



ESTUDAR OS INDÍGENAS OU ESTUDAR COM OS INDÍGENAS? CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA PRÁTICA CIENTÍFICA MENOS COLONIAL

*Studying Indigenous people or studying
with Indigenous people? Considerations
on a less colonial scientific practice*

João Gabriel da Silva Ascenso*

Recebido em: 27/08/2025

Aprovado em: 12/12/2025

Resumo: Esse artigo parte de um mapeamento da diversidade de críticas que a epistemologia eurocêntrica sofreu da segunda metade do século XX em diante, bem como das teorizações que foram desenvolvidas a partir dessas críticas, para refletir sobre as respostas que foram dadas por vozes latino-americanas à violência colonial. Tais vozes desestruturaram tanto o princípio do progresso e do fim da história quanto partições importantes no cânone do pensamento ocidental: natureza/cultura, razão/sensibilidade, civilização/barbárie, sujeito/objeto. A partir daí, o diálogo com intelectuais indígenas (Ailton Krenak, Davi Kopenawa) e de ascendência indígena (Gloria Anzaldúa, Silvia Rivera Cusicanqui) nos permite pensar uma “dialética sem síntese” e a busca por formas de diplomacia que não concorram para uma “paz

* Professor de História do Colégio de Aplicação da UFRJ, com doutorado em História Social da Cultura pela PUC-Rio e pós-doutorando em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, com a pesquisa “Deslocando o ‘clássico’: Arqueologia Amazônica e ensino de História Antiga no Ensino Fundamental”. E-mail: jgascenso@gmail.com.



perpétua”, mas para “pazes provisórias”, articulando humanos e não humanos. A reflexão vai em direção à proposta de quatro caminhos a partir dos quais podemos pensar uma prática científica menos colonial.

Palavras-chave: intelectuais indígenas; cosmopolítica; paz provisória

Abstract: This article initiates by mapping the diverse critiques that Eurocentric epistemology has faced since the second half of the 20th century, as well as the theories that have developed from these critiques, to reflect on the responses given by Latin American voices to colonial violence. These voices deconstruct the principles of progress and the end of history, as well as important divisions in the canon of Western thought: nature/culture, reason/sensibility, civilization/barbarism, subject/object. From there, dialogue with Indigenous intellectuals (Ailton Krenak, Davi Kopenawa) and those of Indigenous descent (Gloria Anzaldúa, Silvia Rivera Cusicanqui) allows us to consider a “dialectic without synthesis” and the search for forms of diplomacy that do not contribute to a “perpetual peace” but to “provisional peaces,” articulating humans and nonhumans. The reflection moves toward proposing four paths from which we can envision a less colonial scientific practice.

Keywords: indigenous intellectuals; cosmopolitics; provisional peace

Questionando o eurocentrismo: um mapeamento do argumento (pós)(de)colonial

Certa vez, conversando com meus alunos do sexto ano do Ensino Fundamental, perguntei-lhes, de forma provocativa, quem era mais evoluído: nós, que nos organizamos em um Estado, ou um indígena sul-americano vivendo em situação originária. Um dos alunos mais perspicazes da turma compreendeu a provocação e respondeu: “professor, eu acho que os indígenas, na verdade, são

tão evoluídos quanto os seres humanos”. Este foi, para mim, até hoje, o maior retrato de como o discurso do progresso, gerado pela nossa razão científica e pretensamente “universal”, pode fincar raízes profundas na nossa forma de pensar e de estar no mundo.

Meu aluno percebeu a minha crítica quanto à utilização de uma escala evolutiva para categorizar os grupos humanos. Entretanto, com seus onze anos, já havia vivido e sido educado em instituições ocidentais tempo o suficiente para, ao responder à minha pergunta tentando fugir da lógica evolucionista, acabar por acessá-la de maneira inconsciente e em uma de suas formas mais brutais – a desumanização do outro. Afinal de contas, também é disso que se trata o discurso do progresso: medir quem merece ser chamado de gente, quem ainda não é gente por completo, e quem jamais chegará a ser.

A ideia de uma direção de progresso entre os povos, como realização de um progresso da razão humana, construiu a visão de uma história universalista: todos os homens chegarão à civilização e farão parte do concerto das nações. Ocorre que este universalismo acabou por excluir a alteridade, eliminando a possibilidade de o outro não querer fazer parte da civilização, ou do concerto das nações. Nesses casos, seria legítimo o uso do rigor disciplinar para educar aqueles que ainda estariam na infância da sua existência, ou mesmo, em situações limite, o extermínio daqueles que, por demasiadamente bárbaros, não se configurassem genuinamente humanos. Que um de meus alunos mais comprometidos com a valorização das diferenças e com a defesa dos direitos humanos tenha lançado mão, sem querer fazê-lo, do argumento da desumanização constitui um ato falho que mostra até que ponto todos nós, educados nos moldes científicos e racionalistas das escolas ocidentais, carregamos a herança do extermínio e da violência física e simbólica contra o outro.

Para que possamos entender o que estou chamando de “razão científica”, “civilização”, ou ainda “progresso”, “evolução” e “universalismo”, precisamos rastrear a construção histórica destas categorias. Tais conceitos

ganham a dimensão de verdades normativas que pautam a ação dos homens no mundo a partir do século XVIII, com a ascensão dos discursos iluministas e liberais. Seu caráter de verdade seria pautado nas suas supostas imparcialidade e objetividade, a partir das quais a percepção verdadeira da realidade corresponderia a um afastamento entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível. Como a razão seria o elemento chave que operaria este distanciamento e tornaria o próprio conhecimento possível, a concepção das Filosofias da História que nascem neste momento é a de que o caminho em que esta razão se revela ao mundo é aquele através do qual as sociedades atingem o progresso e a civilização. Esta é a base de uma epistemologia que enxerga o mundo a partir do lugar de enunciação da Europa – é, portanto, uma epistemologia eurocêntrica.

É evidente que a violência colonial que ela autoriza está muito relacionada ao colonialismo do século XIX, e à legitimação da suposta “missão civilizadora” do imperialismo. Mas e se este discurso evolutivo, cuja articulação costumamos identificar a partir do século XVIII, tivesse origens um pouco anteriores? Para desenvolver este argumento, pretendo começar pelo final, mapeando alguns autores empenhados em demonstrar que a razão moderna, pretensamente universal, longe de ser natural, inevitável e boa, possui uma série de desenvolvimentos perversos, notadamente o seu caráter colonial. Pontos de virada importante neste processo foram a crítica à interpretação da raça biológica, sobretudo após as denúncias do Holocausto, e os próprios processos de descolonização da África e da Ásia.

A partir dos anos 1950 e 1960, dentro do campo da Teoria Literária e das Ciências Sociais, alguns autores passaram a conformar aquilo que ficaria conhecido como uma abordagem “pós-colonial”. Os martinicanos Frantz Fanon e Aimé Césaire – este último, junto ao senegalês Léopold Sédar Senghor, tendo fundado o movimento conhecido como *Négritude* –, bem como o palestino Edward Said, autor do clássico *Orientalismo*, são alguns importantes nomes dentro desta nova abordagem que pretendia compreender o projeto europeu de

dominação colonial para lutar contra ele e buscar novas formas de lidar com a identidade e com a alteridade. Não podemos, de todo modo, conceber o “pós-colonialismo” como um projeto levado a cabo por estes intelectuais, visto que a denominação “pós-colonial” só apareceria a posteriori, popularizando-se muito nos anos 1980 (COSTA, 2006, p. 117).

Nos anos 1970, ganharam vulto as leituras a respeito das formas de poder associadas ao conhecimento – Pierre Bourdieu e Michel Foucault, por exemplo –, com a subsequente crítica ao cientificismo ocidental. Nesse sentido, passaram a ter destaque os questionamentos e dissoluções das certezas epistemológicas que vieram com o próprio Foucault e com a desconstrução de Jacques Derrida, no contexto de crise que marcaria o chamado pós-estruturalismo.

A partir também dos anos 1970, entrou em cena na Índia o Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia. Tal grupo, que fundou o “campo” dos Estudos Subalternos, teve em Ranajit Guha um de seus principais idealizadores. Pensando na transição indiana de uma situação colonial para a de um Estado independente, Guha concebeu o problema do fracasso da modernização no contexto dos projetos nacionalistas pós-descolonização. Em uma visão que se aproximava tanto do marxismo gramsciano quanto da New Left inglesa, Guha analisou a construção de um projeto hegemônico de capitalismo na Índia a partir do silenciamento dos grupos subalternos – grupos que, mesmo assim, teriam uma voz cuja recuperação teria o potencial de reformular a história indiana (BARBOSA, 2009, p. 1-2).

