O mundo da humanidade imanente é também (e pelas mesmas razões) um mundo da imanência do inimigo”. (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Imanência e medo: eventos-estranhos e sujeitos na Amazônia*. *HAU: Revista de Teoria Etnográfica*, 2 (1): 27-43, 2012, p. 32).

²⁸ “Na antropologia, a imagem do xamã é conhecida como diplomata ou tradutor cósmico, aquele que viaja por mundos diferentes e lida com assuntos diversos, mas igualmente humanos. Para retornar e contar o que viu, o xamã não pode confundir perspectivas, caso contrário corre o risco de ser capturado pela visão de outro, tornando-se definitivamente outro. Na teoria da tradução xamanística, o mesmo referente, objeto ou palavra pode significar algo completamente diferente, dependendo da perspectiva. Não existe uma linguagem adâmica, absoluta, responsável por equalizar as diferenças entre mundos e línguas” (Arthur Imbassahy, *A arte de segurar o céu pela diferença*. *Suplemento Pernambuco*. p. 12. N. 162, agosto de 2019).

²⁹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *O recado da mata* [Prefácio]. In: Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras, 2015.

seus sistemas de pensamento, abrindo caminho para uma mudança na forma como nos relacionamos com diferentes visões de mundo.

Essa nova perspectiva sobre a natureza decorre da reconsideração do significado da humanidade enquanto agente racional e ético. Quando os seres humanos não são vistos como entidades fixas, mas sim intercambiáveis dentro de várias espécies, a importância de valorizar as perspectivas dos outros se torna primordial. Cada ponto de vista contém inerentemente uma narrativa potencialmente humana e deve ser considerado como tal. Não existe uma perspectiva humana singular que possa garantir nosso status de sujeitos confrontando uma natureza estática, tampouco um outro imediato que possa ser convenientemente controlado e explorado à vontade. No reino do multinaturalismo, caracterizado por diversas expressões corporificadas de fundamento ontológico compartilhado, a noção de perspectiva racional exclusivamente ligada à humanidade está em constante fluxo. A questão fundamental não é a de como podemos nos apropriar dessas narrativas e representá-las em nossa estrutura filosófica convencional, confiando em nossas crenças estabelecidas e seguras na tradução hermenêutica. Isso negaria a essência do multinaturalismo, que gira em torno do reconhecimento e respeito às diversas expressões e perspectivas naturais – ou, em outras palavras, reduziria o multinaturalismo ao multiculturalismo:

Pois do ponto de vista de uma contra-anthropologia multinaturalista, trata-se de ler os filósofos à luz do pensamento selvagem, e não o contrário: trata-se de atualizar os incontáveis devires-outrem que existem como virtualidades de nosso pensar. Pensar desde o lado de fora (...) para ir reencontrar o ‘pensamento do Fora’ pelo outro lado. Toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio³⁰.

Esse “devir-outrem” – tanto enquanto existência humana como suas interações com várias formas de vida – surge como um dos principais fios condutores de *A Queda do céu*. Ao descrever o processo xamânico, Kopenawa explora a interconexão de humanos e espíritos como jornada para “tornar-se outro”, oferecendo uma porta de entrada para compreensão da condição humana e sua intrincada relação com o mundo espiritual. O que torna essa reflexão estimulante é o retrato hábil da coabitação como profunda transformação somática, convidando seus leitores e leitoras a contemplarem a intrincada dança entre o eu e o outro, o humano e o espírito, e o complexo processo de metamorfose somática subjacente à experiência xamânica facilitada pela ingestão da substância alucinógena *yãkoana*. Na cultura Yanomami, *a yãkoana* é obtida da

³⁰ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*, p. 96.

planta *Banisteriopsis caapi*, e é conhecida por propriedades que permitem a comunicação com os *xapiri* – espíritos ancestrais que desempenham um papel fundamental em sua cultura e espiritualidade. Assim segue o relato de Kopenawa:

É assim que os *xapiri* de um jovem *xamã* vão aumentando aos poucos. Quanto mais ele bebe *yãkoana* e vai virando outro, sua língua vai ficando mais firme e ele para de falar como um fantasma. É então que as palavras dos espíritos realmente se revelam a ele. Eles não param de entoar seus cantos, um após o outro, conforme ouvem o iniciando responder a seus chamados. (...) para que o jovem *xamã* possa obter tão belos cantos é preciso, como eu disse, que os *xapiri* substituam aos poucos sua garganta pela deles. De outro modo o iniciando continuaria cantando tão mal quanto os brancos. Tudo isso é tão difícil quanto aprender a desenhar palavras em peles de papel. A mão fica dura no começo, o traço muito torto. É mesmo medonho! Por isso, é preciso afinar a língua para os cantos dos espíritos tanto quanto é preciso amolecer a mão para desenhar letras³¹.

