



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Instituto de filosofia e ciências humanas IFCH
Programa de pós graduação em filosofia PPGFIL

Maria Piedade dos Santos Bandeira

Alteridades e mundos possíveis: por uma ética da libertação

Rio de Janeiro

2026

Maria Piedade dos Santos Bandeira

Alteridades e mundos possíveis: por uma ética da libertação



Orientadora: Prof^a Dr^a Izabela Aquino Bocayuva

Rio de Janeiro
2026

Maria Piedade dos Santos Bandeira

Alteridades e mundos possíveis: por uma ética da libertação

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao programa de pós-graduação em filosofia, da Universidade do estado do Rio de Janeiro, Área de concentração: Ética e filosofia política

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese aos que estiveram comigo em cada momento desta caminhada e cuja presença foi força e sustento para que eu pudesse seguir adiante:

Às minhas filhas, Alana e Anaís, e netas, Clara e Isadora, por serem portadoras de bandeiras de luz iluminando meu caminhar.

A Ricardo Uchôa, por seu paciente amor, por acreditar em mim e por me desafiar, com sua confiança, a ir além do que eu julgava possível.

Dedido também a Enrique Dussel (*in memoriam*), pela inspiração que deu origem a este trabalho, e a todas e todos que fazem de sua presença no mundo uma resistência à universalização de um modo particular de existência, mantendo vivos saberes e modos ancestrais de vida, reexistindo e encontrando, nas relações que constroem, forças para lutar por mundos possíveis.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Doutora Izabela Aquino Bocayuva, pela orientação ao longo dos anos de minha formação como pesquisadora e pela condução desse percurso com clareza, segurança e liberdade, permitindo-me construir meu próprio caminho. Sua orientação generosa foi fundamental não apenas para o desenvolvimento desta pesquisa, mas também para minha formação acadêmica.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGFil-Uerj), bem como a todas as pessoas que dele fazem parte, coordenadores, professores e funcionários da secretaria, pela contribuição para minha formação ao longo desses anos.

Agradeço também a todas as amigas e amigos que fiz na Filosofia, pelas conversas, trocas, descobertas e pela companhia ao longo desse caminho.

Agradeço à minha mãe e a meu pai (*in memoriam*), à minha família, aos meus ancestrais e às irmãs que a vida me deu, com profundo reconhecimento pela presença, pelo amor e pelo apoio que, de diferentes maneiras, atravessaram minha trajetória e me trouxeram até aqui.

Agradeço à presença da Deusa em mim, Mãe Divina que me acalenta e protege, e cuja força me acompanha e sustenta com seu suave amor.

RESUMO

A metafísica ocidental estruturou-se em torno da centralidade ontológica do Ser, tendo como marco inaugural o poema de Parmênides. Em Platão, a distinção entre Ser e não-ser consolida uma lógica da identidade e da diferença que, ao longo da tradição filosófica, fundamentou relações hierárquicas nas quais a alteridade passa a ser compreendida a partir dos critérios do Mesmo. Essa racionalidade sustentou processos históricos de exclusão e dominação ao subordinar o outro à centralidade do sujeito. Na contemporaneidade, a retomada da questão do Ser por Heidegger reabre a problemática ontológica, permanecendo, entretanto, vinculada à primazia da ontologia do Ser como horizonte privilegiado de compreensão da existência. Em contraposição a essa tradição, esta tese, fundamentada na Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, propõe deslocar o fundamento filosófico da centralidade do Ser para a exterioridade, cujo princípio excede qualquer classificação e rompe com o fechamento da totalidade. Com este objetivo a tese reúne contribuições de diferentes tradições filosóficas e saberes historicamente marginalizados. A hipótese defendida sustenta que a alteridade não constitui uma categoria derivada da identidade nem uma negação do Mesmo, mas um princípio relacional originário, a partir do qual a existência se constitui no encontro com o outro. Desse modo, a pesquisa propõe uma interpretação da alteridade que rompe com sua compreensão como fundamento da exclusão e da hierarquia, afirmando-a como condição de possibilidade de relações éticas, plurais e não dominadoras.

Palavras-chave: Alteridade. Filosofia da libertação. Exterioridade.

RESUMEN

La metafísica occidental se estructuró en torno a la centralidad ontológica del Ser, teniendo como hito inaugural el poema de Parménides. En Platón, la distinción entre el Ser y el no-ser consolida una lógica de la identidad y de la diferencia que, a lo largo de la tradición filosófica, fundamentó relaciones jerárquicas en las que la alteridad pasa a ser comprendida a partir de los criterios de lo Mismo. Esta racionalidad sostuvo procesos históricos de exclusión y dominación al subordinar al otro a la centralidad del sujeto. En la contemporaneidad, la recuperación de la cuestión del Ser por parte de Heidegger reabre la problemática ontológica, permaneciendo, sin embargo, vinculada a la primacía de la ontología del Ser como horizonte privilegiado para la comprensión de la existencia. En contraposición a esta tradición, la presente tesis, fundamentada en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, propone desplazar el fundamento filosófico de la centralidad del Ser hacia la exterioridad, cuyo principio excede toda clasificación y rompe con el cierre de la totalidad. Con este objetivo, la tesis reúne aportes de diferentes tradiciones filosóficas y de saberes históricamente marginados. La hipótesis defendida sostiene que la alteridad no constituye una categoría derivada de la identidad ni una negación de lo Mismo, sino un principio relacional originario, a partir del cual la existencia se constituye en el encuentro con el otro. De este modo, la investigación propone una interpretación de la alteridad que rompe con su comprensión como fundamento de la exclusión y de la jerarquía, afirmándola como condición de posibilidad de relaciones éticas, plurales y no dominadoras.

Palabras clave: Alteridad. Filosofía de la liberación. Exterioridad.

ABSTRACT

Western metaphysics has been structured around the ontological centrality of Being, taking Parmenides' poem as its foundational landmark. In Plato, the distinction between Being and non-being consolidates a logic of identity and difference that, throughout the philosophical tradition, has grounded hierarchical relationships in which alterity comes to be understood according to the criteria of the Same. This rationality has sustained historical processes of exclusion and domination by subordinating the Other to the centrality of the subject. In contemporary philosophy, Heidegger's retrieval of the question of Being reopens the ontological problem; nevertheless, it remains bound to the primacy of the ontology of Being as the privileged horizon for understanding existence. In contrast to this tradition, the present dissertation, grounded in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, proposes a shift in the philosophical foundation from the centrality of Being to exteriority, whose principle exceeds every form of classification and breaks with the closure of totality. To achieve this objective, the dissertation brings together contributions from different philosophical traditions and historically marginalized forms of knowledge. The central hypothesis argues that alterity is neither a category derived from identity nor a negation of the Same, but rather an original relational principle through which existence is constituted in the encounter with the Other. Accordingly, this research proposes an interpretation of alterity that breaks with its understanding as the foundation of exclusion and hierarchy, affirming it instead as the condition of possibility for ethical, plural, and non-dominating relationships.

Keywords: Alterity. Philosophy of liberation. Exteriority.

SUMÁRIO

Introdução.....	3
Parte I Por uma ética da libertação	
Capítulo 1: Cosm visões indígenas e relações de alteridade	
1.1 Alteridades nas cosm visões indígenas.....	16
1.2 Filosofias do bem-viver.....	20
1.3 Pedagogias indígenas e alteridades relacionais.....	29
1.4 A desestabilização ontológica operada pela vivência dos xamãs.....	34
Capítulo 2: O Outro nas cosmopercepções de origem africanas	
2.1 Colonização e racialização.....	42
2.2 Filosofias africanas e racismo epistêmico.....	48
2.3 <i>Ubuntu</i> e o princípio ontológico do ser-com.....	54
2.4 Reexistências diaspóricas e éticas quilombolas.....	57
Capítulo 3: Mulheres, alteridade e decolonialidade	
3.1 O domínio do patriarcado.....	64
3.2 Mulheres em luta.....	70
3.3 Feminismos modernos.....	73
3.4 Feminismos decoloniais e outros.....	76
3.5 Ecofeminismos.....	84
Parte II Alteridades descartáveis: normalização, violência e produção de vidas sacrificáveis	
Capítulo 4: Dissidências da normatividade: sexualidades e ecofeminismos queer.....	94
4.1 Ecofeminismos queer.....	96
4.2 Dissidências sexuais.....	101
Capítulo 5: Alteridade animal e antiespecismo	
5.1 “E se o animal respondesse?”.....	107
5.2 Colonialidade e especismo.....	110
5.3 Violência sacrificial contra animais e humanos animalizados.....	114
Considerações Finais	118
Referências	130

INTRODUÇÃO

Como se vê, a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno (intemporal). Mas o vento vira, as coisas mudam, e a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade. (*Eduardo Viveiros de Castro*)

Começo com esta epígrafe porque ela contém a questão principal desta tese. Explicando, as marcas da alteridade pensada, ou como diferença que complementa a igualdade, ou como diferença radical em relação ao sujeito soberano representante da Europa moderna, científica, positivista, expõem em nosso cotidiano brasileiro, latino-americano, a violência colonialista, que se perpetua na colonialidade. Entretanto, a produção de pensamentos contra hegemônicos sobre o conceito de alteridade, em uma episteme decolonial, tem crescido e forma cada vez mais múltiplos campos de pensamentos e práxis, fortalecendo a resistência, seja no que diz respeito à raça, gênero, classe ou interseccional. Uma perspectiva (ou melhor, pluriperspectivas) que não se pretende hegemônica, não trata de um novo universal abstrato, mas se explicita em múltiplas práticas e modos de vida, mais comunitários e inclusivos.

Esta tese ensaística¹ propõe uma reflexão crítica sobre o tema da alteridade adotando a metodologia decolonial, tomando uma argumentação aberta e exploratória. A alteridade, que *a priori* representa o caráter relacional e ético da existência, diante da lógica ocidental passa a ser entendida como a condição de ser Outro ou de Não-Ser, em relação a um sujeito dominante que detém a primazia na relação.

A pesquisa sustenta que existem, pelo menos, dois regimes ontológicos distintos de produção de alteridade: um regime relacional, no qual a diferença constitui condição de possibilidade e continuidade do real, e um regime hierárquico-excludente, no qual a diferença é produzida como exterioridade negativa, fundamento de processos de dominação.

Explicando, enquanto em diversas ontologias, indígenas, africanas e matrilineares, a alteridade opera como princípio constitutivo das relações entre humanos, não humanos, ancestralidades e territórios, na ontologia moderna ocidental a alteridade tende a ser produzida

¹ Por que uma tese ensaística? Assumo a escolha deste formato de argumentação, mais livre e criativo, como um modo de exposição crítico à etnografia tradicional.

como desvio em relação a um sujeito universal abstrato, legitimando formas históricas de subjugação, racialização e exploração.

Assim, a modernidade não apenas organizou hierarquias sociais, mas instituiu um modelo ontológico no qual a diferença foi convertida em desigualdade e, em casos extremos, em Não-ser, legitimando a desumanização ou a exclusão ontológica.

O presente trabalho, que se apoia em grande medida no desenvolvimento do conceito de alteridade a partir da produção filosófica de Enrique Dussel, investiga a alteridade pensada fora dos marcos ontológicos e epistemológicos da filosofia moderna colonial, tomando como hipótese que a expansão europeia não apenas subordinou povos, mas também produziu um regime de inteligibilidade fetichizante, que impôs a desautorização de outras formas de constituir a realidade, de compreensão do sujeito, do Outro, da natureza e da coletividade cosmológica.

Há um nexos entre os conceitos de alteridade desde os marcos teóricos ocidentais e o paradigma da exclusão na modernidade, através da subordinação dos “outros” mantidos na condição de estrangeiros, colonizados, racializados e generificados em relação à epistemologia da colônia, o poder político totalizante.

Precisamente sob o ponto de vista epistemológico, pretendo exemplificar o argumento sobre como um sistema de conhecimento foi hierarquizado, gerando primazias e desigualdades, com uma breve análise do diálogo platônico *Sofista*. Com o pretexto de caracterizar o sofista e diferenciá-lo do político e do filósofo, Platão trata de defender a correspondência entre a verdade e o filósofo, entre o falso e o sofista. Seguindo o método dialético, o sofista é identificado com o atributo da obscuridade do não-ser. “Este se refugia na obscuridade do não-ser, aí se adapta à força de aí viver; e é à obscuridade do lugar que se deve o fato de ser difícil alcançá-lo plenamente, não é verdade?” (PLATÃO, 1979, p.177). Por toda a formulação do diálogo *Sofista* o autor demonstra hierarquicamente o valor moral do filósofo sobre o sofista, que é caracterizado como interesseiro, caçador de jovens ricos na intenção de obter lucros e de relativizar a virtude em função da troca de favores. Ainda que Platão, ao contrário de Parmênides, admita a existência de “algo do ser no não-ser” e, portanto, atesta a existência do falso em oposição ao verdadeiro, sua realidade está vinculada dialeticamente à totalidade do ser.

Pela definição do sofista e do político vai aparecendo quem é o filósofo. Platão destaca o discurso verdadeiro (episteme) da opinião falsa (doxa), separa e hierarquiza o filósofo como aquele que é capaz de seguir o caminho da verdadeira sabedoria. Reafirma a imagem de uma

sofocracia (governo dos sábios) como proposta política de governo para a república ideal, hierarquizando saberes, unindo ontologia e política. Aplicando a dialética de que fala Heráclito, o combate que de uns faz senhores, de outros escravos.

Sintetizando, na tradição filosófica ocidental a abordagem da alteridade termina por ser moldada por uma lógica baseada na identidade e na verdade última. A construção deste paradigma visa minimizar ou eliminar o conflito entre diferentes, integrando o Outro dentro de um quadro de referência que privilegia o Mesmo, dissolvendo suas diferenças. Como resultado, o estranho, o diverso, ao invés de ser reconhecido em sua singularidade, é absorvido em um nível universalizante e homogeneizador, reduzindo a alteridade a uma mera variação do idêntico onde sua especificidade é sacrificada em prol de uma ordem que impõe a uniformidade. Tal imposição se dá através do discurso e da violência epistêmica, que resultou nos genocídios de povos, culturas, idiomas e tradições.

Sendo assim, o intuito de encontrar um universal na multiplicidade aponta para o modo de fazer filosofia que se tornou dominante na história do pensamento no ocidente. Heidegger na introdução de *Ser e Tempo*², afirma que o primado da questão do Ser foi esquecido pela filosofia e que é preciso retomá-la. Em sua analítica existencial, o filósofo alemão afirma que o Ser foi sendo esquecido ao longo da história da filosofia no ocidente. *Heidegger se habia propuesto allá por el año 30 la superación no sólo de la modernidade, como sujeto-objeto o como teoria-praxis, sino el mundo mismo, el “ser-em-el-mundo” como totalidad (DUSSEL, 1975, p.21)*³. Dussel propõe ir além desta totalidade, superar *to autó*, o mesmo, nomeando o mistério ao que serenamente Heidegger se entrega ao final de sua trajetória. A metafísica da alteridade em Dussel nomeia esse mistério, que ele atribui a nadificação do Outro sem rosto, sem identidade, sem lugar na totalidade do sistema mundo da

² Heidegger parte da passagem 244a do Sofista de Platão: “...pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, cáimos em aporia”. Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra ‘ente’? De forma alguma. Assim, cabe colocar novamente a questão sobre o sentido de *ser*...A elaboração concreta da questão sobre o sentido de ‘ser’ é a intenção do presente trabalho.” (HEIDEGGER, 2015, P.34)

Temos na fenomenologia de Heidegger a primazia do ser da presença, o *Dasein*, o que equivale dizer que o homem e só ele *existe com o ser*, e torna possível sua clareza, através da técnica, da arte, da linguagem e da cultura.

“A analítica existencial, por sua vez, possui, em última instância, raízes existenciárias, isto é, ônticas. Só existe a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência, e com isso a possibilidade de se captar qualquer problemática ontológica suficientemente fundamentada, caso se assuma existencialmente o próprio questionamento da investigação filosófica como uma possibilidade de ser da presença, sempre existente. Assim esclarece-se também o primado ôntico da questão do ser.” (HEIDEGGER, 2015, p.50).

³ Por volta do ano 30, Heidegger propôs-se a superar não apenas a modernidade, como sujeito-objeto ou como teoria-práxis, mas o próprio mundo, o “ser-no-mundo” como uma totalidade (DUSSEL, 1975, p.21)

Europa ocidental.

O problema que nos interessa é justamente o da centralidade e primazia do Ser, que Heidegger retoma como *Dasein*, e tudo o que se torna o outro deste Ser, o não-Ser, assim como a violência epistemológica que resulta da afirmatividade desta unidade totalizadora. Enrique Dussel, em seus primeiros escritos, investiga as estruturas ontológicas que formam a totalidade do Ser, no interesse de chegar ao acontecimento da ontologização da exterioridade do Outro, sua dominação e negação de sua ipseidade, no interesse em delinear o *ethos* do conquistador europeu.