Nos anos 1980, quando o conceito de pós-colonialismo já era amplamente utilizado, outros autores passaram a ser enquadrados dentro desta categoria, como o jamaicano Stuart Hall, expoente dos Estudos Culturais ingleses, além dos também indianos Homi Bhabha e Gayatri Chakravorty Spivak. Tendências notáveis destes autores são, além da explicitação do caráter político e coercitivo do discurso científico (dialogando com Foucault), a denúncia dos binarismos conceituais que marcaram as Ciências Sociais. O próprio Hall é parte importante

desta denúncia, ao conceber o colonialismo dentro da lógica West/Rest – ou Ocidente/Resto. Uma saída epistemológica proposta por Homi Bhabha se posiciona como alternativa tanto à violência colonial quanto à essencialização da cultura (tão presente no campo dos estudos subalternos): trata-se do elogio ao lugar de enunciação híbrido (COSTA, 2006, p. 122).

Para Bhabha, a performatização da diferença (como fluxo de representações que não se enquadram nas identidades totalizantes) permite um lugar de enunciação que corresponde a um terceiro espaço, responsável por evidenciar o caráter artificial das fronteiras culturais. Este terceiro espaço é marcado pela instabilidade e pela mobilidade dos signos, e é a partir daí que Bhabha constrói a ideia de hibridação. Tal processo, dentro da lógica colonial, poderia servir tanto à reação do colonizado quanto à afirmação do poder do colonizador. Isso porque a hibridação independeria da vontade do sujeito, embora a sua constatação tenha um potencial notável de contestação à dominação colonial.

Reparamos que a maior parte da revisão crítica a respeito do caráter colonial e violento da razão ocidental e da epistemologia eurocêntrica, até este momento, concentrou sua reflexão nos continentes africano e asiático. Isto ocorreu, em parte, graças à recência dos processos de descolonização destes continentes, mas sua repercussão se deveu, também, ao acolhimento pelas academias inglesa e estadunidense (e francesa também, embora em menor grau) de intelectuais das ex-colônias recém-independentes em suas universidades e demais instituições de produção de conhecimento. Trata-se, portanto, de uma produção majoritariamente anglófona e francófona. Uma lacuna, desta forma, se torna evidente: qual é o papel da América Latina na crítica à violência colonial e à epistemologia eurocêntrica – ou à “violência epistêmica”, se quisermos utilizar um conceito de Foucault apropriado por Spivak?

Os esforços para responder a essa pergunta se intensificaram a partir dos anos 1990, justamente no cenário da academia norte-americana. Foi lá que, muito influenciado pelo Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia, surgiu o

Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, tendo seu manifesto inaugural sido publicado em 1993 na revista *Boundary 2*, da Duke University Press. O texto foi traduzido, cinco anos depois, por Santiago Castro-Gómez, e recebeu o título de “Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos” (BALLESTRIN, 2013, p. 94).

Tal grupo teve, todavia, uma duração curta. Divergências sobretudo teóricas levaram ao seu desmembramento ainda em 1998. Essas divergências giravam em torno da incapacidade que alguns de seus membros enxergavam no grupo de romper definitivamente com uma epistemologia de base europeia (ainda que em leituras críticas à razão ocidental, como as de Foucault ou Derrida), ou com a influência de outras reflexões formadas por essa tradição, como o pós-colonialismo de vertente indiana. Não faria sentido, nesta perspectiva, buscar desconstruir o eurocentrismo pautando-se, sobretudo, em teorias formadas na tradição europeia.

O semiólogo argentino Walter Mignolo, um dos principais intelectuais a caminhar nesta direção, afirmava que não adiantava utilizar as proposições de teóricos indianos, como Guha, Spivak e Bhabha, para compreender a realidade da América Latina, era necessária uma interpretação que partisse do próprio continente. Segundo ele, se as teorias pós-coloniais tinham seu locus enuntiationis nas heranças coloniais do império britânico, seria necessário criticar o ocidentalismo a partir do locus da América Latina (CASTRO-GÓMEZ; MENDIETA, 1998, p. 17).

A partir do mesmo ano de 1998, então, a dissolução do grupo formado em 1993 deu origem àquele que ficaria conhecido como Modernidade/Colonialidade, tendo como marco um encontro promovido pelo CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) e do qual participaram Walter Mignolo, o sociólogo venezuelano Edgardo Lander, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, o filósofo argentino Enrique Dussel, o sociólogo peruano Aníbal Quijano e o antropólogo venezuelano Fernando Coronil.

Nos anos seguintes, o grupo contaria ainda com a participação de outros intelectuais, que trariam contribuições fundamentais à teorização ali desenvolvida, como o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, já mencionado acima e que fez parte da articulação da equipe desde a formação do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, e o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel. Além disso, teóricos de fora da América Latina tiveram também lugar de destaque no trabalho realizado, como o sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein – cujo conceito de “sistema mundo” foi ampliado para “sistema mundo moderno-colonial”, a partir do diálogo com Quijano –, a linguista estadunidense Catherine Walsh e o jurista e sociólogo português Boaventura de Souza Santos (BALLESTRIN, 2013, p. 97). É a Catherine Walsh que se deve o nome pelo qual os integrantes deste grupo ficaram conhecidos: decoloniais. Esta nomenclatura (decolonial, e não descolonial, com “s”) buscava diferenciar a descolonização, enquanto fenômeno histórico, da proposta epistemológica que eles encampavam.

Os decoloniais e a leitura sobre a primeira e a segunda modernidade

Como é possível perceber apenas por alguns dos nomes e conceitos mencionados acima, o grupo Modernidade/Colonialidade teve como uma de suas premissas principais o caráter colonial do mundo moderno. De fato, para estes autores, a colonialidade é a outra face da modernidade, uma não podendo existir sem a outra. Entretanto, não explicitar o caráter colonial da modernidade remeteria a uma longa tradição, que Mignolo localiza sobretudo na historiografia francesa, de identificar a história colonial como algo anterior à modernidade. A ideia de modernidade estaria, então, muito associada ao que os decoloniais chamam de “segunda modernidade”, aquela marcada pelo Iluminismo. Entretanto, esta segunda modernidade seria herdeira da primeira, informada pelas Grandes Navegações e, sobretudo, pela “descoberta” da América para os europeus e pelo início da colonização do continente.

Esta visão de tradição francesa que Mignolo critica parte do pressuposto de que o “mundo colonial” demorou a se tornar “moderno” – o que só teria ocorrido a partir dos processos de independência –, como se as bases do que viria a ser chamado de modernidade não tivessem sido construídas justamente a partir do contato com a América. Como se a própria modernidade, em nível internacional, não tivesse sido articulada exatamente a partir da colonialidade – origem, para Mignolo, do desenvolvimento capitalista. Segundo Mignolo, “a conexão do Mediterrâneo com o Atlântico através de um novo circuito comercial, no século XVI, lança as bases tanto da modernidade como da colonialidade” (MIGNOLO, 2003a, p. 81). Portanto, se conceitos como “progresso”, “evolução”, “universalismo” e “razão científica” apenas se popularizaram a partir do século XVIII, na segunda modernidade, eles só teriam sido possíveis graças à experiência iniciada na primeira modernidade.

Na mesma obra de Mignolo a que faço referência acima há uma citação que vale a pena recuperar, de Enrique Dussel:

A primeira modernidade hispânica, renascentista e humanista produziu uma reflexão teórica e filosófica da maior importância, que passou despercebida pela chamada filosofia moderna (que é apenas a filosofia da segunda modernidade). O pensamento teórico-filosófico do século 16 tem importância contemporânea porque é o primeiro, e único, que viveu e expressou a experiência originária durante o período da constituição do primeiro sistema mundial. Assim, dos “recursos” teóricos disponíveis [...], a questão central filosófica e ética preponderante foi a seguinte: que direito tem o europeu de ocupar, dominar e administrar as culturas recém-descobertas, conquistadas militarmente e em processo de colonização? (MIGNOLO, 2003a, p. 95)

A célebre contenda que teve lugar em Valladolid, no ano de 1550, entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, sobre o direito ou não de se escravizar as populações indígenas, é exemplo da importância dos debates teológico-jurídicos sobre o chamado “direito dos povos” (ADORNO, 1993). Neste caso, o termo “povos” seria substituído, três séculos mais tarde, pelas expressões

“homem” e “cidadão”, no famoso documento aprovado pela Assembleia Nacional Constituinte da França revolucionária.

523 | Aníbal Quijano elabora dois dos conceitos fundamentais do grupo Modernidade/Colonialidade: os de colonialidade do poder e de colonialidade do saber. Segundo o autor, a “descoberta” da América para os europeus, em 1492, e a montagem dos impérios ultramarinos foram elementos que condicionaram a noção de modernidade europeia, que teria sido marcada por uma codificação das diferenças em classificações raciais e pela articulação de diferentes formas de trabalho em torno do capital e de um mercado mundial em formação (QUIJANO, 2005).

