



PÓS-GEOGRAFIA, ONTOLOGIAS E POVOS TRADICIONAIS: O (PSEUDO) EPISTEMICÍDIO EM BOAVENTURA SANTOS À LUZ DO MULTINATURALISMO

Éder Rodrigues dos Santos¹

RESUMO

Este artigo faz uma crítica a noção de *epistemicídio* por meio da revisão bibliográfica de obras do sociólogo Boaventura de Sousa Santos, tendo como suporte a literatura sobre o pensamento de povos tradicionais. O autor português analisa as ideologias do Norte Global e a imposição do capitalismo, do colonialismo e do patriarcalismo aos países colonizados, processos que provocaram injustiças sociais, culturais, políticas e ambientais, sobretudo, ocorrendo o que ele denomina ser um *epistemicídio* contemporâneo. O teórico afirma que, ao experimentar duas grandes guerras no século XX, o mundo moderno viu desmoronar a razão instrumental em seus limites. Segundo ele, frente ao caos imposto sobre o sistema-mundo-colonial-moderno, o *mundo das teorias* necessitaria reinventar-se. No sentido contrário, estão e sempre estiveram os povos tradicionais brasileiros ou *extra-modernos*. Na visão destes, não se trata de pensar o *mundo das teorias*, mas a *teoria de mundo*. Um mundo que para eles *tem vida* e onde co-existem diversas *humanidades*. Um mundo de seres humanos, não-humanos, extra-humanos e, por consequência, de outras lógicas espaciais. Ou seja, uma outra visão de mundo *multinatural* que desconstrói o antropocentrismo venerado pelo mundo ocidental com suas filosofias focadas no homem, incluindo a de Santos com seu *epistemicídio*. A ideia de *epistemicídio*, possivelmente, tente mobilizar apoio a essas populações pelo *medo*, enquanto que, ao contrário, os povos tradicionais (*re*) *existem* com a manutenção de suas epistemes, que permanecem vivas mesmo frente à violência do mercado e do estado. Desta forma, propõe-se uma *pós-geografia* de base ontológica que lança mão de categorias experienciais telúricas e fenomenológicas, na qual a terra, as matas e rios têm agência e convivem com estruturas espaciais físicas e metafísicas ancestrais.

Palavras chave: Ontologias, Epistemologias, Povos Tradicionais, Pós-geografia.

¹ Doutorando em Geografia (PPGG/UNIR), mestre em Geografia (PPGEO/UFRR), bacharel em Sociologia e Comunicação Social (UFRR). E-mail: eder.rodrigues@ufrr.br



ABSTRACT

This article criticizes the notion of epistemicide through a bibliographical review of works by sociologist Boaventura de Sousa Santos, supported by literature on the thought of traditional peoples. The Portuguese author analyzes the ideologies of the Global North and the imposition of capitalism, colonialism and patriarchy on colonized countries, processes that provoked social, cultural, political and environmental injustices, above all, taking place in what he calls a contemporary epistemicide. The theorist affirms that, when experiencing two great wars in the 20th century, the modern world saw instrumental reason collapse in its limits. According to him, given the chaos imposed on the modern-colonial-world-system, the world of theories would need to reinvent itself. In the opposite direction, traditional or extra-modern peoples are and always have been. In their view, it is not about thinking the world of theories, but the theory of the world. A world that for them has life and where diverse humanities co-exist. A world of human beings, non-humans, extra-humans and, consequently, of other spatial logics. That is, another view of the multinatural world that deconstructs the anthropocentrism venerated by the Western world with its no-man-focused philosophies, including Santos' epistemicide. The idea of epistemicide, possibly, tries to mobilize support for these populations through fear, while, on the contrary, traditional peoples (re)exist with the maintenance of their epistemes, which remain alive even in the face of market and state violence. In this way, an ontologically-based post-geography is proposed that makes use of telluric and phenomenological experiential categories, in which the earth, such as forests and rivers, have agency and coexist with ancestral physical and metaphysical spatial structures.

Keywords: Ontologies, Epistemologies, Traditional Peoples, Post-geography.

INTRODUÇÃO

A contribuição da obra do autor português Boaventura de Sousa Santos é importante para uma compreensão sociológica dos significados de Norte Global e Sul Global², que vão além das estruturas cartográficas de hemisférios e trópicos convencionais. Estas categorias contribuíram para uma série de postulações teóricas contemporâneas e influenciaram o

² O Norte Global, notadamente, onde se produzem as epistemologias do Norte referem-se ao pensamento construído na Europa e EUA. Já a expressão Sul reúne países da América Latina, Ásia e África, segundo Santos (2007).



pensamento de vários autores ditos *decoloniais*, sobretudo, latinos (DUSSEL, 1993; 2005; MIGNOLO, 2003; LANDER, 2005a, 2005b; ESCOBAR, 2005; QUIJANO, 2005; 2009).

Os autores decoloniais, no entanto, com algumas exceções, se utilizam de categorias de análise no campo da filosofia, sociologia, psicologia e geografia criadas e veneradas no Norte Global, o que pode representar um paradoxo. Ao produzir um possível *conhecimento emancipação*, com as práticas do *conhecimento regulação*³, muitos destes autores (que estudaram nos EUA) promovem a reprodução do pensamento dos *de fora*. Ele mesmo, Boaventura, enquanto um pensador da *semi-periferia* da Europa (Portugal), no campo político e epistêmico denomina-se: “um intelectual de retaguarda e não um intelectual de vanguarda. “[...] Vou atrás dos movimentos. Não levo conhecimento pronto. Tenho que aprender e no mesmo processo posso ensinar alguma coisa”.⁴ Neste sentido, imagina-se que os autores latinos, sob sua influência, ao contrário, estariam na vanguarda deste processo. Não é o que ocorre. A *ecologia de prática de saberes*, conceito de Santos (2008), está para além destes pensadores. Os *saberes* que mais interessam nesta possível virada epistemológica pertencem aos povos tradicionais, no caso brasileiro, notadamente, aos afro-ameríndios.