A conquista da América Latina, a escravidão da África e sua colonização da mesma forma que a da Ásia, é a expansão dialético-dominadora do “mesmo”, que assassina “o outro” e o totaliza no “mesmo”. Este processo dialético-ontológico tão enorme na história humana simplesmente passou despercebido à ideologia das ideologias (mais ainda quando pretende ser a crítica das ideologias): a filosofia moderna e contemporânea europeia). (Dussel, 1977 Filosofia da Libertação 2.5.4.3)

Com efeito, é na modernidade que se faz a aplicação prática do discurso filosófico que Dussel está denunciando como “a ideologia das ideologias”, a totalidade que fundamentou a ontologia na filosofia grega. Partindo dessa objeção, Dussel pretende desenvolver um método que privilegie o Outro, o Ser negado, histórica, filosófica, teológica e antropologicamente. Afirma que anterior ao *ego cogito* de Descartes estava o *ego conquiro* (eu conquisto), justificado pela visão ontológica da totalidade que se impõe, não apenas como ser existente no mundo, mas também como dominante, subjugando outros povos, culturas e saberes. Dussel aplica a perspectiva de Emmanuel Levinas, que defende que o problema central da filosofia deve ser a ética e não a ontologia, adotando o conceito de metafísica da alteridade como modelo para sua proposta de filosofia da libertação.

Dussel produz sua crítica à ontologia do Ser com inspiração em Emmanuel Levinas, que afirma que a Filosofia grega identificada com o Ser (pensar e ser é o mesmo desde Parmênides) se fecha em uma única totalidade, sendo o Outro uma derivação do Mesmo. Dussel traz a ética da alteridade de Levinas para o problema da colonialidade, pois entende que é a partir do espaço geopolítico que se deve pensar filosoficamente.

Portanto, a questão central aqui, numa direção contrária a Heidegger, é abordar a perspectiva do “não Ser”, os entes ignorados em sua existência, expor o olhar do Outro, divulgar seus pensamentos, através das experiências e epistemologias das sociedades indígenas, afro diaspóricas, e ecofeministas, absorvendo da fonte que hoje nos chega através da divulgação de suas filosofias orais. Partindo da crítica ao eurocentrismo⁴ e à totalidade do

⁴ O problema do eurocentrismo está em pretender ser a única cultura válida para toda a humanidade, e em

sistema mundo europeu que se coloca como o ente dominante dentro da ontologia da centralidade do Ser, reconhecendo que esta epistemologia causou, explicitamente a partir do período chamado de modernidade, desigualdades profundas. Portanto, é urgente e necessário engendrar mundos possíveis através de antigas cosmopercepções, em cujas realidades a ética da inclusão seja prioridade. Abandonar a ideia de que tais experiências são unicamente simbólicas, mitológicas, e aceitar que estas sociedades sobrevivem há milênios mantendo princípios que respeitam alteridades diversas. Não buscando essencialismos ou idealização desses grupos comunitários, mas criando pontes entre saberes múltiplos.

Sobre a linha de pensamento do canône filosófico ocidental, onde a ontologia totalizante é criadora de um suposto único estatuto metafísico verdadeiro, seja o bem de Platão ou o Deus patriarcal da cristandade, tendo sempre por base o Ser separado e superior, Dussel irá afirmar que na modernidade o “ego cogito”, a afirmação do “eu” como centralidade, dará suporte filosófico ao “eu conquisto” da colonização europeia. Neste saber absoluto do indivíduo europeu (branco, cis heteronormativo, com poder político e econômico), está também o “eu conquisto”, plenamente justificado por essa ideologia dominadora. Dussel vai dizer que “a colonização é a expansão dialético-dominadora do ‘mesmo’ que assassina o ‘outro’ e o totaliza no ‘mesmo’”. Desse modo, o distinto foi incorporado à totalidade alheia, perdendo sua identidade original e recebendo outra, imposta pela ideia de racialidade, de gênero, de posição social.

Na sequência deste modo de pensar, desenvolve o conceito de exterioridade como fundamento para uma ética da alteridade que transcende os limites da ontologia moderna. A exterioridade refere-se à posição do Outro que não pode ser totalmente subsumido ou compreendido dentro do sistema totalitário da modernidade europeia. É nesse ponto que se situa o horizonte transontológico que orienta esta investigação. Se a ontologia da totalidade tende a compreender o Outro a partir das categorias do Mesmo, a exterioridade indica aquilo que não pode ser inteiramente reduzido a esse horizonte. A transontologia, tal como aqui compreendida, não designa um além abstrato do Ser, mas o deslocamento da lógica totalizante em direção à relação com aquilo que a excede e a interpela. Trata-se, portanto, de pensar a alteridade não apenas como diferença produzida no interior de uma totalidade, mas como exterioridade capaz de interromper, questionar e transformar a própria ordem que a constitui.

consequência à exacerbação deste pensamento centralizante, o xenofobismo, o racismo e o epistemicídio de outras culturas.

Para Dussel, o Outro, o colonizado ocupa uma posição de exterioridade em relação à totalidade moderna, não como simples exclusão, mas como um lócus de enunciação e de vida que excede e questiona os limites do sistema dominante. Esta exterioridade não é uma essência pré-colonial intocada, mas uma posição histórica e geopolítica constituída através da experiência da colonização e da resistência a ela. É nesse momento que irrompe o pensamento analético⁵ que, partindo da exterioridade e da palavra do Outro como distinto e livre, rompe com a pretensão totalizante do sistema.

Na leitura de Enrique Dussel e em sua crítica à totalidade eurocêntrica, o filósofo da libertação expõe a razão sacrificial da modernidade, ao argumentar que esta não nasce de um processo interno de auto constituição racional (*ego cogito*), mas da violência da conquista das Américas (*ego conquiro*), demonstrando que o sujeito moderno é construído sobre a negação ontológica do Outro.

A Modernidade⁶, para muitos, é um fenômeno só e exclusivamente europeu...queremos provar que a Modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno. A Modernidade aparece quando a Europa se afirma como “centro” de uma História Mundial que inaugura, e por isso a “periferia” é parte de sua própria definição. (DUSSEL, 1993, p.7)

Historicamente, a filosofia moderna ignorou e protegeu, com teorias de superioridade racial e de submissão, a escravização e o extermínio dos indivíduos sujeitados por raça, gênero, classe social e cultura. Nesse sentido, Dussel aponta que por trás da ideia de emancipação do iluminismo moderno encontra-se o encobrimento das alteridades de sociedades que habitavam há muitos milhares de anos o continente que passou a ser chamado América. De fato, ao desembarcar na costa de nosso continente, antes conhecido por muitos de seus originais habitantes pelo nome de *Abya Yala*⁷, Cristóvão Colombo não descobriu terras desabitadas ou desprovidas de cultura. Havia neste território sociedades desenvolvidas,

⁵ O método ana-lético é pensado por Enrique Dussel como um movimento de ruptura que parte da exterioridade transontológica do Outro, em vez de partir exclusivamente da totalidade e de suas categorias internas. Enquanto a dialética percorre o interior de um sistema, da identidade às diferenças, a analética reconhece que o Outro não pode ser plenamente reduzido ou explicado pelas determinações da totalidade. Ele se revela como distinto, livre e irredutível ao sistema.

⁶ A palavra está com início em maiúscula conforme grafia do autor no original em espanhol, e seguida na tradução para o português.

⁷ Esse termo vem do povo Kuna (ou Guna), que vive principalmente no atual Panamá e na Colômbia, e significa algo como “Terra viva”. O povo Kuna usava o termo *Abya Yala* para se referir ao continente inteiro, e não apenas ao seu território local. A partir da década de 1970, em encontros de povos indígenas e em debates intelectuais, o nome passou a ser compartilhado com distintas etnias como forma de resistência ao nome imposto pelo colonialismo (América).

e estes relatos são encontrados não só na tradição oral dos seus remanescentes, mas também por parte dos estrangeiros que aqui chegaram antes do navegador espanhol.

Um exemplo emblemático dessa dinâmica de exclusão epistêmica é a atitude de Cristóvão Colombo, descrita em seu diário de bordo, ao chegar às Américas em outubro de 1492, e descrever as suas primeiras impressões sobre os habitantes originários deste solo. Colombo os considerou como “sem civilização” por estarem “nus”, já que para ele o uso de vestimentas indicaria uma superioridade cultural em relação aos não civilizados. Além disso, Colombo manifestou o desejo de “levar alguns para a Europa para aprenderem a falar”, indicando que deveriam aprender a língua espanhola, ignorando os milhares de anos de história das sociedades que aqui encontrou, denotando um completo desconhecimento e desprezo pela diversidade linguística e cultural desses povos (TODOROV, 1982, p.33/34). Essa atitude exemplifica o apagamento radical do Outro como sujeito diferenciado e pleno, em nome de uma suposta supremacia europeia.

Portanto, a alteridade configura-se como um conceito fundamental para analisar os processos de exclusão e subjugação de grupos sociais na modernidade. A desumanização profunda, característica das invasões coloniais e do colonialismo cultural, apoia-se no apagamento sistemático do Outro enquanto sujeito histórico e titular de direitos. Esse Outro, silenciado e marginalizado, constitui todos aqueles enquadrados na regra da exceção do humanismo ocidental moderno, e que são continuamente colonizados e oprimidos pelo modelo dominante e normativo da “humanidade” europeia, sendo excluídos de seus papéis sociais legítimos.

A ideia que norteia este trabalho é escutar a voz dos que foram silenciados e conversar com as epistemologias do sul, que vêm se tornando cada dia mais presentes em discussões, seja no espaço científico, político ou pedagógico. Tomando por base o movimento que mais tarde ficou conhecido como giro decolonial, e que foi iniciado por volta dos anos 1930 por homens e mulheres pioneiros como as irmãs Nardal, Aimé Césaire e Léopold Senghor com a *Négritude*⁸, e posteriormente Frantz Fanon, assim como Edward Said com a revelação do Orientalismo⁹, que abriram o caminho para a denúncia radical do eurocentrismo epistêmico e ontológico, e que, infelizmente, só têm sido incorporados de forma sistemática às pesquisas

⁸ Foi um movimento literário e político anticolonial dos anos 1930, criado por intelectuais negros em Paris para celebrar a identidade, a cultura e o valor da negritude, em oposição à opressão colonial, resgatando a herança africana com orgulho e promovendo solidariedade racial através da arte, poesia e literatura.

⁹ Said argumenta que o "Oriente" não é uma realidade objetiva, mas uma construção intelectual e imaginária do Ocidente, criada para justificar a dominação colonial e imperialista, definindo o Oriente como exótico, estagnado e "outro" em contraste com o Ocidente visto como dinâmico e superior.

acadêmicas nas últimas décadas. Contudo, a luta pela liberdade, a resistência ao domínio Europeu sobre os territórios colonizados e pela preservação de suas identidades esteve presente desde o começo, na preservação de línguas, saberes, na resistência à evangelização forçada, e na organização social, ações que demonstram que o anticolonialismo foi vivido, muito antes de ser escrito.

Dessa forma, esta tese se justifica por contribuir para a compreensão da alteridade não apenas como um conceito teórico, mas como um campo de luta e resistência, articulando uma visão crítica e aberta que problematiza o legado colonial e suas continuidades no presente e apresenta distintas realidades vividas em sociedade.

Como foi dito, é fato que a crítica ao sujeito moderno se tornou um eixo central na filosofia contemporânea, permeando campos como a fenomenologia, a pós-metafísica, a ética da alteridade, a filosofia política e as teorias críticas. Contudo, grande parte dessas críticas permanece circunscrita ao horizonte europeu, sem incorporar de forma efetiva as perspectivas filosóficas originadas fora da tradição ocidental, o que limita a compreensão plena das múltiplas formas de alteridade.

O que buscamos evidenciar é que os pressupostos ontológicos da modernidade europeia, como indivíduo, autonomia, e separação entre natureza e cultura, corpo e alma, são plenamente superados quando se consideram outras ontologias, cujas cosmovisões apresentam o humano como parte integrada de uma teia desprovida de hierarquias, uma rede interconectada de relações entre humanos, não-humanos, territórios e saberes. Portanto, essas cosmovisões efetivamente desestabilizam o núcleo metafísico da modernidade, o sujeito autônomo, racional e hierarquicamente separado e superior, abrindo caminho para a formulação de uma filosofia pós-antropocêntrica e pluriversal.

Entendendo que a modernidade é construída sobre a negação ontológica do Outro e que as críticas oriundas da pós-modernidade não são capazes de romper seus próprios limites, por estarem vinculadas ao poder epistemológico que gira em torno do centro canônico europeu, a noção dusseliana de transmodernidade ganha plena força filosófica: o futuro da filosofia não está em permanecer negando a modernidade, mas em superá-la, incorporando as perspectivas e os mundos que ela tentou eliminar.

A noção de transmodernidade desenvolvida por Enrique Dussel aponta para um projeto civilizatório que não se confunde com a pós-modernidade, entendida como uma crítica interna à modernidade, mas que busca transcendê-la a partir da incorporação das contribuições das culturas e dos saberes que foram negados, desvalorizados ou

subalternizados pelo projeto moderno-colonial. Nesse sentido, a transmodernidade não consiste simplesmente em superar a modernidade, mas em construir um horizonte pluriversal a partir do diálogo entre diferentes tradições culturais e filosóficas.

Ressaltamos, como mostraremos ao longo desta pesquisa, que as culturas dos povos colonizados criaram formas de reexistência em contextos de extrema violência histórica. Essas formas de vida não apenas sobreviveram à colonização europeia, mas também marcaram a criatividade dos povos subalternizados, dando origem a éticas cujos paradigmas diferem radicalmente daqueles produzidos pelo pensamento universalizante de matriz helenocêntrica, posteriormente reconfigurado pelo eurocentrismo moderno.

No pensamento de Maldonado-Torres, a desumanização ontológica, a produção do não-Ser e os mecanismos persistentes de subjetivação colonial, demonstram como a colonialidade está presente e atua violentamente como problema ontológico, epistemológico e geopolítico. Com inspiração dusseliana, Nelson Maldonado-Torres, pensador porto-riquenho central no decolonialismo, desenvolve os conceitos de colonialidade do ser, do saber e do poder como dimensões interligadas de uma matriz colonial persistente após o fim histórico das colônias¹⁰. Esses termos, articulados em diálogo com Aníbal Quijano e o grupo Modernidade/Colonialidade, revelam como a modernidade ocidental impôs uma hierarquia global que desumaniza populações não europeias, perpetuando dominação além do colonialismo histórico.

Introduzida por Quijano e aprofundada por Maldonado-Torres, a noção de colonialidade do Poder refere-se à estrutura de dominação global iniciada na conquista das Américas em 1492. Essa colonialidade organiza o mundo em torno de uma racionalidade eurocêntrica, classificando povos, territórios e economias em uma pirâmide racial onde o "branco europeu" ocupa o ápice, legitimando exploração capitalista e violência epistêmica.

A colonialidade do Saber designa o controle epistêmico pelo qual o Ocidente impõe sua universalidade, invalidando saberes subalternos como inferiores ou inexistentes. Maldonado-Torres critica essa "geopolítica do conhecimento"¹¹, onde a filosofia europeia ignora ou racializa o não-Ocidente, a "topologia do Ser" articulada à produção do não-ser para

¹⁰ Importante destacar que esta pesquisa trabalha com a compreensão de que as três dimensões são indissociáveis no processo de manutenção da colonialidade.

¹¹ Geopolítica do conhecimento é um dos conceitos trabalhado por Nelson Maldonado Torres, além de "topologia do ser" e "danação", que aparecem nos próximos parágrafos, e que estão explicados no artigo que segue: "A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade." https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2021/05/Maldonado_Torres_Topologia_rccs-695.pdf

os racializados, cujas perspectivas são excluídas da produção legítima de verdade.

E por fim, o conceito chave para nossa tese sobre alteridades, a colonialidade do Ser descreve a dimensão ontológica da dominação: os sujeitos colonizados são reduzidos a uma existência "não-Ser", marcada por desumanização e "danação". Inspirado em Fanon, ele opõe-se à metafísica ocidental que busca "raízes" puras, propondo uma "desontologização" dos racializados, onde o ser só se realiza em relações decoloniais de diversalidade e resistência.

A crítica do filósofo argentino Enrique Dussel à modernidade e seu conceito de exterioridade, oferece um importante argumento para compreender a potência filosófica das ontologias indígenas, esse "outro" que não apenas é uma figura ética complexa, mas também uma existência ontológica suprimida, cuja destruição foi condição para o aparecimento do *ego cogito*, enquanto pretensão fundamento universal da razão esclarecida. Lembrando que para Dussel, antes se fez na prática o *ego conquiro*, um sujeito que só se reconhece como tal pela negação do ser e do saber exteriores a si, ou seja, a sabedoria ancestral dos povos originários de *Abya Yala*, dos negros de África, das mulheres, especialmente as não-brancas¹².

Por isso, a pergunta central desta pesquisa é como repensar o conceito de alteridade, tomando a perspectiva decolonial, e partindo das narrativas orais e escritas que vêm proporcionando a cada vez mais acessarmos epistemologias e experiências de culturas indígenas, afrodescendentes e feministas decoloniais. A resposta que nos desafia é a de aproximar-nos da produção de conhecimento destes que foram apagados da História e continuam sendo cidadãos vistos como de segunda classe, não mais com a perspectiva acadêmica epistemológica eurocêntrica, do observador sobre o objeto.

A tentativa eurocêntrica de impor uma narrativa histórica unívoca à pluralidade de culturas que constitui o tecido humano no âmbito do Ocidente manifesta-se na construção do humanismo clássico como uma suposta uniformidade ontológica e epistêmica. Essa estratégia excludente não apenas silencia as contribuições de saberes ditos periféricos, mas também obstrui as potencialidades dialógicas que emergiriam de um encontro genuíno e respeitoso entre tradições diversas. Em vez de fomentar um pluriverso de perspectivas, o projeto moderno hierarquiza o conhecimento, relegando o "Outro" a uma posição subalterna, instrumentalizada para validar a supremacia do "Eu" europeu.