A exploração das diferentes formas de trabalho, dividido internacionalmente, e o controle das formas de produção seriam coordenados por poderes centralizados, e a distribuição desigual de áreas centrais e periféricas no âmbito de um sistema mundial seria marca da colonialidade do poder – na qual estaríamos, até hoje, inseridos. Por outro lado, esse processo de dominação material estaria respaldado por um processo complementar de dominação simbólica, o eurocentrismo. Estruturado na primeira modernidade, suas prerrogativas informariam os conceitos que se tornariam hegemônicos na segunda modernidade, a partir de dois principais mitos fundacionais:

Um, a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo. (QUIJANO, 2005, p. 238)

Evolucionismo em uma perspectiva que encara a humanidade como uma totalidade que tem seu início em um estado de natureza selvagem – correspondente, muitas vezes, à condição indígena – e o seu ápice na estruturação da racionalidade europeia, civilizada, capitalista-liberal. Dualismo, na elaboração

de categorias binárias articuladas a esse evolucionismo, utilizadas com fins ideológicos: “pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.” (QUIJANO, 2005, p. 250). Desta forma, a uma “colonialidade do poder” corresponde uma “colonialidade do saber”, a partir do momento em que essas estruturas de conhecimento se tornam hegemônicas e empregadas tanto nas áreas centrais quanto nas áreas periféricas.

Diversos autores adicionaram novas camadas à definição de Quijano de um saber colonial hegemônico. Para Edgardo Lander, por exemplo, há um processo de naturalização e universalização da sociedade liberal verificado no pensamento social ocidental nos últimos séculos, sendo essa forma história específica de sociedade concebida como um modelo geral abstrato e ao qual não seria possível oferecer alternativas, dada a sua inevitabilidade. É o que Lander chama de sua “eficácia neutralizadora”. Para ele, essa eficácia se deve, não apenas às relações coloniais/imperiais de poder, mas a processos subjetivos intimamente relacionados a elas, dentre os quais as múltiplas separações, ou partições, do mundo real, empreendidas pelo Ocidente.

Essas partições começaram por separar “Deus e homem”, chegando até “corpo e mente” e “razão e mundo”. A essas contínuas separações epistemológicas corresponderiam outras que legitimam a oposição entre o homem ocidental europeu e o outro – potencialmente todo o mundo não europeu. Se um seria o palco da realização da mente e da razão, o outro seria o espaço do mundano, do sensual – do bárbaro, enfim.

Com o início do colonialismo na América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória [...] e do imaginário [...]. Dá-se início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – numa grande narrativa universal. Nessa narrativa, a Europa é – ou sempre foi – simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal. [...] Com os cronistas espanhóis dá-se início à “massiva formação discursiva” de construção da Europa/Ocidente e o outro, do europeu e o

índio, do lugar privilegiado do lugar de enunciação associado ao poder imperial [...]. (LANDER, 2005, p. 26)

| 525 Desta forma, a experiência europeia só ganha o seu alcance mundial porque essa própria experiência europeia é concebida como universal, como a única forma efetiva de cultura e civilização, à qual os outros não chegaram por estarem situados em um “tempo” anterior na escala evolutiva e/ou por terem impedimentos contingenciais e possivelmente definitivos, como a inferioridade racial. Essa universalidade, portanto, ao pretender abarcar toda a humanidade a partir da experiência europeia e ao negar a possibilidade de civilização a diversos grupos “bárbaros”, configura-se como radicalmente excludente.

Nesse sentido, Lander menciona um estudo de Bartolomé Clavero sobre o liberalismo clássico e o pensamento constitucional, em que este constata que tal formulação específica do pensamento ocidental vulgariza a ideia de universalidade justamente para negá-la a todos os grupos que tenham formas de direito diferentes do liberal, sustentado na propriedade privada individual. Aos povos que carecem dessa organização social, faculta-se, em nome da liberdade, a expropriação e a exploração de suas terras – que, de outro modo, permaneceriam “improdutivas” – e a dominação de suas sociedades, consideradas incapazes de se organizar sob qualquer forma de direito político. Adam Smith e John Locke chegam a declarar isso textualmente, a respeito das sociedades indígenas da América do Norte (LANDER, 2005, p. 27-28).

É nesse sentido que Santiago Castro-Gómez define a modernidade como “uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 169). Castro-Gómez defende que

Não é difícil ver como o aparelho conceitual com o qual nascem as ciências sociais nos séculos XVII e XVIII se sustenta por um imaginário colonial de caráter ideológico. Conceitos binários tais como barbárie e civilização, tradição e modernidade, comunidade e sociedade, mito e



ciência, infância e maturidade, solidariedade orgânica e solidariedade mecânica, pobreza e desenvolvimento, entre tantos outros, permearam completamente os modelos analíticos das ciências sociais. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 179)

| 526

Pelo que foi discutido até aqui, é possível perceber o papel central que foi atribuído, pelos decoloniais, às dualidades, ou binarismos, engendrados pela colonialidade do saber – e que já faziam parte das denúncias dos autores pós-coloniais, como na dicotomia West/Rest apontada por Stuart Hall. É nesta perspectiva que Quijano fala do mito fundacional do dualismo (como nos pares “pré-capital-capital” e “não europeu-europeu”), que Edgardo Lander fala das partições do mundo real empreendidas pelo Ocidente (“Deus e homem”, “corpo e mente” e “razão e mundo”), e que Santiago Castro-Gómez denuncia a exclusão das possibilidades de ambiguidade e multiplicidade para que se opere somente com categorias binárias. Isso se reflete na própria forma pretensamente objetiva de se conceber o pensamento científico, separando sujeito e objeto.

Estas partições e binarismos que inventaram um outro subalternizado pela lógica colonial, legitimadas pela suposta objetividade da razão científica, correspondem ao que Mignolo chama de “diferença colonial”. Trata-se não apenas da produção de uma diferença em relação ao outro, mas da construção de uma geopolítica do conhecimento que nega a alteridade epistêmica ao ser colonizado. Entretanto, e esse é o xis da questão, seria possível pensar uma epistemologia a partir do ponto de vista deste outro marginalizado, ou, em outras palavras, uma epistemologia da diferença colonial? Para Mignolo, é justamente a partir das margens do sistema mundo moderno/colonial que se pode pensar criticamente os seus limites:

Essas perspectivas, da América Espanhola, do Maghreb e do Caribe, contribuem hoje para repensar, criticamente, os limites do moderno sistema mundial – a necessidade de concebê-lo como um sistema mundial colonial/moderno e de contar as histórias não apenas a partir do interior do mundo “moderno”, mas também a partir de suas fronteiras. Estas não são apenas contra-histórias ou histórias diferentes; são histórias esquecidas



que trazem para o primeiro plano, ao mesmo tempo, uma nova dimensão epistemológica: uma epistemologia da, e a partir da, margem do sistema mundial colonial/moderno, ou, se quiserem, uma epistemologia da diferença colonial que é paralela à epistemologia do mesmo. (MIGNOLO, 2003a, p. 82-83)

Pensando epistemologias do entrelugar

Não se trata, portanto, de pensar epistemologias anteriores, ou alheias à colonialidade do poder e do saber, mas epistemologias construídas a partir da diferença colonial e como resposta a esta diferença colonial. Enrique Dussel afirma que a modernidade se apresenta para aqueles que se identificam como “nós” (ou seja, para a Europa) como emancipação, razão libertadora, direitos universais, mas que ela se configura para os “outros” (periféricos) como o exercício da violência sacrificial feita em nome da “falácia desenvolvimentista” (DUSSEL, 2005, p. 65-67). Haveria, entretanto, uma reação possível: não negando a modernidade, mas atravessando-a a partir da periferia que ela ajudou a construir:

[...] não se trata de um projeto pré-moderno, como afirmação folclórica do passado, nem um projeto antimoderno de grupos conservadores, de direita, de grupos nazistas ou fascistas ou populistas, nem de um projeto pós-moderno como negação da Modernidade como crítica de toda razão para cair num irracionalismo niilista. Deve ser um projeto “trans-moderno” (e seria então uma “Trans-Modernidade”) por subsunção real do caráter emancipador racional da Modernidade e de sua Alteridade negada (“o Outro”) da Modernidade, por negação de seu caráter mítico (que justifica a inocência da Modernidade sobre suas vítimas e que por isso se torna contraditoriamente irracional). (DUSSEL, 2005, p. 66)

O projeto da “trans-modernidade” construída a partir da periferia encontra eco naquilo que Mignolo chama de pensamento liminar, o pensamento que se desenvolve na fronteira, nas bordas, no em/entre do sistema mundo moderno/colonial. Trata-se de um pensamento – ou, melhor dizendo, de um conjunto de pensamentos que não tem a pretensão de se transformar em um novo

pensamento hegemônico – que não se enquadra na perspectiva dos dualismos sobre os quais a razão científica se estruturou, por negar oposições do tipo West/Rest, bárbaro/civilizado, centro/periferia. Pensamentos, ainda, como veremos mais à frente, que colocam em xeque oposições ainda mais profundas, do tipo corpo/mente, razão/natureza, sujeito/objeto.