O debate político contemporâneo sobre a garantia de direitos dentro de um contexto de ampliação de governos conservadores pelo mundo, incluindo o Brasil, tem provocado novos questionamentos por parte daqueles que não aceitam as diferenças culturais e sociais e, conseqüentemente, geram conflitos entre grupos, uma vez que estes governos tentam de todas as formas negar os direitos das populações tradicionais, por exemplo. Os territórios tradicionais sofrem com as invasões, mineração ilegal, desmatamentos, queimadas, monoculturas transgênicas e agrotóxicas, barragens em rios e agressões diversas aos seus direitos. Neste processo contemporâneo de violência no campo, os povos tradicionais são afetados e, possivelmente, sejam os mais aguerridos no combate a ideia colonial conservadora de destruição de suas terras, porque trata-se de sua sobrevivência direta, portanto, buscam inspiração em suas ontologias.

METODOLOGIA

A pesquisa lança mão do método de abordagem qualitativo fenomenológico ao tratar a revisão de literatura produzida pelos povos tradicionais em confronto a noção de

³ Conceitos criados por SANTOS (2007, 2010).

⁴ Boaventura de Sousa Santos – O intelectual de retaguarda. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=dIZbLjCz_mU. Acesso em 25 de abril de 2021.



epistemicídio, considerando enquanto método, a revisão de literatura do autor Boaventura de Souza Santos. A partir da visão de mundo dos povos tradicionais propõe-se tratar do processo de colonização que segue em marcha, assim como este confronto de mundos, em uma guerra que dura mais de 500 anos no Brasil. Em seguida, tem na teoria da *multinaturalidade*, ou seja, no perspectivismo ameríndio, proposta de Eduardo Viveiros de Castro, a ideia de uma possível coexistência de outras naturezas humanas, percebida na revisão da literatura e da filosofia dos povos Krenak, Yanomami e em textos de escritores amazônidas João Jesus Paes Loureiro e Josué da Costa Silva, possibilitando a partir do lugar de fala, identificar as demandas dos povos autóctones brasileiros que resistem a um modelo de sociedade ocidental predatória que visa a mercadoria e o lucro a qualquer custo.

EPITEMICÍDIO VERSUS EPITEMES VIVAS

O *epistemicídio* é um termo proposto por Santos (2007) e reproduzido por alguns autores decoloniais. Trata-se, segundo o autor, do possível extermínio contemporâneo das epistemologias do Sul Global. Seria um dos vários crimes cometidos pelo Norte Global. No entanto, é questionável a proposta da prática de um suposto *epistemicídio* dos países do Norte Global contra as epistemologias do Sul. Assim, perguntamos: como poderiam ser mortas as epistemologias dos povos tradicionais, por exemplo, se estas *não existem* na lógica do Norte Global? Se estas são ignoradas pelas culturas dominantes no campo do raciocínio objetivo da ciência dita válida, então, onde está o suposto *epistemicídio*? Ao contrário do que se imagina, estas epistemologias seguem existindo e são cada vez mais estimuladas *geo-socialmente*, ou seja, é a partir do seu *lugar* de resistência que afloram e ganham espaço social.

Criticar práticas neocoloniais com algo que não é relevante para os eurocolonizadores, no intuito de reivindicar uma possível igualdade de valores dentro de universidades, não parece ser suficiente, como tentam fazer alguns autores ditos decoloniais. Torna-se necessário abandonar categorias ou proposições do próprio Norte Global e ampliar os estudos etnológicos em perspectiva ontológica na afirmação positiva da imagem dos povos tradicionais e, conhecer a crítica reversa a partir dos conhecimentos ancestrais destes povos, saindo de uma possível imobilidade a qual muitos autores foram submetidos no campo epistêmico do Norte.

Neste enfrentamento, faz-se necessária a projeção das críticas autorais de bases epistemológicas independentes, isentas de lentes coloniais. Em sua obra *Metafísicas Canibais*, Viveiros de Castro entende que é possível fazer ciência neste sentido, com uma abordagem



simétrica, no caso dos pesquisadores não-indígenas, ou na melhor das hipóteses, uma *filosofia reversa*, citando Roy Wagner (2012), no caso do saber ameríndio. “[...] não podemos pensar como os índios; podemos no máximo, pensar com eles” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 231).

Os quadros teóricos autóctones das populações tradicionais permitem-nos perceber a crítica reversa. Uma crítica que o ocidente não aceita, uma vez que é dirigida às suas práticas contra o planeta. É importante lembrar, que o *ecocídio* e o *biocídio*⁵ são tentativas do “sistema-mundo-moderno-colonial” (RATTS, 2020, p. 04) de explorar e eliminar os territórios dos povos. Estes, tem resistido a colonialidade cultural e social. O *epistemicídio* é, portanto, uma fabulação teórica dos ocidentais. O *ecocídio* (VIVEIROS DE CASTRO, 2017) é a destruição de um ecossistema, uma tragédia de grandes proporções. O *biocídio* é a destruição de um bioma motivada por interesses econômicos, de forma mais abrangente. É entendida ainda como *geocídio*. Tais processos são endógenos no Brasil contemporâneo, uma vez que as leis para proteção do ambiente estão na mira dos interesses de grupos vinculados ao legislativo federal, notadamente as bancadas do agronegócio e a bovinocultura. Há uma marcha de violência em andamento contra os territórios tradicionais promovida pelo próprio estado brasileiro, que persiste desde a invasão europeia.