Nessa passagem, Kopenawa descreve o processo de iniciação de um jovem *xamã*. A ingestão de *yãkoana* serve de rito de passagem, permitindo o iniciado estabelecer contato com os *xapiri*, a quem é confiada a transmissão das canções e da sabedoria *xamânica*. A transformação do iniciado, caracterizada por sua maior capacidade de se comunicar com mais confiança e precisão, é atribuída à influência dos *xapiri*, que gradualmente compartilham suas canções e seu profundo conhecimento³².

A cosmopolítica desenvolve-se nessa interação entre vários mundos. Sem necessidade de um projeto unificador, acentua-se a coexistência. Um desafio significativo surge quando mudamos o *lugar* de investigação para a perspectiva de um *xamã* Yanomami em primeira pessoa. Essa transição exige reconsiderar o que queremos dizer com “nossa razão”, no contexto dessas visões de mundo. Ao adotar a postura de oposição à natureza, ele sugere que a política deve ser concebida enquanto processo de transformação da natureza já existente. O manifesto

³¹ KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um *xamã* yanomami**, p. 172.

³² Em outra passagem: “Mais tarde, os *xapiri* vieram juntar novamente os pedaços de meu corpo que haviam desmembrado. Porém recolocaram meu torso e a minha cabeça na parte de baixo de meu corpo e, ao inverso, minha barriga e minhas pernas na parte de cima. É verdade! Reconstruíram-me às avessas, colocando meu posterior onde era meu rosto e minha boca onde era meu ânus! Depois, na junção das duas partes de meu corpo recolado, puseram um largo cinturão de penas multicoloridas de pássaros *hëima si* e *wisawisama si*. Também trocaram minhas entranhas por vísceras de espíritos, menores e de um branco deslumbrante enroladas com delicadeza e cobertas de penugem luminosa. Depois substituíam minha língua pela que tinham consertado, e fixaram em minha boca dentes tão belos quanto os deles, coloridos como a plumagem dos pássaros *sei si*. Também trocaram minha garganta por um tubo, que chamamos *purunaki*, para eu poder aprender a cantar seus cantos e a falar com clareza. Esse tubo é a laringe dos espíritos. É dele que vem o sopro de suas vozes. É uma porta pela qual nossas palavras podem sair belas e direitas” (KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um *xamã* yanomami**, p. 155).

de Kopenawa e Albert serve de forte lembrete a nossas noções preconcebidas de política ancoradas em um mundo pré-existente e inerte, pronto à exploração. No caso Yanomami, o sentido de ecologia é bem mais abrangente:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que Omama deu a nossos ancestrais. Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente (...) Somos habitantes da floresta. Nascermos no centro da “ecologia” e lá crescemos³³.

Se “traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última”³⁴, devemos explorar as formas de vida que emergem após a tradução como meio de “habitar o equívoco”. Como essa forma de vida poderia ajudar na reimaginação de nosso vocabulário social? Em outras palavras, devemos buscar caminhos para abordar a instabilidade ontológica inerente ao quebra-cabeça de múltiplas narrativas. Isso pode ser alcançado por meio do desenvolvimento de um vocabulário compartilhado sem reduzir as cosmovisões ao rótulo de “racionalis” ou “irracionalis”.

Em suma, podemos extrair valiosos insights de Kopenawa para uma disposição de reconhecimento epistêmico que escapou a Hegel. Ao não vincular necessariamente o locus do discurso ao da Razão, evitando assim a criação de uma divisão epistêmica entre o epicentro e a periferia da racionalidade, o Xamã Yanomami desafia uma visão unidimensional da racionalidade, desvinculando-a de conceitos como progresso, poder e dominação da natureza. Isso, por sua vez, questiona um sentido teleológico da história como uma progressão racional e irreversível, cujas consequências foram assumidas dentro de um projeto colonialista de impor o progresso às sociedades que até então eram consideradas “fora da história”.