Entretanto, isso não quer dizer que se negue qualquer perspectiva de oposição ou de dualidade. Ocorre que, na concepção das dualidades elencadas acima, o caminho do progresso conduziria, naturalmente, à vitória de uns elementos sobre os outros: West sobre Rest, civilizado sobre bárbaro, centro sobre periferia, mente sobre corpo, razão sobre natureza, sujeito cognoscente sobre objeto cognoscível. Estrutura-se uma dialética que resulta em uma síntese final pacificada: a vitória do elemento positivo sobre aquele negativo.

Os pensamentos produzidos na margem, por sua vez, também foram construídos a partir de dualidades, afinal o entrelugar pressupõe dualidades. Isso não quer dizer que sejam dualidades naturais, ou que se esteja essencializando um conceito de cultura para pressupor uma cultura central pura e culturas periféricas puras – é evidente que os mecanismos de trocas culturais e apropriações simbólicas são incontáveis, como o são em qualquer situação em que estejamos falando de sociedades humanas. Isso quer dizer apenas que a colonialidade do poder e do saber produziu uma diferença colonial que instaurou uma dualidade real na vida do subalterno, e real porque construída em uma relação de poder em nome da qual a violência contra ele foi exercida. A agência do periférico, desta forma, pressupõe o reconhecimento desta dualidade. Mas pressupõe também o manejo de suas brechas.

Ao contrário da forma como a razão moderna concebe as dualidades, aqui elas não se resolvem, mas permanecem, conflitivas, rompendo qualquer possibilidade de síntese ou de pacificação. Afinal de contas, como já vimos com a fala de Dussel acima, o discurso da pacificação (conduzida pela “razão libertadora”) é uma falácia. E é uma falácia ainda mais perigosa na medida em que escamoteia a violência que esse próprio discurso engendra, invisibilizando o

sofrimento do subalterno. O pensamento da fronteira é um pensamento que só pode ser concebido como “híbrido” ou “mestiço” se pensarmos esse “híbrido” ou “mestiço” como um produto sempre conflitivo e inacabado, jamais pacificado.

| 529

Dentro desta perspectiva, trata-se de um produto essencialmente moderno, mas na direção de tornar-se decolonial. E ele só é possível se abriremos mão do sonho universalista e reconhecermos que a multiplicidade é o único caminho para romper com uma epistemologia que instaura a violência colonial na mesma medida em que a esconde. A respeito do pensamento liminar, Mignolo descortina um amplo leque de possibilidades:

[...] ocupo-me principalmente do pensamento liminar produzido [pelos intelectuais que vivem] nos países originalmente colonizadores ou colonizados e move-se entre ambos [...]. Mas preocupo-me também com aqueles que não se mudaram, mas ao redor dos quais o mundo se moveu. Intelectuais ameríndios na América Latina ou [indígenas] norte-americanos estão numa posição fronteira, não por se terem deslocado mas porque o mundo se moveu em sua direção. Por outro lado, os/as intelectuais chicanos(as) estão entre ambas as possibilidades: no século 19, a fronteira dos EUA deslocou-se para o sul e passou a englobar uma grande população mexicana dentro do território norte-americano. No século 20, principalmente nos últimos trinta anos, a migração maciça a partir do México está gerando, nos EUA, um tipo de intelectual que pensa na fronteira, embora sua situação seja diferente da de um intelectual migrante [...]. Esse é outro tipo de situação [...], já que o/a chicano/a é o que é em parte devido à migração mas também em parte porque o mundo se moveu ao seu redor (a fronteira sul no século 19) ou porque descendem de imigrantes mas não são eles próprios imigrantes [...]. (MIGNOLO, 2003a, p. 110)

Aproveito a fala de Mignolo para propor, então, um debate a partir de duas vozes liminares que são contempladas pelo cenário que ele descortinou: uma liderança boliviana de origem indígena e uma liderança chicana.

Nepantla, ch'ixi

Começamos pela liderança chicana: Gloria Anzaldúa. A autora descrevia-se como uma norte-americana de sete gerações, cujos antepassados, entretanto, partilhavam da tradição herdada do México colonial na região ao sul do estado do Texas. Por ter as marcas de sua ancestralidade gravadas em sua pele, em sua língua e em sua religiosidade, Anzaldúa passou a identificar-se enquanto chicana. Anzaldúa, entretanto, desafiou o papel costumeiramente atribuído às mulheres, como ela, chicanas. Começou, então, a explorar sua identidade como mulher na fronteira: fronteira geográfica entre o México e os Estados Unidos; fronteira simbólica entre o mundo estadunidense e sua tradição ancestral; fronteira cultural entre os diversos elementos que compunham a sua herança mestiça; fronteira de gênero entre o papel atribuído à mulher e o papel que ela se atribuía enquanto mulher e homossexual.

Mas e se nesse “deslocamento dentro de deslocamento” residisse a sua própria identidade? E se em poder ser chicana, em poder construir sua própria identidade chicana, Gloria Anzaldúa descobrisse a sua própria condição de liberdade? A esta descoberta, Gloria Anzaldúa chamou “la conciencia de la mestiza”. Em seu famoso livro/ensaio/poema *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*, a autora explorou sua liberdade mestiça exacerbando um procedimento já utilizado pela literatura chicana desde o seu início: a escrita bilíngue em inglês e espanhol. Ao fazê-lo, evidenciava a condição ambígua de sua “chicanidade”.

A autora admitia que, como alma entre vários mundos, o contraditório a atormentava – e ela, como espécie mutável (e em mutação), não tinha a solução para este contraditório. Nenhuma solução além de assumir o próprio contraditório. Sua causa era em nome da possibilidade da diferença – e da possibilidade da mutação e da diferenciação permanente. E ao mesmo tempo em que afirmava uma identidade fundada em um contraditório irresolúvel, uma identidade que abrigava a própria concepção de mudança e de transitoriedade, Anzaldúa buscava questionar uma das separações – ou partições – mais fundamentais da tradição epistemológica ocidental, como a caracterizou Edgardo Lander – aquela entre corpo e espírito:

Eu procuro presságios em todos os lugares, em todos os lugares vislumbro padrões e ciclos da minha vida. [...] Lembro-me de ouvir as vozes do vento quando criança e de entender suas mensagens. Los espíritus que cavalgam as costas do vento sul. [...] Não é esperado que nós nos lembremos de tais eventos do outro mundo. Espera-se que nós ignoremos, esqueçamos, matem os estas imagens fugazes da presença da alma e da presença do espírito. Fomos ensinados que o espírito está fora de nossos corpos ou acima de nossas cabeças em algum lugar no céu com Deus. Espera-se que nós nos esqueçamos de que cada célula do nosso corpo, cada osso e pássaro e verme tem espírito em si. Como muitos índios e mexicanos, eu não julguei as minhas experiências psíquicas reais. Eu neguei suas ocorrências e deixei meus sentidos interiores atrofiarem. Eu permiti que a racionalidade branca me dissesse que a existência do “outro mundo” era mera superstição pagã. Eu aceitei a sua realidade, a realidade “oficial” do modo racional, razoável, que está conectado com a realidade externa, o mundo superior, e é considerado a consciência mais desenvolvida – a consciência da dualidade. O outro modo de consciência facilita imagens da alma e do inconsciente através de sonhos e da imaginação. Seu trabalho é rotulado de “ficção”, faz de conta, realização de desejos. Antropólogos brancos afirmam que os índios têm mentes “primitivas” e, portanto, deficientes, que nós não podemos pensar no nível mais alto de consciência – a racionalidade. [...] Na tentativa de tornar-se “objetiva”, a cultura ocidental transformou coisas e pessoas em “objetos” quando se distanciou deles, perdendo assim “contato” com eles. Esta dicotomia é a raiz de toda a violência. Não apenas o cérebro foi dividido em duas funções, mas a realidade também o foi. Assim, as pessoas que habitam ambas as realidades são forçadas a viver na interface entre as duas, forçadas a se tornarem hábeis em alternar os modos. Tal é o caso da índia e da mestiça. (ANZALDÚA, 2007, p. 58-59)¹

Em entrevista concedida a Karin Ikas e publicada na terceira edição de *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa trouxe um conceito de origem Mexica (Asteca) do qual ela se apropriou – *nepantla* – e que pode ser um elemento importante para compreendermos o lugar da mestiçagem em suas concepções:

Eu trago o conceito de fronteiras [borders] e de zonas de fronteira [borderlands] [...] e eu agora chamo isso de *Nepantla*, que é uma palavra náhuatl para designar o espaço entre duas massas de água, o espaço entre

¹ Tradução minha.



dois mundos. É um espaço limitado, um espaço onde você não é isto ou aquilo, mas onde você está mudando. [...] Então Nepantla é uma forma de ler o mundo. [...] Também é uma forma de criar conhecimento e escrever uma filosofia, um sistema que explique o mundo. (ANZALDÚA, 2007, p. 236-238)²

| 532

O conceito de nepantla possui a vantagem de ser pensado a partir da experiência de um grupo que efetivamente o encarnaria e cuja própria vivência o dotaria de sentido: o grupo dos chicanos, reivindicando a experiência Mexica. Daí a importância de se utilizar o termo no idioma Náhuatl. Mudando de hemisfério, mas mantendo a preocupação fundamental de se compreender o pensamento liminar a partir dos grupos que o encarnam (e de seus respectivos idiomas), é importante recuperar a teorização que vem sendo desenvolvida pela socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, a partir da tradição da cosmovisão Aymara.