A PERMISSÃO DO NORTE GLOBAL: UM ERRO NA TENTATIVA DE ACERTO

Boaventura em sua tentativa de atrair o dito Sul para o debate diz que:

Para aprender a partir do Sul, devemos, antes de mais nada, *deixar falar o Sul*, pois o que melhor identifica o Sul é o facto de ter sido silenciado. Como o *epistemicídio* perpetrado pelo Norte foi quase sempre acompanhado pelo *linguicídio*, o Sul foi duplamente excluído do discurso. (SANTOS, 2007, p. 372, grifo do autor).

Na tentativa de expor as atrocidades do Norte-Global contra o Sul, Santos (2007) curiosamente assinala que o Norte precisa *deixar falar o Sul Global*. Discursos como este são semelhantes a outros promovidos nos espaços das próprias universidades brasileiras, como: *abrir a fala para o subalterno; permitir com que o afro-ameríndio apareça em nossas pesquisas; deixar a mulher quilombola falar; ceder espaço aos ribeirinhos*, dentre outras, que são narrativas criadas com boas intenções, mas que são tão carregadas de colonialismo quanto

⁵ BOFF, L. **Capitalismo**: risco de ecocídio e de biocídio. Ecodebate, 2011. Disponível em <https://www.ecodebate.com.br/2011/03/18/capitalismo-risco-de-ecocidio-e-de-biocidio-artigo-de-leonardo-boff/>. Acesso em 16 de julho de 2020.



os discursos eurocêntricos, uma vez que partem de um [pseudo] poder atribuído ao Norte dentro do que seria uma ilusória relação cordial epistêmica.

Em outras palavras, Boaventura faz uma afirmação perigosa. *Deixar falar o Sul* pode ser interpretado como: *Se é para o Sul falar, que ele fale com nossa permissão*. Centenas de anos de *vulgata* epistêmica ocidental estão impregnadas na (boa) trajetória do sociólogo. Fala-se assim de “um aparente poder de controle e domínio que têm as próprias universidades como condição de fala e difusão ideológica” (SANTOS, 2016, p. 13). Em suas obras, reproduzidas pelos autores decoloniais latinos, como dito, Boaventura fala do *epistemicídio*, acusando o Norte desta prática. Para ele é sempre o outro (europeu) que não fala do Sul.

Perguntamos: das obras de autoria exclusiva do teórico, qual delas traz à luz as epistemes do Sul em profundidade etnológica? Conhecedor dos desafios brasileiros e estudioso das Ciências Sociais, seria uma honra tanto para o Norte, quanto para o Sul, observar a visão de mundo afro-brasileira, ribeirinha, camponesa, cigana, indígena, cabocla, dentre outras, na melhor das hipóteses, resultado de um estudo com lentes etnológicas. Possivelmente assim, o autor desconstruiria sua própria noção de que há um *epistemicídio* em marcha. Mesmo que tenha coordenado várias obras, Boaventura diz que não construiu uma teoria fechada sobre o conhecimento científico: “[...] Apesar de ser o coordenador, não tracei um quadro teórico rígido; tentei reunir cientistas sociais de outros países para, conjuntamente, conversar e pensar um projeto” (SANTOS, 2007a, p. 22). Falta a grande parte dos decoloniais, possivelmente, a ideia de que as práticas modernas coloniais do Norte podem matar o corpo, invadir territórios, violentar a natureza, mas o espírito indígena permanece vivo. Há 500 anos.

Já os autores ditos decoloniais latinos, em grande parte vinculados à Sociologia, assim como Boaventura, embasam suas críticas e bibliografias apegando-se em quadros teóricos do Norte Global, possivelmente, porque encontram espaço favorável de publicação e pontuação para seus currículos nas próprias academias e, evidentemente, por ausência de lentes etnológicas. É evidente que o trabalho de campo exige recursos e investimento em pesquisa, nem sempre a realidade das universidades latinas. Não nos referimos aqui ao trabalho dos autores africanos que participam das publicações de Santos (2007b). Estes sim têm dado uma contribuição fundamental para o debate sobre a filosofia africana (HOUNTONDI, 2009; RAMOSE, 2009) e seus enfrentamentos. E estas têm também um elemento valorizado e semelhante nas culturas afro-ameríndias que é memória e o lugar de fala.



MULTINATURALISMO: FILOSOFIA REVERSA DOS POVOS INDÍGENAS

Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 531).

Consideramos a noção de *multinaturalismo*, compreendida por meio do *perspectivismo ameríndio* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002a, 2002b, 2008, 2011, 2017, 2018), na interpretação de alguns trabalhos sobre os povos tradicionais, notadamente os indígenas (KOPENAWA; ALBERT, 2015; KRENAK, 2019) e os ribeirinhos (LOUREIRO, 2008; 2014). Na etnologia indígena estudada por Viveiros de Castro, os elementos naturais, minerais, vegetais, assim como os animais, possuem humanidade, portanto, é importante ter a compreensão que o homem/mulher não são os únicos que têm humanidade no planeta. Montanhas, rios, rochas, árvores coexistem com os humanos. Não se trata, por exemplo, da rocha ter humanidade, mas do demiurgo que é o dono ou vovô da rocha, ser um *extra-humano*, que tem agência.