Se Hegel tivesse reconhecido narrativas como esta, provavelmente perceberia que continuamos, como ouvimos da perspectiva Yanomami, “ignorantes” em nossa incapacidade

³³ KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**, p. 480

³⁴ VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**, p. 91.

de compreender seus métodos únicos de produção de conhecimento e por subestimar o significado da floresta³⁵. Essa oposição à narrativa histórica “racional” de Hegel é encapsulada na afirmação de Davi Kopenawa de que “sem floresta, não há história” – um insight ainda mais instigante do que aquele que Dostoiévski teria experimentado durante sua prisão na Sibéria, quando leu que para Hegel a história ainda não havia chegado àquele lugar inóspito.

4. *Entre cosmovisões e universalismo*

Como argumentei, a narrativa oferecida por Hegel dos ameríndios não resulta de uma avaliação normativa de seus argumentos; em vez disso, baseia-se em um conceito de Razão que nega a possibilidade de incluir os ameríndios como seres humanos racionais. Hegel não estava de fato interessado em debater e refutar ideias ameríndias – simplesmente pelo fato de que não havia razões para ouvir o que eles tinham para falar. O desafio de reconhecer o potencial epistêmico dessas narrativas decorre de uma injustiça de primeira ordem: uma ausência de reconhecimento epistêmico, em que certas visões de mundo foram elevadas ao status de universais, enquanto outras relegadas ao particular. A presença de vocabulários que outorgam o direito de falar em nome da razão universal pode ser rastreada até uma injustiça na qual outros vocabulários não receberam o devido reconhecimento por suas contribuições normativas na expansão e refinamento de noções como racionalidade, subjetividade, identidade e outros conceitos que moldam nosso imaginário moderno.³⁶ Antes de mergulhar nas disputas sobre esses conceitos, devemos abordar como os discursos são reconhecidos epistemicamente como participantes nesses debates. Ao questionar a ligação inerente entre razão e história, gostaria de concluir examinando mais de perto o argumento de que visões de mundo marginalizadas da esfera da Razão universal devem ser devidamente reconhecidas como potenciais fontes para a expansão de nosso vocabulário normativo.

Além de suas implicações antropológicas, relatos como os de Davi Kopenawa reivindicam um reconhecimento epistêmico, onde diferentes visões de mundo transcendam o

³⁵ KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**, p. 478.

³⁶ Como disse Viveiros de Castro: “(...) a antropologia não pode se contentar em descrever minuciosamente ‘o ponto de vista do nativo’ (...) se for para, ato contínuo, apontar seus pontos cegos, buscando assim englobar, na melhor tradição crítica, tal ponto de vista dentro do Ponto de Vista do observador. A tarefa que o perspectivismo contrapõe a esta, é aquela, ‘simétrica’, de descobrirmos o que é um ponto de vista para o nativo, entenda-se, qual é o conceito de ponto de vista presente nas culturas ameríndias: qual o ponto de vista nativo sobre o conceito antropológico de ponto de vista?”. (VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**, p. 72).

status de meros objetos de interesse antropológico. A própria distinção entre significado antropológico e filosófico frequentemente surge de uma simplificação excessiva dentro de nossos quadros epistêmicos.³⁷ O objetivo desse esforço é, em grande parte, metacrítico. Ele não se concentra em contestar o conteúdo da crítica em si, mas em garantir que as reivindicações de crítica recebam o mesmo nível de atenção. Ao afirmar “não me reconheço em seu universal”, essas perspectivas particulares não são reduzidas à sua particularidade nem impostas como novo universal, senão exercem pressão sobre as teorias estabelecidas, exigindo correções e expansões. Além disso, a luta pelo reconhecimento epistêmico abrange o potencial de avanços teóricos que transcendem as restrições de suas narrativas específicas. Ao oferecer novas perspectivas sobre nossas formas de descrever e habitar o mundo, as cosmologias dos povos amazônicos, por exemplo, não pertencem apenas à região amazônica, senão podem encontrar ressonância no cenário global (assim como a filosofia originária da Alemanha ou da França não se considera limitada a abordar apenas o contexto alemão ou francês).