Não é possível determinar com precisão os rumos alternativos que a trajetória humana teria assumido caso esse intercâmbio intercultural ocorresse em bases de reciprocidade e não-violência. Contudo, um exercício especulativo, permite vislumbrar outros cenários para o

¹² Falaremos sobre a problemática do feminismo das mulheres negras e latinas em relação ao europeu no capítulo três.

papel da Outridade que, longe de ser mero espelho narcísico, funcionaria como vetor de inovação epistemológica e ontológica, operando como limite aos objetivos expansivos do sujeito cartesiano.

A modernidade, todavia, operou sob a lógica de uma racionalidade instrumental desprovida de freios éticos ou epistemológicos, conforme diagnosticado por Enrique Dussel e vários outros pensadores decoloniais. Rejeitando quaisquer limites naturais postos pela presença de alteridades radicalmente diversas, esse paradigma colonial inaugurou uma geopolítica que perpetua a colonialidade e a violência até os dias atuais.

Assim, temos que a hipótese trabalhada nesta pesquisa postula que a superação do paradigma moderno exige uma abertura para as cosmovisões que foram silenciadas e que passam a orientar em direção a horizontes filosóficos, éticos e epistemológicos capazes de fornecer outros paradigmas, para uma reformulação profunda das subjetividades. Esses horizontes se mostram capazes de fornecer existências possíveis, não apenas como meras contranarrativas, mas como matrizes ontológicas renovadas que propiciam uma reformulação profunda das subjetividades fragmentadas pelo dispositivo colonial do “Eu universal”. Consequentemente, essa transmutação subjetiva viabiliza o surgimento de uma *práxis* libertária, desvinculada das amarras da globalização capitalista, que opera como prolongamento da colonialidade do poder, do saber e do ser, inaugurando, assim, vias para uma existência coletiva em diversidade e resistência transmoderna.

A tese está organizada em duas partes, sendo a primeira dedicada às cosmovisões dos indígenas, dos negros em diáspora e das mulheres, pois sabemos que os três eixos abordados foram subjugados pelo mesmo sistema de opressão, a saber, o colonialismo patriarcal mercantilista. Iniciaremos pelos que descendem diretamente ou indiretamente das sociedades pré-colombianas, cuja imensa diversidade cultural foi vitimada pelos exploradores espanhóis e portugueses. Paralelamente ao etnocídio, milhões de corpos tombaram em resistência ao genocídio indígena, não podemos precisar o número exato de habitantes que havia em Abya Yala em 1492, mas estima-se que havia algo em torno de 57 milhões de pessoas¹³, sendo que destes, cerca de metade foram mortos nos primeiros anos, seja em batalhas com os europeus, por trabalhos forçados e maus tratos ou por doenças trazidas por eles. Além disso, são os povos originários que melhor representam o aspecto do Outro exterior em relação aos primeiros colonizadores modernos, por representar uma alteridade radical em língua, costumes, cultura e sociedades. Se Colombo realmente acreditou ter encontrado o paraíso

¹³ Fonte principal: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/quantos-habitantes-havia-no-brasil-na-epoca-do-descobrimento/>

celeste dos cristãos (TODOROV, P.17), ele rapidamente o transformou no inferno para os habitantes destas terras paradisíacas.

Por conseguinte, no primeiro capítulo deste trabalho, será apresentado o pensamento de autores indígenas como Daniel Munduruku, Ailton Krenak e Davi Kopenawa, entre outros, que afirmam mundos possíveis pensados para além da lógica colonialista e capitalista. Destacam-se suas reflexões sobre a relação orgânica com a terra, modos éticos de conviver com a alteridade, saberes encarnados ancestrais e práticas comunitárias. A ética do Bem viver do povo Guarani apresenta-se como um contraponto a sociedade mercantilista que se baseia na exploração e acumulação indiscriminada de recursos naturais. A relação com a natureza entre as sociedades indígenas traduz o respeito pela diversidade ao perceber que todas as coisas têm espírito, ou seja, tudo o que existe no mundo é importante para a perspectiva do vivem bem.

No segundo capítulo, partimos de pesquisa bibliográfica de filósofas e filósofos negros, e conversaremos com a diáspora africana no Brasil e América latina, os *amefricanos*, conforme conceito de Lelia Gonzales (Gonzales, 2020). Abordaremos o modo de viver quilombola, que desde o começo do sequestro e da escravização de pessoas africanas, marcou a resistência contra a colônia. Abordaremos a cosmovisão do quilombola Nego Bispo, que propõe a “guerra das denominações” como estratégia para a retomada de territórios simbólicos, criticando palavras como “desenvolvimento” que, enquanto vocábulos colonizadores, devem ser desfeticizadas para abalar a consciência que opera como totalidade. Neste tipo de organização social, a preservação e respeito a natureza também se mostra imprescindível.

No terceiro capítulo, abordaremos o tema das antigas sociedades matrilineares e sua atualização através do eco feminismo, tão necessário para a recuperação da Mãe Terra (*Pacha Mama*). Podemos afirmar que, historicamente, a mulher tem sido uma das primeiras e mais persistentes formas de alteridade subjugada pela sociedade ocidental. Desde as primeiras estruturas sociais patriarcais, a mulher foi frequentemente colocada em uma posição de inferioridade e marginalização, sendo definida em relação ao homem.

A mulher como o Outro do homem e sua subjugação pelo regime patriarcal se manifesta em diversas esferas: social, política, econômica, cultural e simbólica. Essa condição se consolidou em muitos períodos da história ocidental, desde a Antiguidade, passando pela Idade Média, até os tempos modernos.

Veremos que o feminismo decolonial oferece práticas e epistemologias para

desmantelar essas estruturas de opressão do patriarcado colonial, produzindo novas subjetividades e modos de viver. Como o objetivo do trabalho é dar ênfase para as vozes latinas, trabalharemos a crítica decolonial aos feminismos hegemônicos nascidos no seio da burguesia liberal europeia, que invisibilizou as mulheres racializadas.

Complementando a pesquisa, a segunda parte deste trabalho será dedicada às formas de alteridade historicamente consideradas descartáveis por se situarem fora dos padrões normativos de humanidade, tornando-se, por isso, alvo de diferentes modalidades de violência e exclusão. Assim, no Capítulo 4 abordaremos as cisões da normatividade, iniciando pelo ecofeminismo queer e pelas dissidências sexuais. A partir das críticas às fronteiras rígidas da dualidade e das classificações hierárquicas que estruturam a modernidade, avançaremos para o último capítulo, tratando da questão dos animais não humanos e abordando as perspectivas antiespecistas.

Enfim, entendemos que a pesquisa contribui para pensar relações sociais mais justas, plurais e éticas, nas quais o reconhecimento da diferença não seja assimilação ou dominação, mas abertura genuína à alteridade transontológica. Parafraseando Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo*, ao afirmar que *se pudermos permanecer contando histórias adiaremos esse fim de mundo pré-anunciado pelo capitalismo* (2019, p.27), escuto, repasso e trago também a minha própria voz para esta pesquisa, conto uma história na esperança que venha compor esse tecido cultural simbólico tão variado que é a nossa ancestralidade, em um movimento que ajude a criar pontes para novos mundos.

Parte I

Por uma ética da libertação

Capítulo 1

Cosmovisões indígenas e relações de alteridade

1.1. Alteridades nas Cosmovisões Indígenas

A noção de alteridade que atravessa o pensamento moderno ocidental foi historicamente construída a partir de uma lógica de separação hierárquica, que encontra uma de suas formulações filosóficas fundamentais no antigo problema grego da relação entre o uno e o múltiplo¹⁴. Nessa tradição, o múltiplo é concebido como o Outro, radicalmente oposto ao Ser uno, ao Mesmo compreendido como estável, idêntico a si e encerrado em sua própria unidade. A alteridade, nesse horizonte, aparece como exterioridade negativa: aquilo que limita, ameaça ou deve ser assimilado pelo Mesmo¹⁵. Desde a metafísica clássica até a consolidação do sujeito moderno, a diferença foi frequentemente hierarquizada, convertida em déficit ontológico ou em objeto de conhecimento e domínio. A alteridade, assim compreendida, quando não assimilada pelo sistema-mundo¹⁶ como diferença constitutiva, não pode sequer não Ser. É então o estranho que o circunda como margem, exceção ou condição de possibilidade, limite necessário para a configuração e confirmação supremacista.

A filosofia grega constitui um dos modos possíveis de filosofar, cujo grau de elaboração lógica e teórica é inegavelmente notável, conduzindo o pensamento em direção à unidade metafísica do Ser; contudo, é preciso lembrar que esse modo específico de filosofar

¹⁴ Tomo como referência teórica o pensamento de Enrique Dussel, segundo o qual a ontologia grega, seguindo o princípio parmenídico de que o “ser é e o não ser não é”, de que “o mesmo é pensar e o ser” (fragmentos do Poema *Sobre a Natureza*, de Parmênides), colocará em supremacia o logos que representa a cosmovisão grega. Desse modo, tudo que não é grego, necessita ser suprimido pelo ser grego. Esta racionalização da vida humana se revelará com toda sua força na “falácia desenvolvimentista” do eurocentrismo. (DUSSEL, 2022)

¹⁵ Para consultar esta definição ver a obra platônica Fédon (78d – 79a).

¹⁶ O sistema-mundo, conceito desenvolvido pelo sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein e reelaborado por Enrique Dussel, designa a estrutura histórica, econômica, política e cultural global constituída pela modernidade europeia a partir da conquista e colonização das Américas. Para Dussel, essa estrutura articula centro e periferia em relações assimétricas de poder, produção e conhecimento, sendo a colonialidade constitutiva da própria modernidade e de sua pretensão de universalidade.

acabou por se afirmar como matriz dedutiva de todo o sistema filosófico ocidental, frequentemente apresentado como universal. É nesse sentido que Enrique Dussel em *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, irá afirmar:

A “racionalização” da vida política (burocratização), da empresa capitalista (administração), da vida cotidiana (ascetismo calvinista ou puritano), a descorporalização da subjetividade (com seus efeitos alienantes tanto do trabalho vivo - criticado por Marx -, como em suas pulsões – analisado por Freud), a não eticidade de toda gestão econômica ou política (entendida só como engenharia técnica), a supressão da razão prático-comunicativa substituída pela razão instrumental, a individualidade solipsista que nega a comunidade, etc., são exemplos de diversos momentos negados pela indicada *simplificação* formal de sistemas aparentemente necessária para uma “gestão” da “centralidade” do sistema-mundo que a Europa se viu obrigada a realizar peremptoriamente. Capitalismo, liberalismo, dualismo (sem valorizar a corporalidade), instrumentalismo (o tecnologismo da razão instrumental), etc., são *efeitos* do manejo dessa função que coube à Europa como “centro” do sistema-mundo. Efeitos que se tornam sistemas, que terminam se totalizando. A vida humana, a qualidade por excelência, foi imolada à quantidade. (2012, p.62/63)

Em contraste com esse paradigma totalizante, as filosofias indígenas¹⁷ elaboram uma compreensão radicalmente distinta de alteridade e, conseqüentemente, das relações de vida humana e não humana. Em vez de ser concebida como oposição ou negatividade, a diferença é entendida como condição primordial da existência. Não há, nesse horizonte, um sujeito isolado que se constitui a partir da negação do Outro, mas uma rede viva de relações na qual humanos, não humanos, ancestrais, espíritos e territórios coexistem em interdependência. A alteridade, portanto, não é aquilo que se encontra na exterioridade do mundo comum, mas o que torna possível sua continuidade.

As ontologias indígenas, tal como elaboradas por pensadores brasileiros contemporâneos como Ailton Krenak, Kaká Werá, Daniel Munduruku e Davi Kopenawa, constituem um ponto de exterioridade epistemológica que revela a incompletude da visão que o sujeito moderno europeu tem de si, ao compreender a subjetividade como relacional, onde o cosmos não é percebido antropocêntricamente. O principal contraste no conceito de alteridade entre a cultura indígena e a europeia é a descentralização do humano, que não ocupa um lugar superior hierarquicamente, quer seja em relação à natureza, aos não humanos, ou a raças e culturas diferentes. Inclusive, o próprio conceito de raça é uma invenção nascida no seio da modernidade europeia, o que ficará mais evidente à medida que esta exposição for avançando.

Em diversas ontologias indígenas ameríndias, conforme será explicitado neste capítulo

¹⁷ Ao nos referirmos a um termo geral, como “filosofia dos povos indígenas”, sabemos que estamos nos utilizando da síntese diante de uma complexa gama de etnias diferentes, com cosmovisões diferentes, com ritos e mitos próprios, porém tendo como ponto em comum a ligação com a Mãe terra.

por alguns representantes e divulgadores desta cosmovisão, o humano é parte de um ecossistema integrado, onde todos são necessários e têm igual importância. No lugar da ideia de multiplicidade em que há sempre uma unidade que sobressai e domina as outras, e que as tolera e aceita como diferença de si, o que há é uma interrelação em que todos os seres se reconhecem na teia da vida.

Essa ontologia relacional se manifesta de modo concreto nas práticas educativas, cosmológicas e políticas dos povos indígenas. Desde a infância, aprende-se a existir em relação, a reconhecer limites, a escutar outros modos de vida e a habitar o mundo sem pretensão de centralidade. Diferentemente da formação moderna, que privilegia a autonomia individual e a soberania do sujeito racional, a educação indígena orienta-se pela experiência compartilhada e pelo pertencimento ao coletivo e à terra. Ser alguém implica, antes de tudo, saber conviver com aquilo que não se é. No livro *O Banquete dos Deuses*, Daniel Munduruku nos apresenta com este belo relato sobre sua experiência como indígena e educador:

Aprendi com meu povo o verdadeiro significado da palavra educação quando via o pai ou a mãe do menino ou da menina conduzindo-os passo a passo no aprendizado cultural. Pescar, caçar, fazer arcos e flechas, limpar o peixe, cozê-lo, buscar água, subir na árvore etc. Em especial, minha compreensão aumentou quando, em grupo, deitávamos sob a luz das estrelas para contemplá-las, procurando imaginar o universo imenso à nossa frente, que nossos pajés tinham visitado em seus sonhos. Educação para nós se dava no silêncio. Nossos pais nos ensinavam a sonhar com aquilo que desejávamos.

Compreendi então, que educar é fazer sonhar. Aprendi a ser índio, pois aprendi a sonhar. Ia para outras paragens. Passeava nelas, aprendia com elas. Percebi que na sociedade indígena educar é arrancar de dentro para fora, fazer brotar os sonhos e, às vezes, rir do mistério da vida.

Descobri depois que, na sociedade pós-moderna ocidental, educação significa a mesma coisa: tirar de dentro, jogar para fora. Decepionei-me ao ver que os professores agiam ao contrário. Colocavam de fora para dentro. Os sonhos ficavam entalados dentro das crianças e jovens. Não tinham tempo para sair. Aprender, para o ocidental, é ficar inerte ouvindo uma multidão de bobagens desnecessárias. As crianças não têm tempo para sonhar, por isso consideram a escola uma grande chantagem dos adultos para tirá-las de dentro de casa.

Não escolhi ser índio, essa é uma condição que me foi imposta pela divina mão que rege o Universo, mas escolhi ser professor, ou melhor, confessor dos meus sonhos. Desejo narrá-los para inspirar outras pessoas a narrarem os seus, a fim de que o aprendizado ocorra pela palavra e pelo silêncio. É assim que dou aula, com esperanças e com sonhos. (2009, História de índio, p.55/56)

No final do texto, Munduruku tece uma crítica à educação nos moldes ocidentais. De fato, apesar de nos cursos de licenciatura a pedagogia da libertação de Paulo Freire ser amplamente estudada e debatida, na prática das salas de aula a educação ainda é conteudista e a filosofia do esperar ensinar pelo método freireano não é experienciada.

Ampliando a compreensão sobre o pensamento ameríndio além da educação, podemos dizer que a cosmovisão indígena no que diz respeito à alteridade, não se reduz à relação entre

diferentes grupos humanos, mas se estende ao mais-que-humano, aos animais, plantas, rios, montanhas e espíritos que não figuram como objetos passivos de uso ou contemplação, mas como presenças dotadas de agência, memória e perspectiva na visão cosmopolítica do território da Mãe terra. Essa ampliação do campo da alteridade desestabiliza profundamente os pressupostos antropocêntricos da modernidade, ao recusar a ideia de que apenas o humano é portador de interioridade, linguagem ou valor moral.

É nesse horizonte que a filosofia do bem-viver se afirma como ética da alteridade. Viver bem não significa acumular, dominar ou progredir indefinidamente, mas manter relações equilibradas com as múltiplas formas de vida que compõem o mundo. O bem-viver pressupõe escuta, cuidado e responsabilidade, reconhecendo que a existência humana depende da continuidade dessas relações. Assim, a alteridade deixa de ser um problema a ser resolvido e passa a ser o fundamento ético de uma convivência possível.

Ao deslocar o centro do sujeito moderno e recusar a hierarquização das diferenças, as filosofias indígenas oferecem uma crítica profunda à ontologia colonial que sustentou a exploração dos corpos, dos territórios e dos saberes. Mais do que uma denúncia histórica, trata-se da afirmação de outros mundos possíveis, nos quais a alteridade não é silenciada ou assimilada, mas acolhida como princípio organizador da vida comum.