Para que o mundo dos brancos compreenda o mundo dos povos da floresta é preciso ir além da ideia moderna de *multiculturalidade*, conceito defendido nas constituições de estados nacionais e em parte dos estudos acadêmicos culturais, ou seja, desta visão que permeia a epistemologia do ocidente. O *multinaturalismo*, contribuição no Brasil projetada no *perspectivismo ameríndio* em Viveiros de Castro (2002, 2018), sinaliza que a visão de mundo destes povos não é antropocêntrica e sim, *bioplural*, com os quais coexistem os mesmos direitos e deveres dos humanos, dos elementos do ambiente natural, dos seres visíveis e invisíveis. Há, portanto, o mundo animal, o mundo dos vivos, o mundo dos mortos, o mundo dos espíritos, o mundo dos céus, dentre outros. Sobre o *perspectivismo ameríndio*, Viveiros de Castro esclarece que:

Tal crítica [...] impunha uma redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas da 'Natureza' e da 'Cultura': universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade etc. Esse reembaralhamento das cartas conceituais levou-me a sugerir a expressão 'multinaturalismo' para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias 'multiculturalistas' modernas: enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados – a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43).



O perspectivismo ameríndio é uma tese que o autor denomina de uma *outra antropologia* ou uma *contra-antropologia* que está colocada de forma transversal a antropologia convencional, já que constitui-se em uma teoria do pensamento indígena e que é descrita por esta mesma antropologia já instituída, desestabilizando-a.

Partimos do entendimento de que os povos indígenas no Brasil já tiveram seu mundo destruído por causa da cobiça dos europeus, que construíram seu patrimônio e suas riquezas a partir da exploração do país que, como nome de batismo, recebe a denominação de uma mercadoria, o *pau-brasil*. Os territórios dos ameríndios já foram invadidos seguidas vezes e os indígenas sofreram processos de eliminação na história das colonizações e, atualmente, com os desafios impostos pelo "imperialismo multinacional" (FERRO, 1996). Em nenhum momento deste processo histórico de exploração outras visões de mundo foram consideradas. O perspectivismo traz para o debate outras visões complexas de mundo, uma teia de significados e práticas das populações indígenas.

A *extra-humanidade* e a relação com os outros mundos existentes para os indígenas é condição epistêmica dos povos tradicionais que é compreendida neste trabalho a partir da ideia de *pós-geografia*, que supera as categorias de espaço físico (ou mesmo virtual) de territorialidades modernas e trata de pensar categorias provenientes destes povos. Os acontecimentos nos outros mundos definem a vida no mundo físico. Para compreender as estruturas espaciais dos povos tradicionais amazônicos propomos em diálogo com a noção de *multinaturalismo* a literatura sobre e dos povos Krenak (KRENAK, 2019; 2020a, 2020b) e Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

As espacialidades limitadas as categorias clássicas da Geografia, a saber: território, região, paisagem e lugar, possivelmente, não afetam o pensamento de povos indígenas amazônicos, uma vez que o mundo *extra-natural* define o mundo físico. São os *sobre-humanos* (pajés, xamãs) e *extra-humanos* (seres espirituais) em suas espacialidades que coexistem e dão sentido a vida dos humanos na terra. Se a ideia de território demarcado enquanto processo institucional definido pelo poder político permite a ideia de que a terra pertence aos indígenas, para o pensamento indígena é o contrário: são os indígenas que pertence a terra. Na estrutura do pensamento indígena, as espacialidades dos seres extra-humanos existem antes da espacialidade física e, portanto, eles sabem melhor como conduzir a manutenção da vida.

A realidade da política nacional e as práticas do estado e do mercado tem imposto a estes territórios tradicionais situações de vulnerabilidade e violência. Eles estão impactados com megaprojetos institucionais, sendo a Amazônia transformada gradativamente em pastos



para a monocultura e criação de gado para *commodities*. Um prenúncio do fim do mundo. Krenak (2019), ativista, escritor e líder indígena do povo Krenak (MG), diferente da postura equivocada dos brancos frente à ambiente físico, afirma que os indígenas sabem lidar com o fim do mundo. Para o autor, quem não sabe lidar com o fim do mundo são os brancos.

Pela trajetória de conflitos e violência que sempre sofreram os povos tradicionais no Brasil, Krenak é incisivo em criticar a destruição da floresta e da humanidade: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como vão fazer para escapar dessa” (KRENAK, 2019, p. 31). Em entrevista ao *Le Monde Diplomatique* Brasil, Krenak fala:

A nossa história colonial é uma história de genocídio contra o povo indígena [...] A história de colonização do Brasil é uma marcha sobre os territórios indígenas e a edificação sobre cemitérios indígenas. É uma tristeza você imaginar uma nação construída em cima do cemitério da outra [...]. Por que que nós somos capazes ainda, com a diferença, de viver lá na floresta amazônica ou aqui no Rio Doce escolher o modo próprio de vida? É pela memória que nós temos de quem nós somos. Não foi uma escolha. Nós somos um contínuo da memória que recebemos de nossos antepassados⁶.

Para sobreviver ao fim do mundo, provocado ecologicamente pelo *mundo-sistema moderno colonial* (RATTS, 2019), os povos tradicionais fazem-no a partir de suas ontologias. “[...] os humanos não são os únicos seres interessantes e que tem uma perspectiva sobre a existência. Muitos outros também têm” (KRENAK, 2019, p. 32). Uma das críticas que Ailton Krenak faz é sobre a ausência de memória dos brancos, considerando que os povos tradicionais têm nela a criação, manutenção e dinamismo de sua cultura. “A cultura é uma coisa dinâmica [...] a memória é isso, ela te autoriza a narrar uma história sobre o mundo que você vive [...] Se você não tem memória, você vai ficar citando bibliografia, antes de ganhar um Alzheimer”⁷.