Não pretendo sugerir uma aceitação por assim dizer automática ou inquestionável de uma determinada perspectiva, mas sim enfatizar que a disputa subjacente, característica da reflexão filosófica, muitas vezes não recebeu a devida atenção. Ao abordar a exclusão de diferentes visões de mundo como um problema de justiça de primeira ordem, podemos tornar a própria discussão mais produtiva. No esforço da partilha, podemos abrir caminho para uma crítica epistêmica que valorize a pluralidade de vozes e experiências. Isso nos permite avaliar as contribuições de diferentes tradições de pensamento de forma mais justa, evitando assim a simplificação excessiva ou a marginalização injusta de certas perspectivas.

Ao mesmo tempo, reconhecer a diversidade de contribuições epistemológicas sem reduzi-las a simples narrativas requer um esforço para encontrar bases comuns para a crítica epistêmica - fundamentos compartilhados que podem servir como ponto de partida para a avaliação e o diálogo entre diferentes perspectivas. Isso não implica em ignorar as diferenças entre as visões de mundo, mas sim em reconhecer que, mesmo com suas divergências, podem existir princípios ou valores epistêmicos partilhados.³⁸

³⁷ Como afirma Spivak: “Não se trata de uma tentativa de descrever ‘como as coisas realmente eram’ ou de favorecer a narrativa da história como imperialismo como o relato histórico superior. Em vez disso, é um esforço para apresentar um relato de como uma determinada explicação e narrativa da realidade se tornou a normativa” (SPIVAK, G. **Can the subaltern speak?**, p. 48).

³⁸ Um desenvolvimento perspicaz dessa discussão está fundamentado no conceito de *cosmopolítica*. Diferentemente da maneira como Kant pensou sobre o conceito de cosmopolitismo, que está mais próximo do sentido de razão universal, a cosmopolítica abre espaço para uma noção inclusiva de outros conhecimentos que

Ao refletir sobre o conceito de história, a dialética entre natureza e espírito, e até mesmo os fundamentos epistemológicos de sua filosofia política, Hegel esforçou-se para demonstrar como a construção de discursos semânticos e políticos fornece uma estrutura valiosa à compreensão das normas sociais – ou seja, o desenvolvimento de um léxico “filosófico” compartilhado. No entanto, sua busca teria sido mais promissora se reconhecesse a expansão dos discursos semânticos que vão além dos limites de seu próprio contexto. Nesse sentido, poderia ter encontrado em Kopenawa uma inspiração para um sentido de traduzibilidade que não se reduz a noções rígidas de universalidade e progresso. Distanciada do léxico moderno vinculado a noções como propriedade e identidade, a estrutura linguística de Kopenawa abre as portas para diversas perspectivas sobre práticas sociais e modos de organização política. Ao mesmo tempo, tal perspectiva não precisa ser classificada como antimoderna, pois não se opõe à modernidade. Em vez de simplesmente oferecer uma crítica à modernidade (como um tipo de abordagem “negativa”), ela contribui para o cenário epistêmico por si mesmos.

Narrativas historicamente periféricas servem, portanto, de salvaguardas contra a ossificação de nossas perspectivas, revisando e ampliando constantemente as categorias à nossa disposição. Ao invés de inflacionar questões metacríticas ou sucumbir a uma disputa insolúvel sobre os critérios de crítica, uma perspectiva mais modesta é a de discernir entre uma pluralidade de modos de existência e maneiras de se referir ao mundo, permitindo imaginar o que até então é inconcebível. Essa reformulação, como ferramenta de política prefigurativa, poderia até contribuir, como afirma Ailton Krenak, para adiar “o fim do mundo”:

Nosso tempo é especializado em criar ausências: da ideia de viver em sociedade, da própria ideia da experiência da vida. Esse fenômeno gera uma profunda intolerância em relação àqueles que ainda podem se deleitar com o prazer de estar vivo, dançar e cantar. No entanto, existem comunidades dispersas em todo o mundo que continuam a dançar, cantar e até mesmo fazer chover. A imagem generalizada de uma sociedade desumanizada resiste a esse prazer. Ela promove a noção de um apocalipse iminente como um meio de nos coagir a desistir de nossos próprios sonhos. Minha provocação, portanto, está na ideia de adiar o fim do mundo, sempre sendo capaz de narrar mais uma

não podem ser reduzidos a uma imagem simplificada de racionalidade do tipo “centro versus periferia”. Como argumentou Isabella Stengers, em vez de partir de um princípio de racionalidade autorreferencial, que, em sua pretensão de universalidade, acaba sendo manifestamente exclusivo, a cosmopolítica vê esforços de tradução e imaginação política que abrem espaço para outras formas de articular o mundo (STENGERS, I. *La proposition cosmopolitique*. In: Lolive, J.; Soubeyran, O. **L'émergence des cosmopolitiques**. Paris: La Découverte, p. 45-68, 2007 ; **Cosmopolitics II** (R. Bononno, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011). Não por acaso, grande parte da inspiração para essa visão foi encontrada no perspectivismo ameríndio, que oferece imagens anteriores a uma distinção rígida entre natureza e sujeito e oferece um vocabulário oposto à noção de racionalidade como dominação.

história. Esse ato de contar histórias serve como uma forma de resistência, adiando o fim inevitável³⁹.

O vocabulário de soluções normativas para questões como políticas de reparação, justificção moral ou abordagem de crises ecológicas esbarra nas limitações de nossos recursos linguísticos. É durante momentos de exaustão em nosso léxico político que o imperativo de expandir nossas narrativas se torna especialmente evidente. Para narrar histórias de novas maneiras, precisamos primeiro assumir os esforços de redefinir a semântica que sustenta nossas narrativas. Somente por meio desse processo é que as novas histórias desbloquearão o potencial de remodelar nossos modos de discurso e existência.

Um das principais contribuições também da filosofia é a de oferecer um novo vocabulário – o que lembra a afirmação um tanto surpreendente de Richard Rorty, de Hegel ser, em essência, um poeta. Isso se deve ao fato de a filosofia de Hegel não se limitar a descrever a realidade; estende-se a uma representação normativa da realidade, como fica evidente na conhecida declaração do prefácio de sua *Filosofia do Direito*: “o que é real é racional” (“*was wirklich ist, das ist vernünftig*”). Isso introduz um novo vocabulário que nos permite identificar como o mundo pode ser interpretado racional.⁴⁰

Hegel continua a oferecer uma intuição promissora de situar a crítica dentro dos limites de nosso vocabulário existente. Ele traça uma genealogia de disputas semânticas e políticas, e compreende o dinamismo normativo inerente à construção histórica de nossas práticas sociais. Para evitar o esgotamento do potencial semântico, confinado a um conceito limitado e interdependente de razão e história, é essencial apresentar narrativas alternativas e abraçar novos relatos, inclusive aqueles que transcendem o cânone da filosofia eurocentrada. Tais esforços são cruciais para reavaliar nossa relação com o passado no contexto contemporâneo e compreender a influência duradoura do passado no presente. As teorias normativas devem ouvir e integrar uma gama cada vez maior de relatos; caso contrário, correm o risco de se apegarem a noções de universalidade que revelam seu provincianismo. Ao ampliar o escopo da racionalidade, criamos espaço para novas perspectivas e vocabulários, contribuindo, assim,

³⁹ KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. (ed. Kindle) São Paulo: Companhia das letras, 2020.

⁴⁰ Ainda assim, se revisitarmos a tarefa de Hegel de conectar o ser e o pensamento, fornecendo as ferramentas filosóficas para descrever uma “racionalidade da realidade”, estreitamente alinhada com seus objetivos ambiciosos em sua *Lógica*, esses desafios teóricos já revelam como Hegel pode ter ficado aquém de compreender as formas plurais e complexas que a Razão poderia assumir. Um exame mais detalhado deve demonstrar que o nível de análise conceitual é rico o suficiente para fornecer elementos que, no mínimo, poderiam introduzir tensões na estrutura de Hegel.