As cosmovisões indígenas, pelas vozes de representantes de diversas etnias ou conforme elaboradas pela antropologia contemporânea, representam forte ressonância filosófica que ameaça a soberania do sujeito moderno. Resgatá-las como filosofia significa desmontar o mito da racionalidade universal moderna e abrir espaço à pluralidade ontológica e epistemológica.

Assim, as cosmovisões indígenas, ao afirmarem mundos relacionais e mais-que-humanos, desestabilizam a supremacia do núcleo ontológico do sujeito moderno, e rompem com a noção moderna de ‘natureza’ como exterior passivo. O sujeito moderno entendido como autônomo e separado é revelado pelas cosmovisões indígenas, em sua face sacrificial, sendo inclusive ele próprio um produto da negação da exterioridade e da supressão histórica de outras ontologias.

É justamente nesse ponto que as ontologias indígenas, como aparecem por exemplo na narrativa xamânica de Davi Kopenawa ou na formulação de Eduardo Viveiros de Castro, tornam-se filosoficamente decisivas. O perspectivismo ameríndio, ao afirmar que não há uma natureza única e universal, mas múltiplos mundos habitados por pessoas diversas, quer sejam humanos ou não humanos, desestabiliza a ontologia moderna em seu núcleo. O que a

metafísica europeia interpretou como ausência de racionalidade ou como animismo primitivo, aparece, à luz da virada ontológica decolonial, como um sistema robusto, que reexiste há milhares de anos como modo de vida comunitária.

Tomando emprestado o olhar indígena como referência, partindo da noção de pluralidade ontológica em contraponto à totalidade como princípio constitutivo da modernidade europeia, que estabeleceu a si mesma como fundamento, mediante a exclusão e a subalternização de outros mundos possíveis, examinaremos a filosofia do bem-viver, as pedagogias indígenas e o xamanismo. Esse movimento permitirá compreender as epistemologias indígenas em sua alteridade radical e não como diferença subalterna a partir de uma hierarquia centrada no Mesmo, cujo silenciamento foi condição para a constituição do sujeito moderno.

1.2. Filosofias do bem-viver

“Intersomos”, reflete Monja Coen¹⁸ no prefácio de *Tekoá*, “de certa forma, todos somos descendentes dos povos originários – misturados, miscigenados com invasores -, que também eram descendentes dos primeiros humanos, filhos e filhas da Mãe Terra” (WERÁ, 2024, p.8). Coen se mostra coerente com a filosofia inclusivista e os princípios do bem-viver de que o livro de Kaká Werá trata. O relato traz o reencontro de Werá com sua cultura ancestral, através da sabedoria passada pela anciã Tijary Warejú, a “sonhadora de caminhos” entre os Guaranis, e que aponta o melhor lugar para a comunidade viver, e Alcebíades Werá, o Pena Branca, velho pajé. Werá descende dos Tapuias do norte mineiro, mas nasceu em São Paulo, para onde seus pais migraram. Retomar o espaço de seus parentes, através do convívio com os Guaranis, na aldeia de Tenondé Porã que conheceu durante uma visita de trabalho nos anos 80, lhe tirou do lugar estereotipado de “índio” na metrópole ao reconhecer seu pertencimento naquela que se tornou sua segunda família.

Tekoá-porá pode ser traduzido como “lugar sagrado” e reflete a filosofia do bem-viver na cosmovisão tupi-guarani e de muitas outras sociedades indígenas da América do Sul. É semelhante ao conjunto de princípios éticos que os parentes de língua *Quéchua*¹⁹ nomeiam de

¹⁸ Monja zen budista brasileira.

¹⁹ Grupo étnico descendente dos antigos habitantes do império Inca, e que se espalharam por várias partes da América do Sul (Peru, Bolívia e Equador).

sumak kawsay e que para os *Aymara*²⁰ é *Suma-qamana*, ou seja, enuncia a arte do bem-viver que busca o cultivo das relações de reciprocidade e valorização de todas as formas de vida. Abordar a filosofia ancestral indígena ultrapassa a denúncia da violência constitutiva da modernidade, oferece modelos exteriores para pensar a subjetividade, as relações, a pessoa e o mundo a sua volta. A crítica decolonial do sujeito encontra aqui uma via de aprofundamento ontológico: ao contrário do indivíduo autossuficiente moderno, as ontologias indígenas nos convocam a um sujeito relacional, cosmopolítico, capaz de reconhecer-se como parte de uma trama de existências que ultrapassa a limitante ideia de humano.

Em contexto de crise climática, destruição ambiental e colapso dos modelos eurocêntricos de política desenvolvimentista, a filosofia do bem-viver aponta caminhos éticos baseados em relacionalidade, reciprocidade e cuidado, sempre com um olhar voltado para a sabedoria ancestral. Desde tempos imemoriais, as milhares de sociedades que habitavam a grande pátria de *Abya Yala* realizavam os *aty-guaçus*, grandes reuniões intertribais para troca de saberes, artesanatos, alimentos típicos de cada cultura etc.²¹ Estes encontros periódicos lançaram as bases que resultaram nos princípios do bem-viver. De modo bem pragmático, estes princípios para uma existência plena pedem foco para “o lugar interior, o lugar que o indivíduo ocupa no mundo, e o lugar como uma entidade coletiva chamada comunidade” (Werá, 2024, p.20).

Este lugar sagrado que é *Tekoá-porá* expressa três dimensões: a subjetividade individual, aquilo que faz de cada um uma expressão única na teia cósmica e que se faz conhecer pela via do coração; o papel social que a cada um cabe cumprir de acordo com suas próprias expressões individuais e que dá o sentido de pertencimento ao grupo; e por fim, o espaço de convivência, a abertura para a diversidade, os outros, humanos, não humanos, natureza, a Mãe Terra. Para manifestar o bem-viver é necessário pensar, sentir e agir de acordo com a ética do cuidado com as relações, com o lugar no qual se vive, mas também com um mergulho nas próprias memórias ancestrais que apontam o caminho da nossa existência.

²⁰ Povo indígena andino.

²¹ *Aty Guasu*, que significa “grande assembleia” em guarani, é uma forma tradicional de organização política dos povos originários, que persevera na atualidade. Mais do que uma instituição formal nos moldes ocidentais, a *Aty Guasu* constitui um espaço coletivo de deliberação, onde lideranças, anciãos, mulheres e jovens se reúnem para discutir questões fundamentais como a retomada de territórios, a violência contra as comunidades, a defesa da vida e a continuidade cultural. Trata-se de uma prática política ancestral que articula espiritualidade, memória e ação coletiva, evidenciando que a resistência indígena não se define pela linguagem dos direitos modernos, mas se ancora em ontologias próprias de relação com a terra e com a comunidade.

Não se trata aqui do caminho racional do indivíduo solipsista da modernidade, nem do egoísmo do liberalismo, que o isola da coletividade e o incentiva a disputa por ganância e o consumismo ilimitado. O olhar para dentro de si da ética do bem-viver é um reencontro com o fio condutor daquela família étnica, daquele grupo de parentes que dividem a missão de tornar a convivência em comum mais saudável e fluida, além de se responsabilizarem pelo espaço, pela terra e pelo respeito aos ciclos cósmicos da natureza. É assim que Kaká Werá Jecupé descreve seu reencontro com esse lugar sagrado: “Me lembro que, quando pisei o chão de terra batida do ‘opy’ (a casa das rezas) e entrei na aldeia, na mesma hora o meu coração se pôs como parte daquela morada” (p.30).

Kaká afirma que “sementes do bem-viver” estão germinando por todo o mundo, em ações por justiça ambiental, luta por direitos indígenas e consciência ecológica (p.14). É *Anham*, senhor dos obstáculos e promovedor de ignorâncias, que vem atrasando a plena germinação destas sementes. *Anham* representa o mal para o povo Guarani e tem papel importante na ética do bem-viver, por falar sobre diversidade e multiplicidade em relação. O mal na sabedoria Guarani não é uma entidade externa que atua sobre os humanos, mas resulta das ações que ferem as relações entre todos os seres. Trata-se do malfeito do próprio homem que precisa encontrar dentro de seu coração os princípios do bem-viver individual e coletivamente, afastando-se das ações que levam à destruição.

Pode-se arriscar, neste ponto, um breve desvio comparativo com a tradição agonística grega, tal como retomada por Nietzsche, leitor atento de Heráclito. Em *O nascimento da tragédia* (1871–1872), o filósofo elabora um elogio do conflito ao identificar na cultura grega clássica uma potência estética surgida da tensão entre forças opostas, simbolizadas pelo apolíneo e pelo dionisíaco. Apolo figura como princípio da forma, da medida e da ordem, enquanto Dionísio encarna a embriaguez, a desmedida e o caos vital. A excelência trágica, segundo Nietzsche, não resulta da supressão de um desses polos, mas de sua fricção produtiva, de uma dualidade irreduzível que impulsiona a criação.

Até certo ponto, essa formulação permite uma aproximação com cosmologias indígenas, como a mitologia Guarani narrada por Kaká Werá Jecupé, na qual também se apresentam forças em constante tensão, opostos que não se anulam, mas se implicam mutuamente. Nessa cosmologia, *Anham* não representa um mal moralizado, mas atua como força de provocação e desafio, mobilizando processos de aprendizado, transformação e aprofundamento da compreensão da realidade. Trata-se de uma dualidade dinâmica, desprovida de hierarquização moral fixa, em que os contrastes operam como vetores de

equilíbrio e não como justificativas para a dominação.

É precisamente nesse ponto que a comparação encontra seu limite. Nietzsche articula a agonística grega a uma leitura naturalista e aristocrática da cultura, projetando a tensão entre opostos como fundamento de uma concepção hierárquica de Estado, cultura e subjetividade. A dinâmica da vontade de potência, embora crítica ao sujeito moderno racionalista, mantém-se vinculada à figura do conquistador europeu, dos “espíritos livres” e aristocráticos que afirmam sua força sobre os considerados fracos, decadentes ou escravizados. A agonística, nesse caso, tende a legitimar relações assimétricas e excludentes.

Em contraste, a filosofia do bem-viver não transforma a tensão em princípio de supremacia, mas em exercício de equilíbrio. A dualidade não é celebrada como guerra permanente, mas como condição para a harmonia relacional entre seres, forças e mundos. *Anham*, longe de autorizar a apologia do conflito, revela limites, vulnerabilidades e potencialidades que devem ser reconhecidas e integradas eticamente. O que está em jogo não é a vitória de um polo sobre o outro, mas a capacidade de sustentar a coexistência das diferenças sem convertê-las em hierarquias fixas.

Dessa forma, embora seja possível reconhecer uma afinidade formal entre essas concepções, posto que ambas recusam a unidade homogênea e afirmam a tensão como motor da existência, seus desdobramentos éticos e políticos divergem profundamente. Enquanto a agonística nietzschiana tende à afirmação da exceção e da superioridade, a filosofia do bem-viver orienta-se pela equanimidade, pela responsabilidade coletiva e pela busca de um equilíbrio que preserve a vida em sua pluralidade.

Continuaremos a mergulhar na filosofia da harmonia que nos narra o descendente dos Tapuias. Entretanto, há ainda um momento da narrativa que explicita bem esta diferença na forma como os conflitos são encarados na mitologia guarani, quando Werá pergunta ao Pena Branca, seu mentor, se os *Nhandejaras*²², protetores espirituais de seu povo, vão a guerra, e este responde que eles lutam, “combatem as cinco coisas que podem gerar uma guerra, a ignorância, a dúvida, o orgulho, a estagnação e a repugnância” (p.58).

Esse ponto é particularmente revelador, pois, nos relatos produzidos por portugueses e espanhóis no momento da invasão, repete-se a caracterização dos povos nativos como preguiçosos e covardes, entre outros qualificativos pejorativos que funcionavam como justificativa moral da conquista. O que desconheciam os exploradores era que eles praticavam a sua filosofia milenar do bem-viver, equilibrando corpo, mente e coração, e assim estavam

²² São entidades que fornecem a energia que modela a matéria. Além disso, protegem os portais da Mãe Terra.

ativamente em luta contra todos esses males do espírito trazidos pelos conquistadores, cujos interesses eram de subjugar quaisquer sabedorias diferentes da sua catequese.

Para melhor compreendermos os fundamentos da filosofia do bem-viver, eis a cosmovisão que norteia os seus princípios, que se organiza a partir de três círculos que emanam e interagem permanentemente entre si, compondo uma ontologia relacional na qual nenhuma dimensão da existência se encontra isolada ou hierarquicamente separada das demais.

No círculo central situa-se o *ayvu*, o mundo do alto, compreendido como o lugar do sopro primordial, da emanção originária da qual tudo o que existe deriva. Trata-se da dimensão espiritual da vida, não como instância abstrata ou transcendente no sentido ocidental, mas como força viva, originária e continuamente atuante, que sustenta a existência em sua totalidade.

O círculo intermediário é o *nheng*, o mundo do meio, espaço da alma e do que pode ser compreendido como um oceano vibratório da vida. É nesse plano que habitam os *Nhandejaras*, os espíritos dos quatro elementos, assim como os seres encantados, responsáveis por mediar as relações entre as diferentes dimensões do existir. O *nheng* é, portanto, o território da comunicação, da circulação de afetos, forças e sentidos, onde se estabelece a continuidade entre o espiritual e o material.

No círculo externo encontra-se o *bô*, o mundo de baixo, lugar da matéria, do corpo, das formas e dos povos encarnados. É nesse plano que coexistem humanos, animais, vegetais e minerais, não como categorias hierarquizadas, mas como expressões distintas de uma mesma trama vital. O *bô* não é um espaço degradado ou inferior, mas o campo concreto onde a vida se manifesta, se transforma e se relaciona.

Esses três mundos, *ayvu*, *nheng* e *bô*, não constituem esferas separadas, mas dimensões interdependentes que influenciam e sustentam os princípios fundamentais da vida, mantidos como tradição e prática comunitária. Entre eles destacam-se o princípio da Mãe Terra, que reconhece a terra como entidade viva e relacional; o princípio das ancestralidades, que afirma a continuidade entre os que vieram antes, os que vivem e os que ainda virão; o princípio da hospitalidade, que orienta a abertura ética ao Outro; e o princípio da reciprocidade, que regula as relações entre humanos, não-humanos e territórios, assegurando o equilíbrio da existência.

As culturas indígenas apontam para a existência de outros mundos possíveis, ao evidenciarem que, mesmo no início do século XXI, é possível sustentar formas de vida que

não se organizam a partir da exclusão, da subjugação, nem da hierarquização. *Tekoá-Porã* é resistência! E é acontecimento diário que segue o caminho dos sonhos para um outro mundo, uma terra sem males, onde natureza, humanos e quase humanos estão conectados em uma tessitura que vem desde os tempos ancestrais até o futuro, onde, a filosofia do bem-viver é uma ponte que liga passado, presente e futuro.

O futuro é ancestral, afirma o filósofo Ailton Krenak. Podemos pensar em Krenak como um filósofo da natureza, em um sentido próprio das cosmovisões indígenas sobre respeito a cada elemento que compõe a teia da vida, como condição para que todos os entes possam coexistir, manifestando-se contra o terricídio²³, conceito este que se afina com o pensamento deste indígena que Muniz Sodré aponta como um filósofo da terra. Filosofia da terra postula de uma perspectiva diferente do filósofo da natureza que trabalha no contexto da civilização ocidental em que a natureza é objeto a ser estudado, classificado e utilizado pela ciência moderna. Uma filosofia da terra se dedica a sentir com tudo o que ultrapassa o humano, sempre de uma perspectiva inclusivista, de coexistência e reciprocidade. De acordo com esta cosmovisão, cujo princípio é o da interdependência, é somente ouvindo a manifestação da entidade *Watu* (rio Doce), da montanha, sentindo as vozes que ecoam pela ancestralidade destes povos milenares, que podemos nos retirar do delírio antropocêntrico do mito da razão ocidental.

Essas vozes ancestrais lembram que muitas destruições já foram vividas pelos povos originários, física, psíquica, simbólica, ontológica, ao longo dos séculos de dominação colonial. Os povos indígenas vêm resistindo bravamente aos muitos fins de mundos vividos por estes que, além de defenderem seus corpos, lutam pelos territórios em que vivem e que são alvos da exploração mercantilista desde o século XVI até os dias atuais²⁴. São povos defensores das florestas, dos rios, dos animais, todos esses seres que são formas

²³ Conceito trabalhado pela ativista mapuche Moira Millan, que denuncia a destruição física dos ecossistemas, que atinge também as dimensões espirituais, culturais e identitárias dos povos.