Davi Kopenawa (2015) coaduna com esta ideia dizendo que quem precisa utilizar papel ou em sua visão – *as peles de papel de árvores mortas* – para registrar a história é o branco, afinal, o Yanomami tem os *sonhos* e os *Xapiri*. [...] suas *peles de papel* não falam nem pensam. [...] Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos *Xapiri*, seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455).

⁶ Vozes da Floresta: Ailton Krenak. *Le Monde Diplomatique* Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KRTJlh1os4w&t=2s>. Acesso em 13 de abril de 2021.

⁷ Ibidem.



Kopenawa (2015) entende o jogo dos brancos no interesse pela mercadoria e mantém desde os anos de 1980 sua luta constante pelo território demarcado em 1992. Seu povo sofre com as sucessivas invasões de garimpeiros e com a mineração semimecanizada ilegal que provoca doenças, violências e mortes. Por isso, junto com a força da epistemologia indígena, Kopenawa constrói sua crítica ao sistema-mundo dos brancos, por meio de sua *cosmopolítica* Yanomami, em uma filosofia reversa, chamando o garimpo semimecanizado de os *grandes tatus gigantes* (ALBERT, 2002) e os garimpeiros de *porcos do mato* que gostam de lama.

Mesmo que um dos maiores etnólogos do século XX, o belga Claude Lévi-Strauss, já nos anos de 1970 com seus trabalhos de tradução do pensamento indígena, assinalava a importância de considerar as formulações teóricas e o conhecimento destes povos na condição de uma filosofia, a ciência moderna relegou este processo a um segundo plano, sem importância.

[...] esses povos que consideramos estarem totalmente dominados pela necessidade de não morrerem de fome, de se manterem num nível mínimo de subsistência, em condições materiais muito duras, são perfeitamente capazes de pensamento desinteressado; ou seja, são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem. [...] agem por meios intelectuais, exatamente como faz um filósofo [...] e fará um cientista (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 30).

Os povos tradicionais dominam a *ciência do concreto* (LÉVI-STRAUSS, 2008), que são os saberes milenares, construídos pela experiência e pelo experimento, pela observação atenta da natureza. Desta forma, o pensamento colonial que insiste em ver os povos do Sul como subalternos está em crise. As epistemologias dos povos amazônicos, ao contrário, permanecem (re) existindo no mundo, sendo indiferentes às vaidades e pretensões eurocêntricas e antropocêntricas do Norte Global. Entretanto, ser indiferente ao pensamento colonizador do Norte Global, não significa deixar a crítica.

O povo da mercadoria, nas palavras do xamã Davi Kopenawa (2015), é a imagem do não-indígena que vê apenas um mundo a ser consumido pela ganância dos modernos para produzir mais mercadorias. A verdade do mundo moderno capitalista e sua episteme reflete-se na separação do ambiente físico e da humanidade, desumanizando a terra. “Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira [...] A floresta está viva, e é daí que vem a sua beleza” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 468).

Na visão de mundo dos Yanomami, os *Xapiri* que são os seres *extra-humanos* dialogam em um plano metafísico com os *sobre-humanos* que são os xamãs, humanos em estado alterados de consciência, com uso ritual da *yãkoana*, enteógeno que é retirado da resina



de árvores *Virola sp.*, que é cristalizada e pulverizada⁸. Estes, uma vez habilitados por um longo processo de treinamento e renúncias físicas e corporais, são convidados a *uma dança cósmica* sobre espelhos com os *Xapiri*. É de lá que vem a cura dos corpos e do território.

Neste encontro há uma comunicação decisiva. Os *Xapiri* permitem compreender o processo relacional entre a floresta, os não-humanos e o povo Yanomami, cuidando, sobretudo da saúde dos humanos e da *Urihi*. Não se entende o povo Yanomami, sem entender os *Xapiri*. Esta *geografia multinatural* (e não multicultural) e *extra-moderna* é configurada por meio desta leitura cósmica dos líderes xamãs, e é assim que há uma possível superação de conceitos da geografia convencional.

São os Yanomami que cultivam o conceito de *Urihi*, a terra-floresta, central na manutenção da vida. O discurso cosmológico Yanomami parte desta percepção no combate às invasões de seus territórios, refletido na mineração artesanal e mecanizada ilegal, que tem provocado doenças e mortes a décadas. [...] Sem xamãs, a floresta é frágil [...] Se os seres da epidemia continuarem proliferando, os xamãs acabarão todos morrendo e ninguém mais poderá impedir a chegada do caos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 492).

A *Urihi* é a carne e a pele da terra formada a partir da primeira queda do antigo céu, a *Hutukara*, (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 357), que despencou em tempos ancestrais e que tornou-se em espacialidade física para os Yanomami, manifesta na paisagem percebida e experienciada. Já os *extra-humanos*, os demiurgos, estão no espaço metafísico, acessado pelos sobre-humanos, os xamãs, e habitam no peito do céu em casas distribuídas e classificadas por espíritos *Xapiri* que representam animais e fenômenos da natureza, enquanto meio físico.

Esta espacialidade deve ser cuidada com manutenção constante, incluindo as novas casas destinadas aos xamãs. Ao criticar a supremacia da ideia de humanidade moderna como centro de *tudo e de todos*, os povos tradicionais com suas ontologias reescrevem a história e o espaço ao seu modo. “Destruir a floresta, o rio, destruir as paisagens, assim como ignorar a morte das pessoas, mostra que não há parâmetro de qualidade nenhum na humanidade, que isso não passa de uma construção histórica não confirmada pela realidade” (KRENAK, 2020b, p. 23).