Cusicanqui reconhece sua origem Aymara e europeia, e leva em consideração estes dois elementos na formulação de sua identidade. Entretanto, o conceito de mestiçagem apresenta, em sua visão, uma série de problemas. Em uma conversa com Boaventura de Sousa Santos, Silvia Rivera Cusicanqui explicou que na Bolívia, como no México, a política oficial de promoção da mestiçagem, como estratégia de branqueamento, converteu esta expressão em uma “má palavra” (CUSICANQUI; SANTOS, 2013).

Por isso, Cusicanqui elege um conceito Aymara para pensar a sua constituição identitária: o termo ch'ixi. Como a própria autora define, em seu livro sobre práticas e discursos descolonizadores:

me considero ch'ixi, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos. La palabra ch'ixi tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se

² Tradução minha.

confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción ch'ixi [...] obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris ch'ixi es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. [...] Lo ch'ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él. (CUSICANQUI, 2010, p. 69-70)

A partir desta lógica ch'ixi, a autora pensa inclusive em estratégias para redefinir os termos a partir dos quais a mestiçagem e a mescla foram concebidas. Ainda na conversa com Boaventura de Sousa Santos, declarou:

Si tú vives la mezcla como superación de contradicciones y el llegar en fin a una quietud basada en el olvido, estás haciendo de la idea de mestizaje un instrumento de dominación, de aquietamiento, de apaciguamiento. Si en cambio ves el mestizo como un producto conflictivo y conflictuador de las estructuras heredadas y haces del pasado un enorme reservorio de experiencias valiosas tanto del lado indio como del otro lado, puedes hacer del mestizo concreto un ser activo, proactivo con una vocación de emancipación. (CUSICANQUI; SANTOS, 2013)

Tanto o conceito de nepantla quanto o de ch'ixi fogem do núcleo eurocêntrico do dualismo, pois que propõem, de um lado, a possibilidade da indiferenciação – ou da comunhão entre corpo e espírito, ou ainda da busca de um “eu profundo”, do contato íntimo com as coisas e pessoas, no caso de Anzaldúa – e, do outro, a possibilidade de uma eterna diferenciação, que não se resolve. Pensar estas estruturas de conhecimento e percepção do mundo a partir das tradições indígenas e de suas línguas pode de fato concorrer para a criação de um pensamento liminar que ultrapasse os próprios modelos eurocêtricos de ciência e que possa reconhecer, inclusive, os saberes não verbais.

É nesse sentido que Cusicanqui pensa em um saber de ordem prática – “práticas teóricas” que assumem o papel de construtoras de um conhecimento não verbal (CUSICANQUI; SANTOS, 2013). E, no que disser respeito aos conhecimentos propriamente verbais, caberia distorcer a língua, violentá-la, colocando Guaraní dentro do português, Aymara no castelhano, criando espaços de diálogo para fora da língua culta e de sua pretensão autoritária de controlar o

processo de conhecimento – enxertando a língua mesmo de anglicismos, se fosse o caso (CUSICANQUI; SANTOS, 2013).

| 534 Esta violação da língua (fundamentalmente ch'ixi) de que fala Cusicanqui, e que Anzaldúa realiza no seu espaço de fronteira (borderlands, nepantla), se articula com aquilo que Walter Mignolo chama de linguajamento (linguaging):

É o linguajamento, o ato de pensar e escrever entre as línguas [...] afastando-nos da ideia de que a língua é um fato (isto é, um sistema de regras sintáticas, semânticas e fonéticas), em direção à ideia de que a fala e a escrita são estratégias para orientar e manipular os domínios sociais de interação. (MIGNOLO, 2003b, p. 309)

Neste sentido, o linguajamento é um recurso do pensamento liminar que caminha para a decolonização epistêmica. Acredito que possamos utilizar esta ideia, inclusive, para pensar lógicas de comunicação não verbais – como as concebe Cusicanqui. Todas estas formulações rompem com a objetividade científica da razão moderna ocidental e caminham para a construção de uma nova sensibilidade. Uma sensibilidade fundamentalmente estética. Daí o próprio Mignolo propor a ideia de um pensamento liminar que também se situe ente as ciências humanas e a literatura. Daí o esforço de Anzaldúa de colocar-se na fronteira inclusive de gênero literário, misturando ensaio, poema, sociologia e autobiografia, utilizando-se do inglês, do espanhol e do Náhuatl, refletindo também sobre experiências espirituais que se manifestam no seu corpo. Podemos pensar, a partir destas autoras, uma estética nepantla, ou uma estética ch'ixi.

Caminhos de encontro à subjetividade e ao outro

O caminho da estética é uma via privilegiada de acesso ao outro, a partir do reconhecimento da própria subjetividade. A filósofa e educadora Nadja Hermann identifica que foi a separação entre razão e sensibilidade que permitiu que o critério de objetividade fosse associado ao racional, criando uma identidade unívoca que exclui o outro, enquanto possibilidade de ser outro. Já a

sensibilidade, relegada ao campo inferiorizado da subjetividade, ao permitir o reconhecimento de subjetividades outras, permite uma via de acesso ao outro e à diversidade (HERMANN, 2002).

| 535

Esta constatação, evidente a partir do percurso que traçamos até aqui, não deixa de trazer uma ironia: se a desqualificação da subjetividade em função da objetividade bloqueia o acesso ao outro, ao diferente, é justamente a partir do momento em que a nossa subjetividade é reconhecida como parte integrante de nós, algo que não deve ser suprimido pela razão, que podemos nos reconhecer e lidar com a diferença de uma forma que não seja a violência informada pela diferença colonial. E reconhecer-se no outro e na diferença não quer dizer compreendê-lo, mas olhar para ele com empatia, mesmo na possibilidade do silêncio, do incomunicável (HERMANN, 2014).

O outro incomunicável leva a um sentimento de desorientação que não pode ser resolvido pela aniquilação ou pela desumanização – afinal ele tem o direito de permanecer incomunicável (assim como talvez nós lhe sejamos incomunicáveis) e só através da empatia podemos garantir-lhe este direito. A estética não reafirma a razão científica nos moldes objetivos e universalistas do Ocidente, ela não exige que compreendamos o outro, mas que deixemos que este outro provoque a nossa sensibilidade, tirando-nos de nossa zona de conforto através do contato com racionalidades outras – na lógica de um “desvio de certezas”, como o qualifica a historiadora Eunícia Fernandes (2016, p. 2).

E é aqui que retomo o meu aluno do sexto ano que, buscando defender os indígenas de um pensamento que os desqualifica, afirmou que eles eram tão evoluídos quanto os seres humanos. É profundamente difundido o trabalho de comparação etnográfica e formulação teórica realizado por Eduardo Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima, que deu origem à abordagem antropológica conhecida como “perspectivismo ameríndio” ou “multinaturalismo”. Essa abordagem parte do reconhecimento de que nos mitos de origem de diversas tradições indígenas está presente a ideia de que, no início, homens, animais e os demais elementos da natureza eram todos igualmente humanos. A humanidade

era o denominador comum. Por algum motivo, animais, montanhas e rios perderam sua humanidade. Mas o perderam apenas do nosso ponto de vista: nós, que nos consideramos humanos. Porque as onças, por exemplo, também se veem como humanas, e podem nos ver como peixes, porque nos comem. Humano é, portanto, todo aquele que é capaz de ter um ponto de vista (CASTRO, 2002, p. 487-488).

Tal cosmovisão é completamente incompreensível do ponto de vista da razão científica, mas instaura uma provocação que leva a um desvio de certezas: do estranhamento do outro, passa-se ao estranhamento de si e a uma nova sensibilidade. Se uma onça pode ser humana e uma montanha pode ser humana, em uma perspectiva diferente da minha, eu também posso não ser humano. A desumanização deixa de ser, então, exercício da diferença colonial, e se torna um exercício de estranhamento da própria subjetividade, que pode caminhar para o encontro com o outro. Talvez, através de uma educação que não seja exclusivamente científica, mas também estética, meu aluno consiga sentir a humanidade que negou, sem querer fazê-lo, aos indígenas, descobrindo que ele mesmo pode ser, ao invés de humano, uma onça.