para a expansão de nossa imaginação política e da compreensão da liberdade de vivenciar o mundo e contar nossas histórias de novas e novas maneiras.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, J. **Jornal da USP**. <https://jornal.usp.br/cultura/pesquisa-revela-trocade-cartas-em-tupi-entre-indigenas-do-seculo-17/>. 28/10/2021, 2021.
- APPIAH, K. A. **In My Father's House**. Nova York: Oxford University Press, 1992.
- BERNASCONI, R. Será que o verdadeiro Kant pode se levantar? The challenge of Enlightenment racism to the study of the history of philosophy. **Radical Philosophy**, n. 117, jan./fev. 2003a.
- _____. Hegel's racism. **Radical Philosophy**, n. 119, mai./jun. 2003b.
- CAMPELLO, F. **Die Natur der Sittlichkeit: Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel**. Transcript, 2015.
- CARNEIRO, S. **Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- DUSSEL, E. Eurocentrism and Modernity (Introdução às Palestras de Frankfurt). **Boundary 2**, 20(3), 65-76, 1993.
- FRICKER, M. **Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HEGEL, G.W.F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. [RP]
- _____. **Lectures on the Philosophy of World History**. Traduzido por H. B. Nisbet. Cambridge/Nova York/Melbourne: Cambridge University Press, 2002. [PH]
- _____. **Filosofia da História**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. [FH]
- FANON, F. **Black skins, White masks**. Londres: Pluto Press, 1986.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Companhia das Letras, 2015. [QDC]
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. (ed. Kindle). São Paulo: Companhia das letras, 2020.
- IMBASSAHY, A. A arte de segurar o céu pela diferença. **Suplemento Pernambuco**. P. 12. N. 162, 2019.
- O MUNDO. **L'Autre, l'étrange, le sauvage; ou les fantômes du Jardin d'Acclimatation**. (<https://www.lemonde.fr/blog/lunettesrouges/2012/01/13/1%E2%80%99autre1%E2%80%99etrange-le-sauvage-ou-les-fantomes-du-jardin-dacclimatation/>, 13/01/2012, 2012.

- LIMA, A. Spix, Martius e o legado histórico-científico-ficcional das viagens. **Blog da BBM (USP)**, 18/07/2019. <https://blog.bbm.usp.br/2019/spix-martius-e-o-legadohistorico-cientifico-ficcional-das-viagens/>, 2019.
- LIMOUJA, H. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- MILLS, C. Ignorância branca. **Griot: Revista de filosofia**, v. 17, n. 1, junho/2018.
- MIGNOLO, W. **The Darker Side of Western Modernity: Global futures, Decolonial Options** [Futuros globais, opções decoloniais]. Durham e Londres: Duke University Press, 2011.
- SANGUINETTI, F. Ratio and Race. Sobre Humanidade e Racismo em Hegel, **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, 18:32: 41-80, 2021.
- SKAFISH, P. Introduction. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **Cannibal Metaphysics**. Minneapolis, MN: Univocal Publishing, 2014.
- SPIVAK, G. **Can the subaltern speak?** Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- STENGERS, I. **La proposition cosmopolitique. Em: Lolive, J.; Soubeyran, O. L'émergence des cosmopolitiques**. Paris: La Découverte, p. 45-68, 2007.
- _____. **Cosmopolitics II** (R. Bononno, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- STONE, A. Hegel and Colonialism, **Hegel Bulletin**, 41:2: 247-70, 2020.
- TOCQUEVILLE, A. **Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique**, v.1 Indianapolis: Liberty Fund, 2010.
- VALENTIM, M. A. A sobrenatureza da catástrofe. **Revista Landa**, v. 3, n. 1, pp. 3-25, 2014.
- _____. Utupë: a imaginação conceitual de Davi Kopenawa. **Viso: Cadernos De Estética Aplicada**, v. 24, p. 193-216, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, set., 1998, Vol. 4, No. 3, (set., 1998), pp. 469-488, 1998.
- _____. Imanência e medo: eventos-estranhos e sujeitos na Amazônia. **HAU: Revista de Teoria Etnográfica**, 2 (1): 27-43, 2012.
- _____. **Cannibal Metaphysics**. Minneapolis, MN: Univocal Publishing, 2014.
- _____. O recado da mata [Prefácio]. In: Kopenawa, D.; Albert, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Companhia das Letras, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**. São Paulo: UBU, 2018
- _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ubu, 2020.