Neste sentido, o *Norte Global*, enquanto categoria sociológica com suas epistemes, para os ameríndios é um fenômeno irrelevante. São suas práticas que sempre representaram perigo e destruição ao planeta. Os autores indígenas têm traduzido suas impressões deste mundo colonialista, por meio da literatura com críticas autorais e contundentes ao modelo de

⁸ “O poder da *yākoana* é forte e dura muito tempo. Existem várias *yākoana*. Dentre elas, é o pó da *yākoana haare* o mais poderoso”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 136)



vida ocidentalizado. Kopenawa afirma: “Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos [...]. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada” (KOPENAWA, ALBERT; 2015, p. 468).

Apesar das ameaças do estado nacional, do *deus* mercado, do latifúndio e dos megaprojetos, os povos da floresta resistem e seguem suas vidas despreocupados com estes quadros teóricos, sem esta dependência epistêmica estrangeira, sem estas prisões conceituais modernas e dispensando a militância de gabinete de parte dos ditos intelectuais decoloniais, mas ao mesmo tempo, confrontando os herdeiros destas epistemes exógenas, que tem nos conceitos de *progresso* e *desenvolvimento* seus fetiches. Krenak assim explica:

A nossa mãe, a Terra, nos dá de graça o oxigênio, nos põe para dormir, nos desperta de manhã com o sol, deixa os pássaros cantar, as correntezas e as brisas se moverem, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar, e o que a gente faz com ele? O que estamos vivendo pode ser a obra de uma mãe amorosa que decidiu fazer o filho calar a boca pelo menos por um instante. Não porque não goste dele, mas por querer lhe ensinar alguma coisa. “Filho, silêncio.” (KRENAK, 2020a, p. 07).

RIBEIRINHOS: POR UM *BEM-VIVER* AMAZÔNICO

A cosmovisão dos povos originários andino-amazônicos e suas adequações em países latinos tem contribuído com a disseminação da noção indígena de *Bem-Viver*⁹. Acosta (2016) diz que: “O Bem Viver se afirma no equilíbrio, na harmonia e convivência entre os seres. Na harmonia entre o indivíduo com ele mesmo, entre indivíduos e a sociedade, e entre a sociedade e o planeta com todos os seus seres” (p. 25). É preciso que esta compreensão supere a ideia que a modernidade impôs de uma ruptura da sociedade e ambiente natural.

A modernidade, proveniente das reflexões de pensadores do século XVI e XVII, introduziu a divisão entre o ser humano e o ambiente físico. Como assinalou Zaffaroni (2017), a modernidade esqueceu a *Magna Mater* dos antigos, a *Pachamama* dos andinos e a *Gaia* dos contemporâneos. De acordo com o autor, não há um planeta *vivo* que gera vida, foi convertido e um “baú de recursos” (ZAFFARONI, 2017, p.10). Adicionaríamos que os modernos não consideram a mãe-África dos africanos ou a *Urihi* dos Yanomami. O que de mais importante existe para o sistema moderno-colonial é a mercadoria.

⁹ Acosta (2016) aponta que o *Bem Viver* é uma forma de pensar em uma construção universal que tem como ponto de partida a cosmovisão e práticas ameríndias na coexistência com o meio físico. “O Bem Viver recupera esta sabedoria ancestral, rompendo com o alienante processo de acumulação capitalista que transforma tudo em coisa” (p. 25).



Na *Sociedade do Cansaço* (HAN, 2015), o indivíduo dito moderno, conectado, consumidor e apreciador do sistema-mundo voraz, aprofunda a sua própria desumanização e crise, desta vez, sem a opressão do proprietário da fábrica, do patrão, do tirano. Em tempos hodiernos, é o indivíduo que faz sua própria prisão. Han afirma que “[...] O cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando” (HAN, 2015, p. 40). O cansaço e a depressão, portanto, são resultados da própria ilusão de liberdade que o consumo traz aos indivíduos. Cada vez torna-se necessário conhecer outras visões de mundo. Por isso, é preciso ouvir os povos tradicionais.

Um extremo a esta ideia de *sociedade do desempenho* (esgotada e disciplinada) pode ser compreendido a partir do pensamento do autor João de Jesus Paes Loureiro (2014), quando propõe, a partir do *viver ribeirinho amazônico* no estado do Pará, outro estilo de vida. Na perspectiva de um *bem viver* ribeirinho, o teórico explica que o devaneio e a criatividade são provenientes da noção de tempo que é contextual, portanto, humano e cultural e tem no balanço da canoa do caboclo ribeirinho e amazônico um exemplo de tal contraste, projetando o modo de vida dos povos tradicionais. Paes Loureiro cria assim o conceito amazônico denominado de *dibubuísmo* (LOUREIRO, 2014).

O dibubuísmo é o modo fenomenológico transacional entre o homem e a natureza que permite o usufruto dela por ele, enriquecendo a cultura enquanto a cultura o enriquece. Consiste no aproveitamento das circunstâncias do meio ambiente em benefício do descanso do corpo, enquanto a imaginação trabalha em suas oficinas do imaginário. [...] Trata-se de uma forma de atitude produtiva e formadora assumida estrategicamente pelo homem da terra, conceitualmente aplicável ao mundo extralocal, de relação funcional entre o homem e a natureza como realidade exterior, em benefício da liberação do corpo de seu esforço físico, disponibilizando o espírito para os trabalhos prazerosos do devaneio. Quando o corpo descansa, o espírito trabalha. (LOUREIRO, 2014 p. 37).

O teórico explica que o tempo é um tema amazônico que é injustamente classificado pela sociedade que vê de longe, uma vez que o uso do tempo é uma sabedoria. Este olhar distante da sociedade moderna atribui estereótipos como preguiça e ociosidade aos ribeirinhos.