“Descobrir-se onça” pode ser, também, uma ferramenta que permita ao historiador ou cientista social que produza de dentro da América Latina (ou a respeito dela) avaliar a dimensão do impacto que a violência colonial vem exercendo – em termos materiais, simbólicos e epistêmicos – sobre o continente, através da colonialidade do poder e do saber. Pode ajudá-lo, ainda, a fugir da construção do grande metarrelato da “razão universal” a partir de pontos de fuga outros, como a liminaridade, a trans-modernidade, o ser nepantla e o ser ch’ixi.

Política e cosmopolítica, pax colonial e paz provisória

A moderna separação entre razão e sensibilidade tem, evidentemente, implicações políticas. Boaventura de Souza Santos, ao discutir estas partições do pensamento moderno a partir da categoria de “pensamento abissal”, propõe que

suas principais manifestações são o conhecimento e o direito. O primeiro se funda na distinção pretensamente universal, cujo fiel da balança seria a própria ciência, entre verdadeiro e falso. O segundo é ancorado em outra distinção considerada não menos universal: aquela entre legal e ilegal (SANTOS, 2007). Era justamente a negação da possibilidade de que os povos indígenas dominassem o direito político que justificava o seu estatuto de barbárie. O exercício da política, dentro do pensamento abissal, é associado ao domínio do direito – que se fundamenta na razão e separa o legal do ilegal. A política pressupõe, portanto, a civilização, a negociação entre pares que se reconhecem como pares. O domínio da política está radicalmente separado daquele da subjetividade, ou da estética.

Mas existem outras formas de se conceber a política, fora do pensamento abissal. Isabelle Stengers, em “A proposição cosmopolítica”, argumenta que existe um caráter distinto e, ao mesmo tempo, inseparável, entre as proposições políticas e as proposições cosmopolíticas (STENGERS, 2018, p. 443). A autora utiliza o conceito de cosmopolítica em uma acepção completamente distinta daquela que Kant lhe havia atribuído. Enquanto Kant concebe cosmopolítica como a formação de um mundo “cosmopolita”, ou seja, de um mundo comum, em que a multiplicidade seria englobada em um único denominador (a Razão universal), Stengers afirma pretender significar justamente o contrário:

[...] o atrativo kantiano pode induzir à ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”. Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”. [...] O cosmos, aqui, deve portanto ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria

o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos. (STENGERS, 2018, p. 446-447)

| 538

Stengers propõe, então, ao invés da criação de um “mundo comum”, um “mundo em comum”, que não termina jamais de se construir, ou seja, que não se pretende fechado em um equilíbrio ecumênico. Ele reconhece a existência de vários mundos e é carregado das tensões entre eles. E no reconhecimento mesmo dessas tensões, nega-se a pressuposição teleológica ocidental de que um progresso em termo de desenvolvimento capitalista, ou seja, de civilização, é o destino final de todos os povos, e portanto do mundo, da natureza e dos elementos que a compõem. “Trata-se, então, de nos desenraizarmos de nós mesmos [dépayser] para que os ‘outros’ deixem de ser exóticos aos nossos olhos” (STENGERS, 2018, p. 446).

Tais outros, entretanto, os “mundos” com os quais vai ser necessário dialogar sem se pretender “englobá-los”, envolvem também os agentes não humanos. O desenraizamento proposto por Stengers encontra um lugar potente no exercício de uma desumanização que não vá na direção da aniquilação do outro, mas na do estranhamento da própria subjetividade (e seu eu for uma onça?). A própria ideia de natureza se desloca, nessa perspectiva. Ela deixa de ser o oposto assimétrico da civilização para ser, ela mesma, um conjunto de mundos dotados de subjetividade. Interagir com esses mundos não humanos é também uma ação política – ou melhor, cosmopolítica.

Se, ao longo da história da antropologia e das ciências naturais, os “selvagens” – como os povos indígenas eram concebidos – foram situados, na escala evolutiva do progresso, mais próximo ao “mundo natural” do que do lado da civilização (manifestação da colonialidade do saber), isso deve-se também ao fato de que suas formas de interação com o mundo (ou com os muitos mundos que compõem o que nós chamamos de mundo) são, elas mesmas, cosmopolíticas. Mas fazer com que os outros deixem de ser exóticos, segundo as palavras de Stengers, pode querer dizer também enxergarmos-nos a nós mesmos a partir das

suas epistemologias. Segundo Renato Sztutman, recuperando Jacques Lolive e Olivier Soubeyran:

| 539

este argumento está imbricado numa “perspectiva antropológica”: ele depende da consideração dos agentes não humanos revelados pela etnografia das práticas científicas (ou “ecologias das práticas”, na expressão de Stengers) e dos povos “excluídos” da modernidade, como os povos indígenas e os povos imigrantes ou refugiados, que incluem seus espíritos e deuses em suas práticas de conhecimento e em sua ação política. Compor o mundo [em] comum é alargar a democracia, “civilizar os modernos”, fazendo caber nela atores não apenas humanos, racionalidades não apenas hegemônicas, que não pressupõem um desenvolvimento linear e unívoco. (SZTUTMAN, 2019, p. 7)

Dentro da perspectiva de uma cosmopolítica que leve em consideração agentes não modernos e não humanos, ocupa papel central uma prática de mediação entre os mundos. Uma mediação que não busque uma síntese, um “fator de equivalência (solução kantiana)”, mas um fator de equalização, no sentido de conectar, articular mundos (SZTUTMAN, 2019, p. 9). Tal prática é forçosamente diplomática:

Stengers compactua com [Bruno] Latour a ideia de que todo esforço cosmopolítico é necessariamente diplomático, isto é, deve estabelecer uma ponte com o fora, deve dar voz àqueles cuja prática é ameaçada por uma decisão majoritária, deve proceder pela convocação e pela consulta àqueles que permanecem invisíveis ou mudos. Ambos, Stengers e Latour, distinguem o expert do diplomata. Se o primeiro “sabe” e constrói o seu saber desqualificando o saber dos outros, tornando-os meras crenças diante de uma Verdade já garantida, o diplomata assume o saber dos outros como possível, e inicia com eles uma negociação. [...] A diplomacia é, via de regra, um acordo sobre a possibilidade de paz. Não se trata mais de uma paz perpétua, e sim de uma paz possível e mesmo provisória. O desafio de uma diplomacia cosmopolítica é justamente conectar mundos de maneira não hierárquica, sem pressupor uma totalidade externa, dotada de um representante maior, único. (SZTUTMAN, 2019, p. 10-11)

O intelectual e líder indígena Ailton Krenak, que se tornou o primeiro indígena a ingressar na Academia Brasileira de Letras em abril de 2024, refere-

se a esses esforços diplomáticos, inclusive com os não humanos, como “alianças afetivas”. Em entrevista ao antropólogo Pedro Cesarino, ele declarou:

| 540

Essas sociedades [ocidentais] conseguem perceber o mundo que se justifica para sua vida, para sua existência. Mas não conseguem atinar com os outros mundos além desse, por causa da sua natureza essencial, mesmo. [...] O desafio que eu tive que encarar foi o de admitir a existência de inumeráveis mundos que circundam, que se articulam e que se comunicam com o mundo em que eu transito. As possibilidades de aliança não se dão só no plano das relações sociopolíticas, no plano das ideias, no que é possível estabelecer de colaboração entre uma nação e outra, entre uma sociedade e outra. Quando eu vou a um riacho, a uma fonte, naquela nascente, eu estabeleço uma relação com ela, converso com ela, eu me lavo nela, bebo aquela água e crio uma comunicação com aquela entidade água que, para mim, é uma dádiva maravilhosa, que me conecta com outras possibilidades de relação com as pedras, com as montanhas, com as florestas. [...] As relações não são percebidas como potência que ocorre só entre pessoas, no sentido comum em que nós entendemos as pessoas, as relações humanas, as relações sociais. Elas são alianças com muitas outras potências que estão dadas, que são possíveis. O raio, a chuva, o vento, o sol, a brisa, as paisagens. Aliança é troca com todas as possibilidades, sem nenhuma limitação. (KRENAK, 2017, p. 63-64)