²⁴ Estimativas históricas de demógrafos e antropólogos sugerem que, antes da chegada dos europeus ao que hoje chamamos Brasil, havia possivelmente milhares de povos e etnias indígenas, com população total estimada entre dezenas de milhões de pessoas — cifras que variam conforme a metodologia e as fontes. A colonização europeia provocou um declínio demográfico colossal nos primeiros séculos após 1500, resultado de doenças introduzidas, violência direta, escravidão e deslocamentos forçados, experiências que muitos pesquisadores consideram próximos de um genocídio demográfico na escala de sua profundidade e extensão. Embora seja impossível estabelecer um número preciso de indígenas assassinados ao longo de mais de cinco séculos, essas perdas foram massivas e contínuas, e o processo histórico conduziu a quedas populacionais que só começam a se recuperar em tempos recentes. No contexto contemporâneo, os censos brasileiros registram cerca de 1,7 milhão de indígenas residentes no território nacional distribuídos em 391 etnias diferentes, um número que sobe significativamente em relação aos censos do início do século XXI, mas que permanece uma fração remanescente da diversidade original do período pré-colonial. (Fonte: Agência de Notícias IBGE BR)

imprescindíveis para a manutenção da vida na terra. Krenak lembra que “não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais.” (KRENAK, 2022, p.37)

Ailton Krenak surgiu na cena nacional em 1987, durante a Assembleia Nacional Constituinte, e minha geração (nasci em 1963) lembra da impactante cena do jovem indígena entrando na Câmara dos deputados em Brasília, de paletó branco, subindo no plenário e, enquanto discursava tranquilamente foi pintando o rosto com tinta de jenipapo. O protesto marcante se deu pela garantia da inclusão dos direitos indígenas no texto da Constituinte de 1988. A tinta preta no rosto era um símbolo do luto pelos sofrimentos impingidos aos povos originários pela ganância do capital. Sua presença na discussão da Assembleia Constituinte serviu para dar visibilidade às nações indígenas, em um claro lembrete de “ainda estamos aqui”. Krenak se tornou uma reconhecida liderança indígena, participando da organização de diferentes instâncias coletivas. A partir dos próprios questionamentos de que estava se dirigindo a uma espécie de uniformização política organizacional, pensou o conceito de “Alianças afetivas”, que pressupõe afetos entre mundos não iguais.

Esse movimento não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado. Assim eu escapei das parábolas do sindicato e do partido (quando um pacto começar a cobrar tributo, já perdeu o sentido) e fui experimentar a dança das alianças afetivas, que envolve a mim e uma constelação de pessoas e seres na qual eu desapareço: não preciso mais ser uma entidade política, posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. (2022, p.82/83)

Em sua argumentação filosófica, Krenak critica a ideia de humanidade, cuja premissa se baseia num tipo de humano que se coloca como modelo para o resto das pessoas, que nega a importância da pluralidade, e pretende reduzir todas as formas a uma unidade forjada²⁵. Krenak nos fala desse pensamento moderno que impôs aos povos que encontraram no caminho de suas cruzadas exploratórias suas convicções civilizatórias, baseadas nas premissas acumulativas, privatistas, individualistas, que contrastavam com o espelho que eram as outras formas possíveis de viver em comunidade, de crer na abundância que é capaz de doar e compartilhar. Chamaram o que viram neste espelho de índios, de bárbaros e selvagens. E para que todos os outros que encontraram se tornassem sua imagem e semelhança, o colonizador

²⁵ Em seu livro *Futuro Ancestral*, Krenak declara: “Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais.” (2022, p.42), referindo-se à necessidade de aceitar outros modos possíveis de vida em comum, que não seja o genocídio causado pela aversão à exterioridade trazida pelo eurocentrismo.

européu infligiu a uniformização contida na ideia de humanidade. Entretanto, a luta por manter suas características de diferenciação, subjetividades, línguas e cosmovisões, permitiu que coexistam atualmente em território brasileiro cerca de 250 etnias e 150 línguas e dialetos diferentes (Krenak, 2019, p.31), sobreviventes do massacre etnológico civilizatório humanista, contrariando as expectativas estatais de dissolução destas populações pelo modelo colonizador²⁶.

Na perspectiva indígena a diferença é fundamental para entender a alteridade não como algo a ser assimilado, ou transformado em mercadoria, mas um entender cosmológico que percebe cada organismo como interdependente, na pluralidade ontológica sem hierarquias que compõe seus saberes. Ao respeitar a sacralidade de cada subjetividade, tais filosofias articulam a valorização dos saberes ancestrais, a luta pela preservação dos territórios e a espiritualidade indígena.

Quando nós falamos que o nosso rio é sagrado, as pessoas dizem: “Isso é algum folclore deles”; quando dizemos que a montanha está mostrando que vai chover e que esse dia vai ser um dia próspero, um dia bom, eles dizem: “Não, uma montanha não fala nada”. Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isto é um atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. (2019, p.49)

Por isso, quando se referem ao rio Doce, o povo Krenak o chama de *Watu* (avô), uma entidade viva que faz parte da história do povo Krenak desde tempos imemoriais e que tem muito a ensinar. Eles sabem que a sobrevivência de seu povo está interligada com a do rio e o impacto da destruição ambiental promovida pelas mineradoras²⁷ atinge a subsistência de toda a aldeia, que depende da água e dos peixes para sua sobrevivência. Sempre lembrando que a atividade de pesca pelos povos originários respeita os ciclos de reprodução dos peixes, pois mantém o saber ancestral que ensina a observar os ritmos da natureza, para que a abundância dos ecossistemas não seja modificada pela ação humana. O nome Kre (cabeça) Nak (terra) lembra esta cosmovisão onde não existe fronteira entre o corpo humano e os outros organismos ao redor.

Ailton Krenak exerce, através da filosofia do bem-viver, um apelo constante à

²⁶ Segundo o Censo Demográfico de 2022, o Brasil reconhece oficialmente 391 etnias indígenas e 295 línguas próprias, um avanço em relação aos censos anteriores, embora esses números também reflitam a dinâmica demográfica e identitária atual das comunidades indígenas.

²⁷ Um dos maiores crimes ambientais aconteceu próximo ao território krenak, quando em 2015 a mineradora Samarco foi responsável pelo rompimento da barragem do Fundão, a 35 km do município de Mariana (MG), derramando um volume de 62 milhões de metros cúbicos de rejeitos de mineração e vitimando rios, pessoas e animais. Ambientalistas estimam que os impactos ambientais ainda serão sentidos por, pelo menos, mais cem anos.

imaginação de outras formas de existência que escapem à ordem destrutiva do Antropoceno e reconduzam a humanidade a um equilíbrio entre todas as formas de vida. Em seu discurso de posse da cadeira nº 5 da Academia Brasileira de Letras, ao tornar-se o primeiro indígena a ocupar uma posição entre os chamados “imortais”, Krenak destacou a potência política e filosófica de ser Outro, afirmando: “Eu não sou mais do que um, mas eu posso invocar uns 300”. Ao evocar mais de trezentos povos indígenas que, nas últimas décadas, passaram a afirmar publicamente suas identidades — “sou Guarani, sou Xavante, sou Caiapó, sou Yanomami, sou Terena”²⁸ —, o autor não apenas celebra a diversidade indígena no Brasil, mas inscreve essa pluralidade no centro do debate intelectual, rompendo com a longa tradição de silenciamento e apagamento dessas vozes.

Nesse sentido, as filosofias indígenas brasileiras, assim como seus saberes, pedagogias e práxis políticas, oferecem contribuições decisivas para a tarefa de descolonização epistêmica do conhecimento, ao questionarem a universalização do pensamento eurocêntrico e seus regimes de verdade. A emergência contemporânea de organizações e articulações indígenas de alcance nacional e regional, como a APIB, a COIAB e as assembleias tradicionais, evidencia que esses saberes não pertencem apenas ao passado ou à esfera do simbólico, mas se afirmam como práticas vivas de produção política, ética e pedagógica. Ao articularem cosmologias, modos de vida comunitários, defesa territorial e luta por direitos básicos, os povos indígenas reinscrevem no presente outras racionalidades possíveis, capazes de ressignificar nossas práticas sociais, educativas e políticas, e de tensionar os fundamentos de um modelo civilizatório baseado na exploração, na hierarquização e na separação entre humanidade e natureza.

Ao criticar o Antropoceno²⁹ como expressão máxima da racionalidade moderna, Krenak questiona diretamente os fundamentos de um modelo educativo baseado na separação entre sujeito e natureza, no acúmulo de conteúdos e na formação de indivíduos competitivos e desvinculados de seus territórios e coletividades.

Essa crítica encontra ressonância profunda nas pedagogias indígenas, que concebem a educação como um processo contínuo de formação do sujeito em relação com a comunidade, com a ancestralidade e com a terra. Nessas pedagogias, aprender não significa dominar o mundo, mas aprender a estar nele, desenvolvendo escuta, responsabilidade coletiva e cuidado

²⁸ Site da Academia Brasileira de Letras: Ailton Krenak | Academia Brasileira de Letras <https://share.google/LO7ENOWswuSC520jV> (consulta feita em 21/01/2026).

²⁹ Antropoceno é a hipótese de que estamos em uma nova era geológica, marcada pela humanidade.

com todas as formas de vida. Neste contexto, como veremos no próximo subitem, a criança é reconhecida como sujeito desde cedo, aprendendo por meio da observação, da participação nas atividades cotidianas e da convivência intergeracional, e não por meio da imposição de conteúdos abstratos ou da competição individualizada.

1.3. Pedagogias indígenas e alteridades relacionais

Quando os modernos europeus chegaram ao litoral de *Abya Yala*, impregnados da iconografia cristã, traziam a certeza de que eram representantes dos Iluministas³⁰, homens superiores responsáveis por levar à luz, povos que viviam na obscuridade da ignorância. Em cartas enviadas ao reino espanhol, as sociedades que aqui habitavam foram descritas como “sem fé, sem reino e sem lei”. Não houve disposição para escutar ou aprender como tantos povos distintos organizavam suas existências sem hierarquias rígidas, sem punição institucionalizada ou sem escolas religiosas. Eram esses homens viajantes que atravessaram o oceano em busca de territórios, riquezas e de “semi-humanos” a serem convertidos à civilidade europeia cristã. A alteridade, em vez de ser reconhecida como expressão de outras ontologias e racionalidades, foi convertida em falta. Assim, a colonização tratou de trazer padres jesuítas para preencher aquilo que julgava vazio, instaurando uma pedagogia da negação do Outro, na qual evangelizar, civilizar e dominar tornaram-se gestos inseparáveis de um mesmo projeto de aniquilação ontológica.

O não reconhecimento da humanidade do Outro foi condição imprescindível para que estereótipos decorrentes da iconografia dos colonizadores fossem atribuídos aos povos originários, fazendo com que as populações não-ocidentalizadas fossem vistas como exóticas, ou até mesmo “demonizadas”. Esse aspecto da colonialidade persevera até os dias atuais e seguidas gerações de nativos tiveram que conviver com chavões como “índio é sujo”, “índio é vadio”, “índio é comedor de gente”, “são pagãos e feiticeiros”, e por aí vai. Gerações que tiveram que lidar com crises de identidade, mas que a ligação com a ancestralidade permitiu reencontrar o caminho para o presente, conforme narra Daniel Munduruku:

Quando a gente se percebe continuador de uma história, nossa responsabilidade cresce e o respeito pela história do outro também. É preciso trazer a figura dos antepassados para dentro da escola. Trazer suas histórias, seus comprometimentos, suas angústias, sua humanidade. É preciso fazer com que nossas

³⁰ O Iluminismo foi um movimento intelectual europeu, predominante entre os séculos XVII e XVIII, que defendeu a centralidade da razão como critério de conhecimento, a confiança no progresso, a universalização da ciência e a crítica às tradições religiosas e políticas baseadas na autoridade. Associado à consolidação do Estado moderno e do humanismo europeu, o Iluminismo produziu importantes reflexões sobre liberdade, direitos e autonomia, mas também operou como fundamento epistemológico de hierarquias coloniais, ao apresentar valores e modos de vida europeus como universais.

crianças possam buscar a riqueza dos ancestrais, dos avós, dos bisavós. É preciso abrir espaço na escola para que o velho avô venha contar histórias que ouvia na sua época de criança e ensine e cante as cantigas de roda que sabe de cor. Tudo isso não com saudade do tempo que já se foi, mas para dar sentido ao presente, para trazer a emoção de ter vivido um tempo que muito pode ensinar aos jovens de hoje. Tenho certeza de que essa solução dará um ânimo novo aos educadores e renovará o sentido de família, de pertencimento a um grupo, a um povo, a uma nação. É o que eu sentia quando ouvia as histórias de meu avô: elas me fizeram superar minhas crises de identidade e compreender as coisas que são importantes para meu povo. Talvez isso crie uma nova identidade para o povo brasileiro e o ajude a descobrir a semente de suas origens ancestrais, fazendo-o superar a crise instalada em seu meio nestes primeiros quinhentos e tantos anos do nome Brasil. (MUNDURUKU, 2009, p.18)

Portanto, a filosofia do bem-viver pode ser compreendida também como uma pedagogia da vida, na medida em que convoca processos de aprendizagem que não se restringem à escolarização formal, mas se constroem na relação ética, sensível e comunitária com o mundo. Este reconhecimento revela parte do modo de educar dos indígenas, em que a sociabilidade dirigida ao bem-viver parte da escuta dos que são parte do lugar-território, em conexão com os seres que nele habitam. Eis o que diz Krenak sobre a educação em sua infância na aldeia:

Essa liberdade que tive na infância de viver uma conexão com tudo aquilo que percebemos como natureza me deu o entendimento de que eu também sou parte dela. Então, o primeiro presente que ganhei com essa liberdade foi o de me confundir com a natureza num sentido amplo, de me entender como uma extensão de tudo, e ter essa experiência do sujeito coletivo. Trata-se de sentir a vida nos outros seres, numa árvore, numa montanha, num peixe, num pássaro, e se implicar. A presença dos outros seres não apenas se soma à paisagem do lugar que habito, como modifica o mundo. Essa potência de se perceber pertencendo a um todo e podendo modificar o mundo poderia ser uma boa ideia de educação. Não para um tempo de um lugar imaginários, mas para o ponto em que estamos agora. (2022, p.102/103)

Krenak diz que educação nada tem a ver com futuro, pois ele é imaginário, e a educação deve ser uma experiência do real (p.107). Argumenta que, ao invés de trancar as crianças a partir de sete anos dentro de prédios e formatar indivíduos para competir, e para ignorar o ambiente em que vivem e a se isolar a partir do que ele chama de “educação sanitária³¹”, as crianças indígenas recebem uma orientação para a vida, em tudo diferenciada das escolas do ocidente. Nesse sentido, as pedagogias indígenas operam como práticas concretas de descolonização do saber, ao deslocarem a centralidade do conhecimento científico ocidental e ao reafirmarem outras epistemologias baseadas na oralidade, na experiência e na relação com o território.

As crianças de aldeias indígenas recebem ensinamentos em lugares abertos e eventualmente em salas de aula, mas não renunciam ao contato com o ambiente, com a terra,

³¹ Trata-se do isolamento de elementos da natureza, como se a terra fosse transmitir doenças.

os rios e animais. Estão sendo ensinadas a partir das histórias contadas pelos mais velhos, que partilham suas experiências com as gerações mais novas, como este ensinamento do velho Apolinário, avô de Daniel Munduruku “Existem apenas duas coisas importantes que as pessoas devem saber para viver bem suas vidas: 1) nunca devem se preocupar com as coisas pequenas; 2) todas as coisas são pequenas”. (2009, p.15)

Na educação indígena, o aprendizado se estrutura a partir da experiência coletiva, da convivência cotidiana e da relação viva com o território, em contraste direto com o modelo educacional ocidental moderno, fundado no individualismo, na competição e na mensuração do desempenho. Enquanto a escola moderna tende a separar saber e vida, teoria e prática, corpo e pensamento, a educação indígena compreende o conhecimento como algo encarnado, relacional e situado, transmitido no fazer conjunto, na observação atenta dos mais velhos, na escuta das narrativas ancestrais e na participação ativa nas tarefas comunitárias. Nesse processo, não se busca formar sujeitos para competir ou acumular, mas pessoas capazes de viver em equilíbrio consigo mesmas, com os outros e com a natureza, em consonância com os princípios do Bem Viver.

Com relação aos lugares de lideranças, nesse contexto, não são compreendidos como expressão de superioridade ou autoridade individual, mas emergem de modo natural, a partir da disposição de colaborar, de escutar e de assumir responsabilidades em benefício do coletivo. Uma criança revela sua capacidade condutora não ao se impor sobre as demais, mas na partilha, no cuidado, na mediação de conflitos e no compromisso com a vida comum. Ao serem reconhecidas desde cedo como sujeitos do corpo-território que habitam, e não como indivíduos isolados a serem moldados por normas externas, as crianças indígenas desenvolvem autonomia, coragem e confiança para enfrentar os desafios que surgem ao longo de seus caminhos, fortalecendo-se para sustentar relações éticas e realizar, em comunidade, tudo aquilo que é necessário para viver bem.

Isto fica evidente na resistência histórica dos povos indígenas em sua luta pela libertação da dominação do colonizador e que ganhou força política a partir dos anos 1970, através da união e articulação conjunta de diversas etnias em torno de uma agenda em comum, em busca da garantia de direitos básicos, como saúde, educação, território. As diferenças e divergências históricas entre povos foi suplantada através da consciência da necessidade de lutar contra um inimigo em comum, o poder eurocêntrico. Esse esforço para a criação de uma pauta unificada deu visibilidade e trouxe protagonismo indígena, cuja luta passa a ser relatada por seus representantes, através da escrita, das falas e das entrevistas

gravadas. No contexto educacional, essas transformações ganharam contorno e resultaram no PNEEI.