Eu nasci em uma cidade do interior e ribeirinha, em Abaetetuba, lá no Pará. Eu via passar aquelas ilhotas que são deslocadas do barranco pela correnteza do rio. Aquelas ilhotas têm até árvores maiores, às vezes cobras e tudo mais, porque é um fragmento de terra da natureza que vai boiando no rio. E eu via aqueles caboclos que vinham remando a sua igarité que amarravam, se eles vinham na vazante também, seguindo o mesmo rumo do periantã que a gente chama para estas ilhotas ou marapatá, que são palavras indígenas, ele amarava [...] a igarité naquele marapatá e



se deitava descansando enquanto aquela marapatá ia levando para o rumo que ele queria chegar?¹⁰.

Paes Loureiro explica que em muitas partes da Amazônia, ficar boiando no rio é, para o ribeirinho sinônimo de *bubuiar*. “Ficar *bubuiando* é ficar boiando de *bubuia*”¹¹, explica.

Há, nesse dibubuísmo, uma integração funcional com o fluir das águas do rio, quando o caboclo se faz parte do dinamismo de seu movimento. [...] Esse gesto revela preguiça? Creio que não. Denota sabedoria? Creio que sim. Por que gastar energias físicas quando não é necessário e se pode deixar que apenas o espírito, a imaginação, o devaneio trabalhem? (LOUREIRO, 2008 p. 130).

O caboclo vem de *bubuia*, ou seja, vem boiando com o *marapatá* e, portanto, imerso em um processo criativo. É evidente a percepção do tempo cíclico do ribeirinho que pela observação e regularidades constrói sua rotina e imaginário com os rios e matas em perspectiva relacional. Há um esforço de outros autores amazônicos nos estudos e na difusão desta perspectiva relacional, considerando a importância destes saberes para ampliar o conhecimento sobre o Brasil de forma interdisciplinar e interseccional.

Como aponta Silva e Souza Filho (2002), “[...] o mundo ribeirinho está cercado de símbolos, significados e mitos, sua organização social reflete em muito tais aspectos” (p. 17). E ainda “O ser ribeirinho está caracterizado por uma concepção de *natureza diferente*, por integrar em seu modo de vida elementos essenciais disponíveis: as águas e as matas e, desses elementos, estabelecer suas estratégias de sobrevivência [...]” (p.29). Este é um conhecimento fluído, móvel, híbrido de mundos amazônicos que tem na relação com a mata e com os rios sua inspiração, valores éticos, estéticos e seus sonhos.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Politicamente, o *epistemicídio* é um conceito que tenta mobilizar as sociedades pelo medo e a insegurança a cuidar do planeta. Ao contrário, propomos que as epistemes dos povos tradicionais mobilizam-se pela beleza da vida e pela complexidade da relação das variações da natureza ontológica, híbrida, móvel e fluída. Para o homem moderno há um planeta sem espírito. A humanidade de corpos não-humanos, como os dos animais, plantas,

¹⁰ João de Jesus Loureiro dá aula sobre cultura amazônica. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=j_LfHCljGTc. Acesso em 08 de março de 2021.

¹¹ Ibidem.



rios, rochas, barro e dos extra-humanos – os seres invisíveis da floresta – não importam para esta sociedade eurocêntrica.

Ao tratar o *epistemicídio* como uma categoria hipervisibilizada que enquadra “os outros” como *coitados e necessitados* de atenção do Norte Global, as ditas ciências humanas, como a Geografia, Sociologia, Antropologia e Ciência Política, possivelmente, reproduzem regimes subalternizantes que enquadra tais grupos para servir aos seus estudos, retirando o papel de protagonistas ou sujeitos de suas histórias, notadamente, sem garantir os mesmos privilégios de crítica social, tão cara a ciência totalizadora ocidental europeizada.

Pensadores do Sul e do Norte Global não-indígenas apenas reproduzem teorias europeizantes com pequenas variações geográficas, em um possível movimento circular entediante, focados (ainda e sempre) no mesmo humanismo racista europeu cisgênero que tanto criticam, assim como seus autores clássicos preferidos. Neste sentido, sugerimos a partir do pensamento autóctone dos povos indígenas e ribeirinhos uma *des-geografização da geografia das epistemes*, colocando em primeiro plano a cosmopolítica dos povos tradicionais com sua crítica à economia sócio-política e ambiental e seu xamanismo – não parar dar respostas, mas para demonstrar como a sociedade envolvente ocidental equivocou-se em sua ânsia histórica pelo progresso. A crítica é uma possibilidade de construção espacial e temporal de mundos diferentes, que está para além da monótona noção do globalismo moderno consumista e colonial ou do debate entre liberais e progressistas.

No Antropoceno, há apenas o ser humano como centralidade. Tais interpretações representam a pobreza do pensamento moderno e pós-moderno, com suas filosofias e tentativas de se livrar da própria destruição iminente, estimulada por esta mesma sociedade capitalista do cansaço. A geografia convencional possivelmente siga este caminho, tratando de temas importantes, sem classificar as espacialidades múltiplas, telúricas e metafísicas dos povos tradicionais, que percebem outras variações de naturezas na humanidade, com seus regimes cosmológicos e sociopolíticos peculiares¹² atreladas ao uso e apropriação de seus territórios, não como mercadoria, mas como vida.

Para os povos da floresta há um *tempo e espacialidades* diferentes e, por consequência, um pensamento no qual os humanos, não-humanos, sobre-humanos e extra-humanos criam e recriam suas formas de vida e cultivam suas visões de mundo. Não há meios de produção, uma vez que na teoria sócio-política destes povos o que existe é

¹² Sobre xamanismo, vide o capítulo Xamanismo Transversal, na obra VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: UBU Editora, N-1 Edições, 2018.



complementaridade, coletivismo, no qual todos produzem. Na mesma direção dos povos africanos (e afrodescendentes no Brasil), o que há é uma *construção epistemológica de horizontalidade democrática*, que desestabiliza as bases do pensamento moderno colonial e do modelo do consumismo predatório.