Sztutman recupera a figura do diplomata com *A queda do céu*, obra que nasce do contato entre Davi Kopenawa (Yanomami) e o antropólogo francês Bruce Albert. O próprio Kopenawa aparece como a figura exemplar do diplomata, tanto na negociação entre o mundo dos Yanomami e o dos “brancos” (chamados de napë, o que também pode querer dizer inimigo), quanto naquela que ocorre entre o mundo dos humanos e aquele dos xapiri – ancestrais animais, com os quais Kopenawa consegue se comunicar devido a sua iniciação xamânica. Em ambos os casos, a palavra tem importante significado. Os cantos sagrados são a forma de comunicação com os xapiri, que são aprendidos na iniciação. Da mesma forma, cada som do que chamamos natureza é a fala de uma agente dotado de subjetividade e representante do seu mundo. Se é necessário saber se comunicar com esses mundos, é necessário também aprender a se comunicar com o mundo

dos brancos. A linguagem é compreendida, dessa forma, “a partir de uma rede de afecções cósmicas e de efeitos cosmopolíticos” (SZTUTMAN, 2019, p. 16).

| 541

Dois termos na língua Yanomami são exemplo da diplomacia cosmopolítica e podem nos ajudar a conceituar esse lugar da mediação. O primeiro é o de hereamuu (ou patamuu), que consiste em uma fala que parte dos mais velhos para a sua comunidade, com fins exortativos, em um contexto de guerra contra povos inimigos. O segundo é o de wayamuu (ou yaimuu), dirigido a indivíduos vindos de fora da comunidade com o sentido persuasivo de construir uma paz provisória. Em ambos os casos, falar não é apenas comunicar aos humanos, mas também estabelecer uma relação diplomática com os não humanos: no caso do hereamuu, o espírito de um gavião dá voz ao orador. Quanto ao wayamuu, foi o espírito da noite que ensinou essa habilidade de evitar o conflito direto.

Exortação para a guerra ou persuasão para uma paz provisória. Nesses dois casos, a linguagem, atravessada de “afecções cósmicas”, se opõe a uma política orientada para a construção de uma paz perpétua, como um fim da história que se resolve na construção do mundo comum. Política que, para Kopenawa, se distingue das “boas palavras”; que, pelo contrário, traz “falas emaranhadas” (KOPENAWA, 2015, p. 390), trapaças visando ao apoderamento e saque dos vários mundos. Segundo Sztutman, o próprio livro de Kopenawa pode ser lido tanto na chave do hereamuu (a exortação guerreira dirigida não mais para dentro da comunidade, mas para fora) quanto na do wayamuu, buscando pontes que evitem o conflito direto.

Ao dirigir esse discurso aos “brancos” (napë), entretanto, a mediação diplomática modifica-se. Não só os mundos em questão são diferentes, mas um dos mundos se recusa (ou não consegue) enxergar a existência dos outros. A diplomacia é fundamental pois sem ela não apenas um mundo está em perigo, mas todos os “outros mundos” também – sem os xamãs Yanomami, como Kopenawa afirma, o céu cairá sobre todos (KOPENAWA, 2015, p. vi). Se a política

dos brancos (napë) visa a incorporação de toda a diferença dentro do mundo comum, cabe apropriar-se da sua própria linguagem para subvertê-la.

| 542 A cosmopolítica implica em reconhecer que o estabelecimento desse mundo comum, indiferenciado, representa o fim dos mundos. Ela parte de uma pulsão de diferenciação e de explicitação do conflito, não por advogar um dissenso, mas por reconhecer que a proposição de uma pacificação dos mundos corresponde, na verdade, ao exercício da violência e da hegemonia de determinados mundos sobre outros. Na mesma entrevista acima referida a Pedro Cesarino, Ailton Krenak afirmou:

Nós podemos fazer paisagens, desmontar paisagens, tirar uma montanha daqui, levar para lá. Ora, essa técnica, essa eleição da técnica como um deus do pensamento do branco, foi tão radical que está imprimindo neste lugar que nós compartilhamos, a Terra, uma marca tão profunda que pode inviabilizar a nossa experiência de continuar vivendo aqui, pelo menos da forma que os antigos humanos a conheceram... Essa coisa de a Terra nos acolher, embalar os nossos sonhos, suprir as nossas necessidades de alimentação, de ter ar para respirar, de ter paisagens que comovem, entendeu? Vamos passar a ser uma única paisagem. Ora, se virar única, então não é paisagem. A natureza da paisagem é a pluralidade, a diversidade, é a sucessão. As paisagens se sucedem, ou então não são paisagens. Quando nós acabamos com todas as paisagens da Terra, nós entramos em coma. (KRENAK, 2017, p. 66-67)

Podemos entender a paz perpétua de que fala Stengers também como o estabelecimento da “única paisagem” descrita por Krenak. Essa paz poderia, ainda, ser qualificada enquanto pax, no sentido da Pax Romana – a afirmação da ordem e da segurança interna sobre bases autoritárias e sob o impulso ecumênico da romanização, processo que visa ao silenciamento das diferenças. Contra essa pax, manifesta-se Krenak:

Se outros mundos são possíveis, então precisamos continuar a perguntar sobre qual é a possibilidade de aliança entre esses mundos, porque, se não, eles serão sempre mundos divorciados. Precisamos pensar na possibilidade de mundos que sejam intercambiáveis, que possam se alternar em diferentes espaços e lugares, se não as fronteiras vão continuar



sendo a marca mais brutal, mais anti-humana. Precisamos vazar essas fronteiras, feito uma peneira, para podermos transitar entre esses mundos. (KRENAK, 2017, p. 70)

| 543

Nem toda paz, entretanto, é silenciamento da diferença. Ou seja, nem toda paz é pax. O historiador João Gabriel Ascenso (2021c), ao estudar o movimento indígena durante a ditadura militar brasileira, lançou mão de dois conceitos, como esforço de explicitação de duas modalidades de ação política distintas. Em primeiro lugar, há uma política indigenista da pax colonial, empreendida não apenas pelo Estado brasileiro, mas por uma pluralidade de agentes que inclui fazendeiros, exploradores de garimpo, empreiteiros de estradas e hidrelétricas, e demais gestores de uma ideologia de “negação de outros mundos”. Evidentemente, não se trata aqui de buscar a construção de uma homogeneidade absoluta, mas de buscar o silenciamento da diferença, através da transformação de diferenças étnicas em diferenças sociais (no caso, de indígenas em trabalhadores precarizados) e da exploração capitalista dos mundos que constituem o que o pensamento ocidental convencionou chamar de “natureza”.

A uma política indigenista da pax colonial opõe-se uma cosmopolítica da paz provisória, que compreende o movimento indígena organizado a partir dos anos 1970 no Brasil, mas não se restringe a ele, englobando diversas formas de articulação política dessas comunidades. Essa paz provisória abarca necessariamente o conflito – no caso do movimento indígena, não porque se advogasse um embate aberto com o Estado brasileiro, mas porque a própria reivindicação de uma autodeterminação indígena acompanhada de uma autogestão sobre as suas terras, enquanto essas mesmas terras eram concebidas enquanto parte de um território nacional (brasileiro), escancara um conflito que não se resolve em favor das comunidades indígenas de forma permanente.

A garantia da posição ambígua dessas terras estabelece uma ponte entre mundos diferentes que evita o embate direto (lógica do wayamuu), instaurando uma paz provisória. Mas o conflito é sempre latente porque a existência de comunidades autogestionadas continua sendo vista como uma ameaça à própria

existência do Estado nacional. Além disso, a busca pela garantia do direito à terra parte de uma compreensão outra a respeito dos mundos que a constituem e das relações que devem ser estabelecidas com eles. Por não serem, na maior parte das vezes, relações de exploração em larga escala, elas são consideradas primitivas, um empecilho ao progresso. A paz provisória, dessa forma, é estabelecida com a consciência de que ela jamais estará dada: ele deve ser reatualizada constantemente, através de novos acordos, ou eventualmente rompida com a eclosão de novos conflitos. Ela demanda um esforço diplomático ininterrupto.

Estudar os indígenas ou estudar com os indígenas?

Entender o exercício da política de diversos povos indígenas como um exercício de cosmopolítica, que não nega o conflito mas caminha também para o estabelecimento de pazes provisórias, pode nos ajudar de diferentes formas a superar a tradição epistemológica eurocêntrica que vem informando as maneiras ocidentais de compreender o mundo há cinco séculos. Isso porque esse exercício nega tanto o princípio do evolucionismo (já que não há fim da história, paz perpétua, civilização a ser atingida ou conflitos definitivamente superados) como aquele do dualismo, manifesto na separação West/Rest, natureza/cultura, bárbaro/civilizado e até mesmo sujeito/objeto.