Tem um programa instituído no Brasil desde o final da década de 1990, mas que se consolidou principalmente nos últimos vinte anos, que é o Plano Nacional de Educação Escolar Indígena. Trata-se de uma educação diferenciada, aplicada nos territórios indígenas pelo Brasil inteiro, onde cada comunidade tem a possibilidade de moldar o equipamento escolar da forma que decidir. (2022, p.113)

O Plano Nacional de Educação Escolar Indígena (PNEEI) insere-se no processo de reconhecimento, ainda em curso no Brasil, do direito dos povos indígenas a uma educação específica, diferenciada, intercultural, bilíngue ou multilíngue, conforme garantido pela Constituição Federal de 1988 e por legislações posteriores. Diferentemente do modelo escolar assimilacionista imposto durante séculos pelo projeto colonial, a educação escolar indígena passa a ser concebida como um instrumento de fortalecimento das identidades, das línguas, dos territórios e das cosmologias próprias de cada povo, e não como um mecanismo de integração forçada à cultura dominante.

O PNEEI orienta-se pelo princípio de que a escola indígena deve estar a serviço dos projetos de vida das comunidades, respeitando suas formas próprias de organização social, seus tempos, seus saberes e suas concepções de mundo. Nesse sentido, o plano reconhece que não há um único modelo de educação indígena, mas múltiplas experiências educativas, situadas histórica e territorialmente, que devem ser construídas com a participação ativa das comunidades, dos anciãos, das lideranças e dos educadores indígenas. A escola deixa, assim, de ser um espaço de ruptura com a vida comunitária para tornar-se um lugar de diálogo entre saberes tradicionais e conhecimentos produzidos em múltiplos contextos, sem hierarquização epistemológica.

Do ponto de vista decolonial, o Plano Nacional de Educação Escolar Indígena representa um avanço importante ao tensionar a lógica eurocêntrica da escola moderna, fundada na homogeneização cultural e na negação da alteridade. Ao afirmar a centralidade das línguas indígenas, das pedagogias próprias e da relação com o território, o PNEEI contribui para a construção de práticas educativas que se aproximam dos princípios do bem-viver, ao compreender a educação como processo coletivo, relacional e comprometido com a continuidade da vida. Ainda que enfrente limites e desafios na sua efetivação, sobretudo diante das assimetrias de poder e das políticas estatais instáveis, o plano expressa uma conquista histórica dos povos indígenas na luta pelo reconhecimento de seus direitos ontológicos, epistemológicos e políticos.

Importa destacar ainda, nesse contexto, a criação e a implementação da Lei nº

11.645/2008, que altera o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) e torna obrigatório o ensino da História e das Culturas Indígenas, juntamente com a história e cultura afro-brasileira, no currículo oficial da educação básica no Brasil. Tal legislação representa um marco no campo das políticas educacionais, ao reconhecer a necessidade de enfrentar a longa tradição de apagamento, estereotipação e subalternização dos povos indígenas brasileiros nos processos formais de ensino.

Ao inscrever a temática indígena como conteúdo obrigatório, a lei busca deslocar a narrativa histórica construída desde o período colonial, fortemente marcada pela educação jesuítica e por sua herança civilizatória, que apresentou os povos originários ora como sujeitos a serem catequizados, ora como obstáculos ao projeto moderno de progresso. Mais do que incluir novos conteúdos, a Lei nº 11.645/08 tensiona o próprio modo de produção do conhecimento escolar, abrindo espaço para outras epistemologias, temporalidades e formas de compreender a relação entre cultura, território, ancestralidade e educação. Trata-se, portanto, de um instrumento que, ao menos em seu horizonte normativo, aponta para a possibilidade de uma educação descolonizadora, comprometida com a pluralidade histórica e com o reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de saber e de história.

Apesar de seu caráter normativo e de seu potencial transformador, a Lei nº 11.645/08 encontra limites significativos quando confrontada com as práticas concretas do cotidiano escolar. A obrigatoriedade legal não se converte automaticamente em uma mudança efetiva das estruturas pedagógicas, curriculares e epistemológicas que historicamente sustentaram a colonialidade do saber. Em muitas instituições de ensino, a temática indígena permanece restrita a abordagens pontuais, comemorativas ou folclorizantes, frequentemente circunscritas a datas simbólicas, como o chamado “Dia do Índio”, sem um aprofundamento crítico das histórias, cosmologias e formas próprias de produção de conhecimento dos povos originários.

Soma-se a isso a precariedade na formação inicial e continuada de professoras e professores, que, em sua maioria, não receberam subsídios teóricos ou metodológicos para trabalhar com epistemologias indígenas de modo respeitoso e contextualizado. A ausência de materiais didáticos produzidos a partir das vozes indígenas, bem como a persistência de currículos eurocentrados, contribui para que a lei, muitas vezes, seja aplicada de forma superficial, reproduzindo estereótipos em vez de desconstruí-los. Assim, embora a Lei nº 11.645/08 represente um avanço no reconhecimento da pluralidade histórica e cultural do país, seus limites revelam que a descolonização da educação não se efetiva apenas por meio de dispositivos legais, mas exige uma transformação mais profunda das concepções de

conhecimento, ensino e aprendizagem, transformação esta que dialoga diretamente com as pedagogias indígenas, fundadas na experiência, na oralidade, na relacionalidade e na vida comunitária.

Partindo da compreensão das pedagogias indígenas como processos de formação integral do sujeito em relação com a comunidade, a terra e as forças que sustentam a vida, torna-se evidente que educação, para muitos povos originários, não se separa das dimensões espiritual, cosmológica e ontológica da existência. Ensinar e aprender não dizem respeito apenas à transmissão de saberes práticos ou sociais, mas à construção de uma sensibilidade capaz de perceber os múltiplos planos, visíveis e invisíveis, que compõem o mundo. Nesse sentido, as pedagogias indígenas ultrapassam os limites impostos pela racionalidade moderna e apontam para formas de conhecimento que reconhecem a presença ativa de seres humanos e não humanos na produção da vida.

1.4. A desestabilização ontológica operada pela vivência dos xamãs

Essa compreensão abre caminho para o diálogo com o xamanismo, não como um conceito ligado a uma crença religiosa isolada, mas como um campo central de produção de conhecimento em muitas sociedades indígenas. Se as pedagogias indígenas formam sujeitos atentos à escuta, à reciprocidade e ao cuidado com a vida, o xamanismo aparece como um modo aprofundado de aprendizagem e de mediação entre os diferentes mundos que coexistem. Trata-se de um saber que articula corpo, sonho, palavra e espírito, permitindo a comunicação entre humanos, ancestrais e entidades da floresta, e garantindo o equilíbrio necessário à continuidade da vida coletiva. Tomaremos como referência principal sobre o tema a narrativa do líder yanomami Davi Kopenawa.

Mais do que um relato autobiográfico ou etnográfico, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa em parceria com o antropólogo francês Bruce Albert, se inscreve como um testemunho cosmopolítico que interpela diretamente os fundamentos da modernidade ocidental. Ao narrar sua formação como xamã e a história de seu povo, Kopenawa fala a partir de um outro regime ontológico, no qual floresta, espíritos, humanos e não humanos constituem uma rede viva de relações que sustenta o mundo.

A expressão que dá título ao livro não deve ser lida como metáfora ou profecia abstrata, mas como advertência concreta: quando as relações de cuidado e reciprocidade que mantêm o equilíbrio do cosmos são rompidas, o céu corre o risco de cair. Esse equilíbrio

depende do trabalho dos xamãs e da dança dos *xapiri*, seres espirituais xamânicos na cultura yanomami, que protegem a floresta e seus habitantes e sustentam a vida do mundo. A destruição da floresta, a invasão dos territórios e a violência não ameaçam apenas um povo ou um ecossistema, mas colocam em risco a própria continuidade da existência no planeta.

Ao tomar a palavra, Kopenawa não busca traduzir seu pensamento aos termos da racionalidade ocidental, nem se submeter ao lugar de objeto de estudo. Sua narrativa exige do leitor um reposicionamento ético e epistemológico, convocando-o a abandonar a perspectiva soberana do observador e a reconhecer a alteridade indígena como pensamento pleno, capaz de diagnosticar a crise civilizatória contemporânea. Assim, *A queda do céu* surge como uma pedagogia da alteridade radical, na qual o xamanismo se apresenta não apenas como prática espiritual, mas como modo de conhecer, educar e habitar um mundo em perigo.

É nesse horizonte que o relato de Davi Kopenawa se impõe como referência fundamental. Ao narrar sua formação xamânica e sua relação com os *xapiri*, Kopenawa não apenas descreve uma experiência espiritual, mas oferece uma crítica radical ao pensamento ocidental moderno e à destruição provocada pela lógica colonial e capitalista. Seu testemunho revela o xamanismo como uma pedagogia outra, uma pedagogia da escuta da floresta, da responsabilidade cósmica e da memória ancestral, refutando o pensamento científico ocidental, que impõe aspectos fronteiriços entre conhecimento, espiritualidade e política. Assim, o xamanismo pode ser compreendido como uma das expressões mais profundas no interior das epistemologias indígenas, tornando-se fundamental para pensar alternativas comunitárias no presente.

A abordagem de epistemologias orientadas não pela lógica do progresso e extrativismo ilimitado, mas pelo cuidado com a vida, pela reciprocidade e pela responsabilidade coletiva, apresenta princípios que se colocam como alternativas diante das crises civilizatórias contemporâneas, e que atravessam o bem-viver, as práticas educativas indígenas e o xamanismo, como cosmovisão de ligação entre pluriversos.

No programa Café Filosófico³², Kaká Werá Jecupé relata que, em visita às ruínas de Atenas, Davi Kopenawa afirmou ter “farejado” ali o lugar onde “tudo tinha começado”. O xamã parece ter percebido que aquele local não se apresentava apenas como um marco histórico, mas como origem de uma ideia: a da separação, da hierarquia, da autorização para que um único modo de pensar se impusesse aos demais pela força, em nome de um Estado dito civilizatório. Atenas, nesse relato, deixa de ser apenas o berço da filosofia ocidental para

³² “A cosmovisão do bem-viver” <https://www.youtube.com/watch?v=XiRjhJwctcE>

tornar-se também o símbolo inaugural de uma ontologia que fragmenta o mundo e legitima a dominação epistemológica.

Na cosmologia yanomami, tal como narrada por Davi Kopenawa, os *xapiri* não são entidades simbólicas, metáforas do sagrado ou projeções do imaginário humano. Eles são pessoas-espírito, habitantes de um outro plano da existência que se mantém em relação contínua com o mundo dos humanos. Sua presença revela uma ontologia na qual o visível e o invisível não se opõem, mas se interpenetram, sustentando a própria continuidade da vida. O mundo, para os Yanomami, não é uma superfície neutra ocupada por sujeitos isolados, mas um campo relacional povoado por múltiplas formas de agenciamento.

Os *xapiri* são descritos por Kopenawa como ancestrais transformados, imagens vivas que dançam sobre espelhos cintilantes e sustentam o céu para que ele não desabe. Sua função não é apenas espiritual, mas cosmológica: são eles que cuidam da floresta, dos rios, dos animais e do equilíbrio entre os mundos. A relação dos Yanomami com os *xapiri* funda-se, portanto, em uma ética da corresponsabilidade. Viver bem não significa possuir, dominar ou explorar, mas manter abertas as vias de comunicação e aprendizado com aqueles que sustentam o mundo desde antes da existência humana.

Ao narrar sua experiência como xamã, Kopenawa não descreve apenas práticas rituais, mas revela a etnografia viva de seu povo, apontando para uma alteridade cosmológica e relacional que ultrapassa o humano. O xamanismo, nesse sentido, não pode ser compreendido como crença ou superstição, mas como um modo de conhecer, educar e existir em relação com múltiplas formas de vida. Talvez por isso seja um dos temas de mais difícil apreensão para nós, sujeitos formados fora das culturas indígenas, habituados a uma racionalidade que separa saber e vida, corpo e espírito, humano e mundo.

Enquanto o homem ocidental permanece ensimesmado em sua subjetividade e aprisionado a um antropomorfismo que toma a forma humana como medida universal do real, o xamã experiencia o mundo para além dos limites do próprio corpo e da identidade individual. Sua vivência não se restringe à interioridade do Eu moderno, nem à separação entre sujeito e objeto, mas se dá na travessia entre múltiplas formas de existência. Nesse deslocamento ontológico, o xamã aprende a ver, sentir e agir a partir de outros pontos de vista, humanos e não humanos, exercitando um descentramento radical do sujeito.

Essa relação é mediada pelo xamã, que aprende a “fazer descer” os *xapiri* por meio do canto, do sonho e do uso da *yãkoana*³³, substância enteógena que consiste em um pó feito a

³³ “O uso de drogas alucinógenas pode ocorrer em alguns casos, mas não é regra geral. Por exemplo: os

partir das cascas de árvores míticas. O ritual xamânico consiste em trabalhos de cura contra todo tipo de doenças, epidemias trazidas pelo homem branco, defesa da floresta e todos os seres, e enfim, o ato de “segurar o céu” para que não desabe. O primeiro xamã desta cosmogonia foi o filho de *Omama*³⁴, que lhe ensinou a ver os espíritos: “Com esta árvore você irá preparar o pó de *yãkoana*! Misture com as folhas cheirosas *maxara hana* e as cascas das árvores *ama hi* e *amat a hi* e depois beba! A força da *yãkoana* revela a voz dos *xapiri*. Ao bebê-la, você ouvirá a algazarra deles e será sua vez de virar espírito!” (p.84)

Kopenawa faz questão de frisar que os xamãs não fazem uso da *yãkoana* à toa, mas sim por serem habitantes da floresta, filhos e genros de *Omama* (p.85), o que ressalta o aspecto coletivo desta genealogia ancestral. O xamanismo, nesse sentido, não é uma prática individual, mas um exercício radical de alteridade: o xamã desloca sua perspectiva, abandona temporariamente a condição exclusivamente humana e aprende a ver com os olhos de outros seres. Trata-se de uma experiência ontológica de descentramento, na qual o Eu se dissolve para que o mundo possa continuar existindo em sua pluralidade.

Ao relatar essa experiência, Kopenawa denuncia a incompreensão profunda do pensamento ocidental moderno diante da alteridade indígena. Para os “*napẽ*”³⁵, afirma ele, os *xapiri* não existem porque não podem ser vistos, medidos ou classificados. No entanto, essa recusa em reconhecer o invisível revela menos sobre a inexistência dos *xapiri* e mais sobre os limites de um modo de pensar que reduz o real ao que pode ser apropriado. O que está em jogo, portanto, não é um problema entre crença e descrença, mas entre ontologias distintas, entre mundos que operam segundo lógicas incompatíveis, tendo em vista relatos filosóficos profundos como este de Kopenawa:

Quando eu era criança, não parava de voar sonhando, bem alto no peito do céu ou no mais fundo das águas. Por isso, mais tarde, pedi a meu sogro que me

Tupinambá antigos, os Tapirapé e os Guaraní usam o tabaco para fins terapêuticos. Já os Yanomami fazem a utilização de alucinógenos para o contato com os espíritos. Os Tenetehara do Maranhão aprenderam com os negros africanos o uso da maconha, passou a ser, para eles, instrumento de contato com os espíritos.” (MUNDURUKU, 2009, p. 52)

³⁴ Na cosmologia Yanomami, a criação do mundo está associada à atuação dos irmãos Omama, o pai-criador, e Yoasi. Enquanto Omama é responsável pela organização do mundo e pela sustentação da vida, Yoasi introduz a desordem, as doenças e a morte, sendo também associado à ação destrutiva das máquinas dos brancos e às epidemias que atingem os povos da floresta. Em resposta às ações de Yoasi, Omama cria os *xapiri*, espíritos auxiliares que atuam na proteção dos Yanomami, mediando a relação entre humanos, não-humanos e as forças que ameaçam a continuidade da vida.

³⁵ Estrangeiros, não-indígenas, ou simplesmente brancos. Fonte: Dicionário Yanomami consultado em 28/1/2026.

https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aemiri-1987-dicionario/Emiri_1987_DicYanomamePortugues.pdf

fizesse beber *yãkoana*. Não me tornei xamã à toa. Meu pensamento nunca se fixou em mulheres ou mercadorias! Ao contrário, sempre tive curiosidade de conhecer melhor os espíritos, pois as imagens e cantos do sonho que eles nos enviam são de uma beleza muito grande. Esses foram meus estudos, desde sempre. Os xamãs que usam os adornos dos xapiri e possuem seus cantos sonham com muita sabedoria. Tomados pelo poder das árvores da floresta, acompanham-nos em seus voos mais distantes, até terras vazias e planas onde só moram espíritos magníficos. Podem ver as imagens de nossos ancestrais que se tornaram animais no primeiro tempo, bem como as de *Omama* e dos seus. Localizam ao longe as fumaças de epidemia e os seres maléficos que se aproximam para nos devorar. Podem também ir até a terra dos antigos brancos e fazer dançar seus espíritos *napënapëri*³⁶. (2015, p. 464)

A relação dos Yanomami com os xapiri afirma, assim, a possibilidade de outros mundos, não como utopias futuras, mas como realidades já existentes, ameaçadas pela violência colonial e pela devastação da floresta. Esses mundos não se organizam a partir da centralidade do humano, mas da convivência entre múltiplas perspectivas que se reconhecem mutuamente. A alteridade, longe de ser uma diferença a ser assimilada, constitui a própria condição de existência relacional do cosmos.