Como exemplo destes conhecimentos, sugerimos a sabedoria ancestral encontrada na literatura do povo Yanomami, Krenak e a noção de *bem viver* dos povos andinos, refletida também na perspectiva dos ribeirinhos da Amazônia. Nestes saberes, são percebidas a variação da natureza ontológica e a importância do imaginário. O *espaço* na percepção dos povos tradicionais vai além das concepções convencionais, porque compreende o mundo dos extra-humanos, projetando aqui uma possível *pós-geografia* ou até uma *anti-geografia*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As lugaridades das populações tratadas neste artigo têm escalas próprias que permeiam o imaginário autóctone. O uso e apropriação dos espaços físicos e a condição relacional dos humanos com não-humanos ocorre primeiramente a partir das leituras desta *extra-espacialidade*. A força do pensamento dos não-modernos tem atingindo o pensamento hegemônico de viés capitalista, na afirmação positiva da imagem e do ser amazônico. Portanto, o que há na contemporaneidade, são saberes (re) existindo e ganhando maior visibilidade. A partir da etnologia destes povos, não há processos *epistemicidas* para as populações tradicionais, como infere o autor português Boaventura Santos em seu trabalho de viés universalista, seguido por autores ditos decoloniais. O caminho é inverso. Novas epistemes estão sendo descobertas pela ciência, entretanto, estas se dirigem pela linguagem literária e midiática com críticas sócio-políticas e com suas denúncias, no sentido de expor o comportamento predatório da sociedade dita envolvente.

Os saberes ancestrais, por sua vez, permanecem vivos ontologicamente. São eles que germinam a vida e a visão de mundo destes povos. No seu interior, há um mundo de equilíbrios e de conflitos, longe de possíveis romantismos acadêmicos, pois nas cosmologias ameríndias está o *desequilíbrio perpétuo*. São visões *geo-sociais* que afloram do *lugar* de afeto e das espacialidades metafísicas. Suas epistemologias com suas conceitualizações de humanidade, tempo e espacialidade estão para além dos quadros teóricos da Geografia, constituindo, portanto, uma *pós-geografia*, que preserva a resistência de vida tradicional de raiz telúrica e ritualística, brotando da relação com o ambiente.



REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo, Editora: Autonomia Literária, 2016.
- ALBERT, B. O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. **Pacificando o Branco**: Cosmologias do contato do norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- DUSSEL, H. **O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: RJ, Vozes, 1993.
- _____. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas CLACSO, 2005.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HOUNTONDJI, P. J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina. 2009.
- LANDER, E. (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005a.
- _____. **O lugar da natureza e a natureza do lugar**: globalização ou pós-desenvolvimento? Buenos Ayres: CLACSO, 2005b.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e Significado**, Lisboa: Edições 70, 1978.
- LOUREIRO, J de J. P. **A arte como encantaria da linguagem**. São Paulo: Escrituras, 2008.
- _____. **Mundamazônico**: do local ao global. Revista sentidos da cultura, Belém/Pará, v. 1, n. 1, jul./dez. 2014. p. 31-40.
- FERRO, M. **História das colonizações**: das conquistas às independências. Companhia das Letras; 1ª edição, 1996.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- _____. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras. 2020a.
- _____. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras. 2020b.
- KOPENAWA; D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo – SP: Companhia da Letras, 2015.



MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, 2005.

_____. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In*: MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina. 2009.

RAMOSE, M. B. Globalização e Ubuntu. *In*: SANTOS. B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina. 2009.

RATTS, A. **A questão étnica e/ou racial no espaço**: a diferença no território e a geografia. Boletim Paulista de Geografia, nº 104, jul.-dez. 2020.

SANTOS, Éder Rodrigues dos. **Ecologia de Saberes**: a representação social nos filmes Serras da Desordem e Davi contra Golias no contexto da crise epistemológica. TCC apresentado no Centro de Ciências Humanas da UFRR. Boa Vista, 2016.

SANTOS. B. de S.; MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina. 2009.

SANTOS, B. de S. **A crítica da Razão Indolente**: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 01. São Paulo: Cortez Editora, 2007a.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007b.

_____. **Pela Mão de Alice**. 12^a ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3^a ed. Vol. 4. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, J. da C.; SOUZA FILHO, T. A. S. F. O viver ribeirinho. *In*: SILVA, J. C.; SOUZA FILHO, M. P.; PEREIRA, W. S. B.; FIGUEIREDO. E. F. G. de; SOUSA, L. F. **Nos Banheiros do Rio**: ação interdisciplinar em busca da sustentabilidade em Comunidades Ribeirinhas da Amazônia. Porto Velho: EDUFRO, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO. E. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. *Mana*, 2(2):115-144. 1996.

_____. **O nativo relativo**. *Mana* 8 (1) 113-148. 2002a.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In*: **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.



_____. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. *In:* CAIXETA DE QUEIROZ, Rubens; FREIRE NOBRE, Renarde. (Orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. O Intempestivo, ainda. *In:* **Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. E. **Os involuntários da Pátria**: elogio do subdesenvolvimento. Caderno de Leituras, nº 65. Belo Horizonte (MG), 2017. Disponível em <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno65/>

_____. **Metafísicas canibais**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: UBU Editora, N - 1 Edições, 2018.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? *In:* **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas latino-americanas CLACSO, 2005.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

ZAFFARONI, E. R. **A Pachamama e o ser humano**. Florianópolis: Editora UFSC, 2017.