É necessário não essencializar esses povos e entender que o seu exercício cosmopolítico se dá, também, em meio às estruturas modernas do mundo em que vivemos. Trata-se, em grande medida, do estabelecimento de um pensamento (e de uma ação política) liminar, no sentido que Mignolo conferiu a esse termo. Da busca de uma trans-modernidade, se recorrermos à categoria de Dussel. De uma sensibilidade e de uma estética nepantla, ou ch'ixi, para seguirmos os caminhos trilhados por Anzaldúa e Cusicanqui. Do estabelecimento de alianças afetivas entre os vários mundos, inclusive aqueles nascidos na modernidade, como refletiu Krenak, trazendo embates em uma lógica guerreira

(hereamuu) ou pazes sempre renegociadas (wayamuu), se quisermos nos servir dos conceitos Yanomami utilizados por Kopenawa.

| 545 O que se torna cada vez mais evidente é que, para que possamos de fato descolonizar as nossas formas de saber – esforço nada recente, como espero ter demonstrado até aqui –, não é suficiente dedicar o foco da nossa análise a grupos historicamente marginalizados: é fundamental não os conceber apenas como objetos de estudo, mas como sujeitos de conhecimento. Quando constatamos que a separação radical (abissal) entre sujeito e objeto é uma invenção moderna que legitimou a violência colonial em suas diversas facetas, é necessário que a busca de superação dessa dicotomia impregne a nossa própria forma de fazer ciência. Em outras palavras: mais do que estudar os povos indígenas, é fundamental que estudemos com os povos indígenas. Ailton Krenak nos alerta sobre a dificuldade da realização desse empreendimento pelos “modernos”:

Se você ainda vive a cultura de um povo que não perdeu a memória de fazer parte da natureza, você é herdeiro disso, não precisa resgatá-la, mas se você passou por essa experiência urbana intensa, de virar um consumidor do planeta, a dificuldade de fazer o caminho de volta deve ser muito maior. (KRENAK, 2020, p. 104)

De todo modo, esse esforço de ouvir e aprender com as vozes marginalizadas da modernidade é fundamental, sendo parte do próprio exercício de Krenak em sua relação com a história dos diversos povos indígenas ao longo últimos séculos:

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que



poderiam integrar o clube da humanidade. [...] Às vezes, os antropólogos limitam a compreensão dessa experiência, que não é só cultural. [...] Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo? Eu não inventei isso, mas me alimento da resistência continuada desses povos, que guardam a memória profunda da terra, aquilo que Eduardo Galeano chamou de Memória do fogo [...]. (KRENAK, 2019, p. 28-29)

Gostaria de encerrar, dessa forma, propondo ao menos quatro direções em que podemos seguir no sentido de construir uma prática científica menos colonial:

1) É importante que a superação da dualidade “sujeito/objeto” não apareça apenas como um tema de pesquisa, mas como prática nos trabalhos científicos de diferentes áreas. Não se trata de abrir mão do rigor científico na análise das fontes (princípio que deve ser cada vez mais defendido em tempos de negacionismo da ciência e de revisionismos reacionários). Trata-se, isso sim, de conceber a possibilidade desse rigor dentro de uma prática científica que é, ela mesma, política e diplomática, articulando mundos. Uma prática em que os diversos agentes envolvidos se afetam mutuamente, em que o pesquisador se permite realizar sua pesquisa também através de sua subjetividade, permitindo-se inclusive, por que não?, ser estudado por aqueles que estuda, invertendo os papéis clássicos da epistemologia ocidental, “tornando-se onça”.

2) Da necessidade de que explicitemos o caráter político e diplomático do fazer científico decorre a premência de que a maneira como analisamos os processos históricos, cientificamente, não negligencie o seu componente liminar, fronteiro. O argumento de que a pesquisa sobre as sociedades humanas deve insistir em rastrear acordos, negociações e trocas (deixando de lado as explicações totalizantes) não é recente. Entretanto, devemos insistir na constatação de que não são apenas os agentes humanos que participam desses acordos, negociações e trocas. A diplomacia (bem ou malsucedida) se opera entre

vários mundos. A crise da pandemia de Covid-19 trouxe um ultimato sobre a urgência de que entendamos os mundos que chamamos de “natureza” como sujeitos cujas ações escapam ao nosso controle. Para que possamos negociar com eles diplomaticamente, é necessário deixar de lado a ideia de que eles devem servir a nós, reconhecendo os seus próprios direitos segundo seus próprios termos. Esse duro aprendizado que estamos tendo pode informar não apenas as nossas formas de nos comportarmos no presente, mas a nossa maneira de interpretar eventos passados.

3) Ao estudarmos os eventos que conformaram o que chamamos de história moderna – ou moderna/colonial, se quisermos recuperar a categoria dos decoloniais –, não podemos perder de vista que eles se relacionam, mais ou menos explicitamente, a um processo de genocídio das populações indígenas (entendidas aqui não apenas como as sociedades indígenas americanas, mas como os povos autóctones das diversas partes do mundo). Não há “direito dos povos”, “antropocentrismo”, “direitos do homem e do cidadão”, “concerto das nações” ou “declaração universal de direitos humanos” que não tenha como ponto de fuga esse genocídio. E não há genocídio indígena separado de um processo de ecocídio – de busca de construção de uma “única paisagem” que sirva à exploração capitalista, ou de uma “paisagem unívoca”. A história da modernidade é a história da marginalização e subalternização dos mundos, e esses processos devem ser estudados não apenas em sua individualidade, mas em sua interconexão e interdependência.

4) Finalmente, se os modernos Estados ocidentais se construíram em um esforço de subalternização dos mundos, o fizeram também através da constante dissimulação desse esforço, através do discurso da universalidade que concorreria para o estabelecimento de uma paz perpétua – aqui entendida como pax. Dessa forma, contar uma história que não compactue com o colonialismo



pressupõe considerar a permanência do conflito (declarado ou virtual) como condição de existência da própria paz.

| 548

Em um tempo como o nosso, em que a ideia de fim do mundo saiu do campo dos filmes de ficção científica e previsões proféticas e entrou na ordem do dia, tornando-se pauta da ciência, da política e do direito, negligenciar os conflitos que estão postos pode ter consequências muito severas. No filme “Não olhe para cima”, de Adam McKay (2021), a única chance de salvar o planeta terra de sua iminente destruição é fazer com que a população atenda aos apelos dos cientistas e olhe para cima, se dando conta da chegada de um gigantesco meteoro, agente não humano cuja ameaça não se poderia ignorar. O discurso das autoridades de que tudo estaria bem – a dissimulação do conflito – é justamente o que o torna ainda mais potente, por impedir qualquer forma de negociação. Que a nossa maneira de fazer ciência possa ser também, constantemente, um lembrete de que precisamos olhar para cima, o que quer que estejamos estudando. Talvez, dessa forma, nosso filme termine de maneira diferente.

Referências

- ADORNO, Rolena. La discusión sobre la naturaliza del indio. In: PIZARRO, Ana (Org.). América Latina: palavra, literatura e cultura, v. 1, A situação colonial. São Paulo/Campinas: Memorial /UNICAMP, 1993.
- ANZALDÚA, Gloria. Borderlands/La frontera: the new mestiza. São Francisco: Aunt Lute, 2007.
- ASCENSO, João Gabriel da Silva. A paz. In: PELBART, Peter Pál; FERNANDES, Ricardo Muniz (Coords.). Pandemia crítica, Inverno. São Paulo: SESC/n-1 edições, 2021a.
- ASCENSO, João Gabriel da Silva. Alianças afetivas contra a tragédia da paisagem unívoca: um olhar sobre o pensamento de Ailton Krenak. Revista Wirapuru, Santiago (Chile), n. 3, 2021b.



ASCENSO, João Gabriel da Silva. “Como uma revoada de pássaros”: uma história do movimento indígena na ditadura militar brasileira. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2021c.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, mai.-ago. 2013.

BARBOSA, Muryatan Santana. Subaltern Studies: pós-colonialismo e desconstrução. In: DA MATA, Sérgio Ricardo; MOLLO, Helena Miranda; VARELLA, Flávia Florentino (Orgs.). *Anais do 3º Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?* Ouro Preto: Edufop, 2009.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. Introducción: la translocación discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (Coords.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 21, n. 60, 2006.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CUSICANQUI, Silvia Rivera; SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conversa del mundo*. Debate disponibilizado pelo Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, 2013. Transcrição minha. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>>. Acesso em: 06 set. 2017.



DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FERNANDES, Eunícia. “Ser afetado pelo mundo”: razão e sensibilidade na temática indígena. Anais do 9. Seminário Brasileiro de História da Historiografia, Vitória, 2016.

HERMANN, Nadja. A questão do outro e o diálogo. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, v. 19, n. 57, abr.-jun. 2014.

HERMANN, Nadja. Razão e sensibilidade: notas sobre a contribuição do estético para a ética. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 27, n. 1, jan.-jun. 2002.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Alianças vivas, entrevista realizada por Pedro Cesarino. In: COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Ailton Krenak: Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MIGNOLO, Walter D. Pensamento liminar e diferença colonial. In: MIGNOLO, Walter D. Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003a.

MIGNOLO, Walter D. “Uma outra língua”: mapas da linguística, geografias literárias, paisagens culturais. In: MIGNOLO, Walter D. Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003b.



QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

| 551

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n. 78, 2007.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 69, 2018.

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. Mundo Amazónico, Manaus, v. 10, n. 1, 2019.