É precisamente nesse movimento que se inscreve o perspectivismo ameríndio, tal como elaborado por Eduardo Viveiros de Castro, segundo o qual todos os seres, humanos, animais, espíritos, compartilham uma mesma condição de pessoa, diferenciando-se não por uma essência fixa, mas pelos corpos que habitam e pelas perspectivas que deles emanam. O xamã é aquele que domina a arte perigosa de transitar entre essas perspectivas³⁷, assumindo temporariamente outros corpos e outras visões de mundo, sem reduzir essa experiência a uma metáfora, símbolo ou imaginação. Como insiste Viveiros de Castro, trata-se de uma vivência real, ontológica, na qual o conhecimento não é representação do mundo, mas transformação do próprio modo de existir.

Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa.

O xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal inverso: conhecer é “personificar”, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, daquele; pois a questão é a de saber “o quem das coisas” (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do “por quê”. A forma do Outro é a pessoa. (CASTRO, 2018, p.50)

A ética da alteridade, tal como emerge das práticas do bem-viver, das pedagogias indígenas e do xamanismo enquanto mediação contínua, não pressupõe a exclusão recíproca das perspectivas, mas a sustentação relacional da diferença. Aqui, o Outro não precisa deixar de ser outro para que uma relação seja possível, nem o humano perde sua condição ao

³⁶ Referência aos espíritos dos ancestrais não indígenas. Ou seja, espíritos ligados a genealogia dos brancos.

³⁷ “O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia.” (Castro, 2018, p.49)

reconhecer outras formas de existência como portadoras de agência, memória e valor. Diferentemente da lógica perspectivista estrita do humanismo moderno, a alteridade ética não se organiza pela disputa da posição entre humanos, mas pela possibilidade de coexistência pluriversal entre modos de vida heterogêneos. O xamã, mais do que um simples comutador de perspectivas em disputa, aparece então como aquele que mantém abertos os canais de relação entre mundos sem reduzir a diferença à lógica da guerra, transformando o risco ontológico em cuidado cosmológico.

No nosso modo de ver, o mais importante aqui é que não se trata mais de reconhecer o outro como diferente, mas de admitir que o estatuto de “humano” não é um dado universal, estável ou garantido. Ao arejar o pensamento moderno, saturado pela centralidade do humano e pela lógica do controle, o perspectivismo ameríndio revela uma ontologia relacional na qual a diferença não é hierarquizada, mas condição necessária para a comunicação entre mundos. O xamanismo, assim, não apenas anula o antropocentrismo ocidental, como oferece uma pedagogia ontológica que ensina a coexistir com a alteridade radical, reconhecendo que viver bem implica aprender a habitar um mundo povoado por múltiplas inteligências, sensibilidades e formas de vida

Em *O animal que logo sou*, Jacques Derrida chama atenção para um ponto cego fundamental do pensamento ocidental: mesmo quando o humano se percebe visto pelo olhar de um animal, essa experiência raramente é levada às últimas consequências ontológicas. O filósofo argelino observa que, “mesmo que essas pessoas um dia tivessem se visto vistas pelo olhar de um animal, elas não levariam isso em consideração” (2002, p.32), pois o humanismo moderno permanece estruturado pela recusa em reconhecer o outro não humano como portador de um ponto de vista legítimo. O olhar do animal, embora inquietante, é neutralizado, reduzido a objeto de reflexão, e não acolhido como relação que desestabiliza o estatuto soberano do sujeito humano³⁸.

³⁸ Cito Heidegger em *Sobre o Humanismo*: “Pode-se presumir que, de todos os entes, que são, o ser vivo é para nós o mais difícil de ser pensado. Pois, se, de um lado, ele nos é mais próximo, de outro lado, está separado de nossa essência ec-sistente por um abismo. Quer-nos parecer até que a essência do divino nos seja mais próxima do que o estranho ser vivo; mais próxima, a saber, numa distância de essência que, por distância, é mais familiar à nossa essência ec-sistente do que o parentesco abismal de nosso corpo com o animal, que mal podemos pensar completamente. Essas reflexões lançam uma luz estranha sobre a maneira corrente, e, por isso mesmo sempre apressada de caracterizar o homem como animal rationale. Porque os vegetais e os animais, embora se achem numa tensão com seu ambiente, nunca estão postos livremente na Clareira do Ser – e só essa é “mundo” –, por isso lhes falta a Linguagem. E não, ao contrário, por lhes ser negada a linguagem, encontram-se suspensos sem mundo no seu ambiente. É realmente nessa palavra “ambiente”, que se concentra todo o enigma do ser vivo. Em sua essência, a linguagem não é nem a exterioridade de um organismo, nem a expressão de um ser vivo. Por isso também ela nunca pode ser pensada, de acordo com sua essência, a partir de seu caráter semasiológico, nem talvez mesmo a partir de seu caráter significativo. A Linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se esconde. (HEIDEGGER, 1995, p.44-45)

É justamente nesse ponto que o perspectivismo ameríndio, vivido e elaborado no interior do xamanismo, produz uma ruptura radical. Diferentemente da tradição ocidental, que reconhece o animal apenas como objeto de observação ou metáfora conceitual, o perspectivismo afirma que os animais e os espíritos são sujeitos de perspectiva, capazes de ver, desejar, agir e conhecer. Para o xamã, ser visto pelo animal não é uma experiência episódica ou filosófica no sentido abstrato, mas uma condição ontológica permanente, que exige atenção, cuidado, aprendizado e transformação do próprio corpo.

Enquanto no pensamento de Derrida o olhar do animal expõe a fragilidade do humanismo sem ainda romper completamente com seus limites, no xamanismo essa exposição se converte em prática cosmológica. O xamã leva em consideração, de modo radical, o fato de ser visto pelo Outro não humano, assumindo as consequências éticas e ontológicas desse encontro. O perspectivismo ameríndio, assim, não apenas antecipa a crítica ao antropocentrismo presente em Derrida, como a desloca para um outro regime de pensamento, no qual a alteridade não é apenas interrogada, mas vivida como relação constitutiva do mundo.

Além de Xamã, Kopenawa é um filósofo crítico da economia de mercado, e do Antropoceno. O pajé nomeia a ocidentalidade como “povo da mercadoria”, referindo-se à mentalidade acumulativa de possessões materiais da cultura capitalista. Logo no início de sua narrativa ao antropólogo Bruce Albert, Kopenawa revela como gostaria de ser compreendido pelos seus leitores brancos:

Os Yanomamis são gente diferente de nós, e, no entanto, suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens³⁹, mas conhecem os espíritos xapiri e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas! (2015, p.64/65)

Kopenawa trabalha para criar pontes entre indígenas e brancos não apenas no plano discursivo, mas no apelo mais imediato pela existência: a defesa da terra, da saúde e da vida. Além da preocupação cosmológica compartilhada com os xapiri, ele denuncia a devastação causada pela mineração ilegal dentro da Terra Indígena Yanomami, que ao longo das últimas décadas se tornou uma das maiores frentes de destruição ambiental e violência social na

³⁹ É uma referência a transcrição do saber transmitido pelos indígenas oralmente para a escrita ocidental.

Amazônia. Dados de monitoramento por satélite e ações oficiais indicam que áreas degradadas por extração ilegal de ouro chegaram a cobrir milhares de hectares de floresta, contaminando rios com mercúrio, ameaçando a segurança alimentar das comunidades e expondo populações a doenças e malnutrição, circunstâncias que afetaram diretamente um número significativo de Yanomami e suas formas de vida tradicionais.

O apelo divulgado pelo xamã é ético, político e urgente: tornar conhecida a forma como os povos indígenas pensam a relação com a floresta, com os espíritos e com os seres vivos de todos os planos, na esperança de que a sociedade ocidental, seus representantes políticos, empresários e mesmo garimpeiros reconheçam a exterioridade dos povos originários como outro modo de ser e de estar no mundo. Essa exterioridade, que a ontologia moderna tende a apagar ou instrumentalizar, não é apenas um “ponto de vista cultural”, mas uma condição relacional que confronta a lógica extrativista com a responsabilidade de coexistir. A filosofia xamânica, assim, não é um convite romântico, mas um chamado urgente para que se respeite a alteridade radical dos povos indígenas e se repense a forma como se habita a Terra, antes que outras formas de vida deixem de ser possíveis em nossos mundos compartilhados.

Finalizando, reforço que nossa intenção é trazer as vozes nativas brasileiras e sua tradição ancestral, embotadas por séculos de colonização. As filosofias indígenas aqui apresentadas formulam um pensamento cuja perspectiva coloca indivíduo e coletivo no mesmo plano de coexistência, unidos por uma lógica de pertencimento que entrelaça memória e ancestralidade ao presente e à vida cotidiana. Ainda que se considere a imensa diversidade de etnias, línguas e cosmovisões dos povos indígenas, o vínculo com a terra atravessa todas elas como fundamento ético e ontológico comum. Nesse horizonte, a alteridade não é concebida como ameaça, oposição ou limite a ser superado, mas como condição constitutiva da existência, expressa na convivência entre humanos, não humanos, ancestrais e territórios. Trata-se de um modo de pensar e viver no qual o Outro não é reduzido à exterioridade negativa ou à diferença hierarquizada, mas reconhecido como presença relacional indispensável à continuidade da vida. Assim, ao provocar o deslocamento da centralidade do sujeito moderno e abrir-se a uma pluralidade de mundos possíveis, as filosofias indígenas oferecem não apenas uma crítica ao legado colonial da modernidade, mas também caminhos éticos e ontológicos para repensar a alteridade como fundamento de relações mais justas, plurais e compartilhadas.

Capítulo 2

O Outro nas cosmopercepções⁴⁰ de origem africanas

Nesta seção, procura-se evidenciar que a percepção da alteridade nas tradições éticas africanas se constituiu a partir de matrizes ontológicas profundamente distintas daquelas que orientaram o projeto colonial europeu. Enquanto a modernidade ocidental consolidou hierarquias entre humanos e não humanos, civilizados e não civilizados, natureza e cultura, muitas filosofias africanas privilegiaram uma compreensão relacional da existência, fundada na interdependência entre os seres e na centralidade da comunidade. Nesse aspecto, aproximam-se das cosmologias ameríndias, para as quais a vida se organiza por meio de vínculos de reciprocidade entre humanos, animais, ancestralidade e território.

2.1 Colonização e racialização

⁴⁰ Oyèrónké Oyěwùmí, socióloga nigeriana, usa o termo cosmopercepção no lugar de cosmovisão, discorrendo sobre o privilégio da visão sobre os outros sentidos na lógica do ocidente, e contrastando com o modo filosófico africano que compreende a importância de todos os sentidos para o fazer filosófico. Ela explica:

O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar outros sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos. (Oyèrónké Oyěwùmí, 2018, p.3)

Recordamos que Platão (c. 427–347 a.C.) confere primazia à visão, concebendo-a como o sentido mais elevado e como análogo à faculdade da alma de apreender as verdades inteligíveis, noção central de sua filosofia, especialmente desenvolvida nos livros VI e VII do diálogo *República*. Nessa formulação, institui-se uma metáfora em que a luz e a visão sensível funcionam como correspondentes da inteligência e do conhecimento verdadeiro. Também no *Timeu* isto é ressaltado:

Em meu entender, a visão foi gerada como causa de maior utilidade para nós, visto que nenhum dos discursos que temos vindo a fazer sobre o universo poderia de algum modo ser proferido sem termos visto os astros, o sol e o céu. Foi o fato de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles foi-nos aberto o caminho da filosofia, um bem maior do que qualquer outro que veio ou possa vir alguma vez para a espécie mortal, oferecido pelos deuses. Afirmo que este foi o maior bem facultado pelos olhos. Por que razão havemos de celebrar os outros que são inferiores a estes, pelos quais só um não-filósofo choraria, se ficasse cego, com lamentos em vão? Quanto a nós, declaremos que esse bem nos foi dado pelo seguinte motivo: o deus descobriu e concedeu-nos a visão em nosso favor, para que, ao contemplar as órbitas do intelecto no céu, as aplicássemos às órbitas da nossa actividade intelectual... (47 A – C).

A fase expansionista das navegações do mundo ibérico é marcada pelo genocídio dos povos que habitavam o continente americano no século XIX, e dos que foram capturados desde África, pessoas de diferentes etnias que foram escravizadas pelo regime monárquico europeu. Entretanto, este que foi o maior genocídio perpetrado na história, não recebeu da esfera pública a mesma atenção que o genocídio antissemita ocorrido durante o regime nazista na Alemanha do século XX. Este absurdo é destacado por Aimé Césaire:

Seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em descivilizar o colonizador, em embrutecê-lo, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que, sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietnã e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgaxe supliciado e que em França se aceita, há uma aquisição da civilização que pesa com o seu peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que se alastra e que no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propaladas, de todos esses prisioneiros manietados e “interrogados” de todos estes patriotas torturados, no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do asselvajamento do continente. (CÉSAIRE, Discurso sobre o colonialismo, 1978)

No quarto capítulo de *Arqueologia da violência*, Pierre Clastres demarca a diferença entre os termos genocídio e etnocídio. Ele aponta que o conceito de genocídio começa a ser utilizado com frequência após a segunda guerra, durante o processo jurídico de 1946 em Nuremberg, referindo-se ao tipo de crime cometido pelo regime nazista alemão, no extermínio de homens, mulheres e crianças judias. As estimativas contam milhões de judeus assassinados nos campos de extermínio, além de outros grupos perseguidos, como ciganos, maçons, homossexuais e pessoas com deficiências.

Emmanuel Levinas, filósofo judeu que dedicou sua obra ao tema da alteridade, teve uma trajetória de vida marcada por experiências extremas: viveu as duas guerras mundiais, foi preso e teve membros de sua família assassinados pelo nazismo, escapando apenas sua esposa e filha. Levinas foi capturado em 1940 e passou algum tempo preso na Bretanha, antes de ser transferido para um campo de concentração na Alemanha. Durante seu período de cativo, ele escreveu parte de sua obra *De l'existence à l'existant*, publicada em 1947. Diante da experiência de extrema violência vivida pela guerra, mergulhou na descrição fenomenológica do vivido, do genocídio operado pelo nazismo, e empenhou-se em buscar um fundamento ético que pudesse se sobrepôr à barbárie e ao totalitarismo que se apresenta na dominação do homem sobre o outro homem.

No entanto, ainda que Levinas tenha se empenhado em revelar a estrutura do pensamento metafísico ocidental como o domínio totalizante do ser que exclui a diferença, manteve-se fechado na totalidade do mundo europeu. Na metafísica da alteridade levinasiana faltou o salto para fora deste sistema mundo, que Enrique Dussel identifica e desenvolve em sua ética da libertação latino-americana⁴¹.

Retomando Pierre Clastres a propósito de sua denúncia do massacre dos povos originários americanos a partir de 1492, no livro *Arqueologia da violência*, cito este trecho, onde delinea a distinção entre genocídio e etnocídio:

Se o termo genocídio remete à ideia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. (CLASTRES, 1974, p.55)

Sendo assim, o etnocídio configura-se como um processo de eliminação simbólica e material do outro, isto é, daquele que se apresenta como culturalmente distinto, sendo historicamente operacionalizado por agentes colonizadores que se auto situavam em posições hierarquicamente superiores, legitimadas por concepções de elevação entre povos e pela construção ideológica da desigualdade racial, no interior de uma narrativa eurocentrada da história universal.

Teorias surgidas dentro da ciência moderna, como o pensamento racista de Joseph Gobineau⁴² e a frenologia de Franz Joseph Gall⁴³, serviram para “justificar”, tornar ajustado

⁴¹ O projeto da Modernidade nasce a partir de uma novidade geocêntrica, o sistema mundo eurocêntrico: “O pensamento teórico e filosófico do século XVI tem importância atual porque é o primeiro, e o único, que viveu e expressou a experiência originária no tempo da constituição do primeiro ‘sistema mundo’. Por isso, a partir dos ‘recursos’ teóricos que se tinha (a filosofia escolástica muçulmano-cristã e renascentista humanista) a questão ético-filosófica central foi a seguinte: Que direito tem o europeu de ocupar, dominar e ‘gerir’ as culturas recentemente descobertas, militarmente conquistadas e que estão sendo colonizadas? A partir do século XVII a ‘segunda modernidade’ não teve escrúpulos de consciência (Gewissen) com perguntas que já estavam respondidas de fato: desde Amsterdã, Londres ou Paris (nos séculos XVII e XVIII em diante) o ‘eurocentrismo’ (superideologia que fundará a legitimidade da dominação do sistema-mundo) não será posto em questão nunca mais, até o final do século XX – e isto, entre outros movimentos, pela filosofia da libertação.” (DUSSEL, 2022, p.60/61)

⁴² O francês Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) foi um diplomata e escritor ensaísta, considerado um dos pais da teoria pseudocientífica que justificaria a supremacia racial ariana. Em 1855 publicou o texto “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas”, uma das primeiras obras a defender a eugenia e o racismo, marcando assim o início do que ficou conhecido como “racismo científico”.

⁴³ A frenologia é uma pseudociência do século XIX, fundada por Franz Joseph Gall, que propunha mapear a

aos modelos e interesses do poder supremacista, a opressão racial de homens e mulheres nascidos em outras regiões que não a Europa, a saber, negros, indígenas, orientais.

Trata-se da “outremização” (*Othering*) de Toni Morrison, tema central em sua obra e ensaios como *A Origem dos Outros*, e que se refere ao processo de construir o “outro”, definindo o “nós” (branco ocidental) através da negação e desumanização do outro. O racismo não é uma característica inata⁴⁴, mas um processo aprendido de desumanização, onde se cria um não-ser para justificar a própria identidade e poder absoluto.

Em *Crítica da razão negra* (2014), Achille Mbembe, filósofo camaronês, demonstra que a raça constitui uma das engrenagens centrais da formação do sujeito moderno. A racialização participa da própria construção do que se chamou modernidade, articulando colonialismo, capitalismo e universalismo europeu. A modernidade não apenas produziu ideais de razão e humanidade universais, mas também construiu sistemas de classificação que transformaram populações inteiras em categorias de exploração e extermínio. Nesse processo, o racismo, o classismo e o sexismo foram operalizados como tecnologia histórica e cultural de organização do mundo ocidentocêntrico, permitindo que o humanismo universal europeu coexistisse com zonas sistemáticas de desumanização.

Nesse contexto, Mbembe evidencia a relação entre poder e subjetividade, que promoveram processos de desumanização e destituição ontológica da população negra, em diálogo com o pensamento anticolonial e anti-imperialista de Franz Fanon, médico, psiquiatra e filósofo cuja obra exerceu sobre ele forte influência. Ambos demonstram como a produção do sujeito moderno europeu dependeu da constituição do negro como exterioridade radical, situado fora da plena humanidade racional, constituída pela branquitude. A raça, assim, não apenas organizou hierarquias sociais e econômicas, mas estruturou regimes de subjetivação, negando às populações negras a posição de produtoras legítimas de pensamento, história e mundo. Ao desafiar narrativas eurocênicas, Mbembe revela que a modernidade não universalizou o humano, mas distribuiu desigualmente o reconhecimento da humanidade.

personalidade, caráter e habilidades mentais de uma pessoa através da análise do formato, protuberâncias e depressões do crânio. Acreditava-se que áreas cerebrais mais desenvolvidas moldavam o crânio exteriormente.

⁴⁴ Lembrando aqui a frase popularizada por Thomas Hobbes (1588-1679) na obra *Leviatã*, “O homem é o lobo do homem”, defendendo a tese de que em seu estado natural o homem está em posição constante de guerra com sua própria espécie, e que só através do poder absoluto do Estado a paz civilizatória poderia ser alcançada.

A noção de necropolítica radicaliza esse diagnóstico ao demonstrar que o Estado Moderno não administra apenas a vida⁴⁵, mas também a morte. Estados e sistemas econômicos passaram a gerir a exposição diferencial à morte, produzindo populações cuja existência é marcada pela precariedade extrema e pela possibilidade constante de eliminação. A escravidão, o colonialismo, o neoliberalismo, o extrativismo, os regimes de segregação e diversas configurações contemporâneas de violência territorial revelam uma soberania que se exerce por meio da produção sistemática do discurso que legitima a ideia de vidas descartáveis.

A expressão “razão negra” designa, simultaneamente, o conjunto de saberes e dispositivos produzidos pela razão ocidental para classificar e governar o corpo negro como categoria racial e, por outro lado, o campo crítico que emerge da experiência histórica negra para tensionar essa racionalidade. Nesse movimento, Mbembe formula a tese do devir negro do mundo, indicando que as formas de precarização, despossessão e exposição à morte historicamente aplicadas às populações negras tendem a se expandir globalmente. A manifestação dessa violência é nomeada em *Crítica da Razão Negra* como o “devir-negro do mundo”, em que os negros passam a constituir parte de todas as humanidades subalternas do sistema capitalista. O “negro” deixa de ser apenas categoria racial e passa a nomear uma condição política e ontológica produzida pela lógica contemporânea de gestão desigual da vida.

Nesse sentido, a expansão colonial e capitalista não apenas administrou corpos e territórios, mas impôs uma ontologia única como medida do real, relegando outras formas de compor o mundo ao estatuto de crença, mito ou atraso civilizatório. Assim, a necropolítica pode ser compreendida também como operação de redução ontológica, na medida em que produz não apenas populações descartáveis, mas mundos considerados ontologicamente impossíveis, ainda que continuem existindo e resistindo para além das categorias da razão moderna.

Abordaremos agora o pensamento de Frantz Fanon, médico-psiquiatra martinicano, importante intelectual e ativista das lutas antirracistas e anticoloniais do século XX, e que nos

⁴⁵ Mbembe repensa a obra de Michel Foucault, e introduz a noção de necropolítica em diálogo com os conceitos de biopolítica e biopoder, descritos pelo filósofo francês como as forças que regulam as grandes populações, utilizando-se de técnicas, discursos e outros dispositivos de poder que controlam e gestam a vida dessas populações, através das instituições do Estado Moderno. Mbembe acrescenta que o Estado não gere somente a vida, mas também decide quem deve viver e quem deve morrer, lançando assim o conceito de necropolítica. Portanto, os conceitos de biopolítica e necropolítica abordam a questão do controle sobre os corpos classificados social e economicamente, por classe, raça e gênero.

legou, até sua morte precoce aos 36 anos, duas obras incontornáveis do pensamento negro: *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) e *Os Condenados da Terra* (1961). Esta última obra, apesar de contar com o prefácio do existencialista francês Jean-Paul Sartre, não recebeu a devida atenção pelos circuitos acadêmicos hegemônicos, e sua recepção no Brasil foi mediada, de modo decisivo, pelas leituras e práticas políticas de intelectuais e militantes do movimento negro.

Pele negra, máscaras brancas trata da zona do não ser, da suposta indeterminação imposta ao colonizado pelo colonizador, que para ser aceito na sociedade necessita usar a máscara branca, assumindo uma identidade que não condiz com sua cultura.

Fanon nos fala que a colonialidade dividiu o mundo em duas zonas relacionais, mas não complementares, onde uma tem existência necessária, por se colocar hierarquicamente como o ser da relação, e a outra que é passível de exclusão ou assimilação, por lhe ter sido atribuída o selo do não ser. Sendo assim, mais do que uma ferramenta de distinção, a racialização é um operador ontológico que institui uma economia do ser: ela distribui graus de humanidade, regula quem pode ser reconhecido como sujeito e quem será relegado à condição de vida matável, explorável ou invisibilizada. Essa lógica não apenas sustenta estruturas coloniais e racistas, mas também continua a informar, de maneira difusa, as formas contemporâneas de exclusão e desumanização, através das teorias políticas ocidentais.

Por meio dos mecanismos discursivos da modernidade: contrato social, norma jurídica, autonomia da vontade, representação, soberania popular, coercibilidade, interesse, cidadania, público, esfera pública, Estado de direito, democracia, sujeito de direitos, pessoa humana (2022, p.13), o projeto imperialista tem sua sustentação na manutenção do sujeito negro como não humano, que é visto como a encarnação do brutal, do mal e da violência. Fanon teoriza sobre um humanismo que inclua, brancos e negros, rompendo com os padrões da modernidade que desumaniza uma enorme parcela da humanidade, mas não de modo conciliatório, pois entende que a violência trazida pelo poder colonial funda as zonas discriminatórias do ser e do não ser, e só poderá ser combatida através da luta por justiça e da utilização dos processos de linguagem como estratégia de ação. Fanon concebe uma articulação intrínseca entre a violência colonial e as formas pelas quais a linguagem é mobilizada, tanto na atribuição de sentido aos fenômenos políticos quanto na constituição das subjetividades do colonizador e do colonizado. Em uma estratégia epistemológica, a Europa

cria o terceiro mundo, que passa a ser território subalternizado e destituído de identidade, enquanto exhibe sua opulência de dominador.

Diante desse mundo, as nações europeias se refestelam na opulência mais ostentatória. Essa opulência europeia é literalmente escandalosa, pois foi construída sobre as costas dos escravos, nutriu-se do sangue dos escravos, provém em linha direta do solo e do subsolo desse mundo subdesenvolvido. O bem-estar e o progresso da Europa foram edificados com o suor e os cadáveres dos negros, dos árabes, dos índios e dos amarelos. Isso nós decidimos nunca mais esquecer. (FANON, 2022, p.92)

A linguagem tem um papel fundamental no pensamento do psicanalista Fanon, pois é através da fala livre, da escuta atenta, que processos de cura serão acionados pelas subjetividades dos que foram massacrados pelo imperialismo europeu. Lélia Gonzalez trabalhará com esta teoria, trazendo à tona palavras como *amefricanidade*⁴⁶, em uma atitude criativa, que demonstra a necessidade de desnaturalizar os regimes epistemológicos de poder.

2.2 Filosofias africanas e racismo epistêmico

Mogobe Ramose afirma que a dúvida sobre a existência da filosofia africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos. De fato, trata-se novamente de aplicar nesta afirmação o termo desumanização das raças que não são brancas, além do descrédito e desvalidação do pensamento e da oralidade expressa pela tradição desses povos. Em seu artigo *Sobre a legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*, o filósofo sul-africano defende que as filosofias africanas e outras próximas, igualmente silenciadas, são preeminentemente filosofias da libertação (2011, p.2).

Libertação do preconceito gerado pelas teorias de desigualdades raciais, que implica em epistemicídio e no *perigo de uma história única*, como nos fala Grada Kilomba⁴⁷. A falsa ideia de que a filosofia apareceu com Tales de Mileto, na Grécia do século IV a. C., que está nos manuais provenientes das escolas canônicas europeias, serviram para embasar este preconceito de que determinadas raças são mais afeitas ao pensamento racional filosófico.

⁴⁶ Categoria de identidade política e social formulada pela filósofa, antropóloga, professora e militante do movimento negro brasileiro, Lélia Gonzalez (1935-1994), para designar a experiência histórica de negros e originários na formação dos povos afro-latino-americanos, unindo indígenas e diaspóricos.

⁴⁷ Grada Kilomba (1968) é uma artista interdisciplinar, escritora e teórica portuguesa, de ascendência são-tomense, cujo trabalho articula psicanálise, memória colonial e crítica racial. Doutora em Filosofia pela *Freie Universität Berlin*, desenvolve uma reflexão centrada nos efeitos do racismo e do colonialismo na constituição do sujeito, especialmente por meio da noção de trauma e das políticas da memória. Sua obra mais conhecida, resultado de sua tese de doutoramento, “Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano”, analisa as formas contemporâneas de violência racial e os processos de silenciamento histórico.

Entretanto, sabemos que os ditos primeiros filósofos da antiguidade grega haviam frequentado o Egito e estudado em suas escolas, denominadas Per-Ankh⁴⁸. Inclusive devemos salientar que o nome Egito foi dado pelos gregos, mas que sua denominação autóctone é Kemet, a terra negra, numa referência tanto ao solo fértil das margens do rio Nilo, quanto a cor da pele de seus habitantes.

Devemos então concluir que a filosofia como conhecemos tenha tido sua origem em Kemet? Talvez. Preferimos admitir, entretanto, que o ato de filosofar, independente do nome ou formato, é uma atividade inerentemente humana, e que desde a China de Lao Tse até os Xamãs do Alto Xingu, os seres humanos olham para as estrelas e fazem perguntas que permanecem sem respostas.

Sabe-se bem que, etimologicamente, filosofia significa amor à sabedoria. A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. (RAMOSE, 2011, p.3)

Queremos discorrer sobre a filosofia africana por alguns motivos, entre tantos outros que, como comprovam muitas pesquisas sobre o tema, contestam o argumento de que a filosofia nasceu na Grécia. Primeiramente, porque entendo que os modos de expressão filosófica de matriz africana fazem parte da realidade histórica cultural brasileira, sendo constitutiva dos modos de ser deste coletivo pluriversal que chamamos “povo brasileiro”. Em segundo lugar, vimos anteriormente que o epistemicídio operado pelos colonizadores europeus impediu a equidade no desenvolvimento das culturas vistas como radicalmente dispares das dos invasores, por terem sido reprimidas ou eliminadas, vítimas de preconceito epistêmico. E por fim, por concordar com o pensamento de Lélia Gonzalez, quando explica que enquanto o racismo, através do mito da democracia racial, for recalcado e denegado, a sociedade brasileira viverá dias de injustiça, violência e desigualdades raciais, manifestas na política, economia e cultura. Faço das palavras de Lélia, as minhas:

Enquanto a questão negra não for assumida pela sociedade brasileira como um todo, negros e brancos, e juntos refletirmos, avaliarmos, desenvolvermos uma práxis de conscientização da questão da discriminação racial neste país, vai ser muito difícil, no Brasil, se chegar ao ponto de efetivamente sermos uma democracia racial. No lastro do todo das questões que estão colocadas, o que se percebe é que

⁴⁸ Per-Ankh, cuja tradução aproxima-se de “casa da vida”, eram instituições keméticas com bibliotecas e oficinas de manuscritos sobre assuntos diversos tais como, medicina, astronomia, filosofia e espiritualidade, onde se reuniam escribas e sacerdotes.

estamos num país em que as classes dominantes, os donos do poder e os intelectuais a serviço dessas classes, de fato, não abrem mão. Eles não estão a fim de desenvolver um trabalho no sentido da construção de uma nacionalidade brasileira; nacionalidade esta que implicará efetivamente a incorporação da cultura negra. (2020, p.310)

Dito isto, começaremos abordando a filosofia africana de tempos antigos, elencando o pensamento de *Ptah-Hotep* e *Amen-em-ope*, dois representantes do pensamento tradicional do Kemet, e analisando suas obras. Contudo, não podemos deixar de mencionar outro nome importante da sabedoria kemética que é o de *Imhotep*, apontado por pesquisadores como responsável pelos primeiros registros filosóficos egípcios, por volta de 2.700 a. C.

Os Ensinaamentos de Ptah-Hotep, também publicado com o título *As máximas de Ptah-Hotep* chegou até nossos dias através de uma cópia integral do papiro original encontrada e adquirida pelo arqueólogo e orientalista francês Prisse d'Avennes (1807-1879) nas imediações da metrópole de Tebas, no século XIX. Permaneceu desconhecida do grande público até que fosse decifrada pelo egiptólogo tcheco Zbyněk Zába (1917-1971) e publicada em 1956. Ptah-Hotep teria sido um importante colaborador do rei na V dinastia, com grande poder de decisão sobre as questões administrativas e decisões jurídicas, daí sua forte ligação com a divindade *Maat*, que representa tanto uma deusa do panteão egípcio, quanto um conceito que revela equilíbrio, justiça, caminho justo.

O documento revela um tratado ético sobre as relações consigo mesmo, com os outros e com o mundo a nossa volta, tendo a concepção de *Maat* como orientadora. *Maat* é a denominação da Deusa da justiça no Kemet, divindade que cuida da ordem e harmonia do universo e do mundo dos humanos, sendo também um conceito que revela equilíbrio, caminho justo. Sua orientação conduz à verdade das coisas, que não pode ser atingida jamais, e necessita ser revisitada muitas vezes pela consciência. Trata-se de uma eterna busca e é uma prova de sabedoria o reconhecimento da impossibilidade de alcançar consciência plena sobre as coisas do mundo. Na primeira máxima é dito:

Aconselha-te tanto com os desprovidos de instrução quanto com os instruídos, pois o limite máximo da arte ainda não foi alcançado. Não há artista algum que tenha esgotado completamente as próprias capacidades. O discurso perfeito é mais escondido que uma pedra preciosa, mas ele pode ser encontrado com as empregadas da pedra de moinho. (PTAH-HOTEP, 2025, p.29)

O manuscrito está originalmente dividido em prólogo, trazendo uma descrição do objetivo do texto que revela preocupação com as gerações futuras, seguido de trinta e sete máximas e um epílogo. Trata-se de uma sabedoria para ser deixada para a posteridade, transmitida de pais para filhos, cuja revelação foi no passado transmitida pelos deuses, indicando uma ligação entre a realidade terrestre e a celeste. Lembrando que o autor do texto tem uma posição privilegiada no reinado, e que suas instruções são dirigidas aos filhos dos altos funcionários. Ptah-Hotep solicita ao rei autorização para transmitir as palavras daqueles que sabem ouvir os conselhos dos antigos que, no passado, ouviram os deuses, e recebe do soberano a seguinte orientação: “Ensina primeiro o discurso! Então, ele será um exemplo para os filhos dos altos funcionários” (2025, p.27).

As instruções ou Ensinamentos de Amen-em-ope, também manifestam a busca por um alinhamento com o princípio cósmico ético, representado por *Maat*. A correta data desta obra é incerta, aproximadamente 1.300 a.C, cujo Papiro 10474 está disponível no Museu Britânico, e seu autor foi um alto funcionário do quarto Faraó da 21ª dinastia, que escreve para seu filho conselhos para uma vida feliz. O documento está organizado em prólogo, trinta capítulos e uma conclusão.

Na obra o autor desenha um contraste entre dois tipos de pessoas, a que faz uso do silêncio para alcançar serenidade no discernimento correto e aquela pessoa acalorada, que reage às circunstâncias com destempero. O filósofo Renato Nogueira denomina os ensinamentos de Amen-em-ope de ética da serenidade, identificadas no texto pelas imagens dos caminhos da barca e pela medida da balança (2013), dois importantes símbolos da cosmovisão egípcia.

A serenidade é o que permite o discernimento, o conhecimento de uma situação, das coisas, dos modos como nossa força vital e coração brigam diante de um desejo. Amen-em-ope propõe com a ética da serenidade um tipo de reflexão silenciosa que nos coloca diante da balança de Maat para mediar as coisas, as palavras e agir de uma maneira que a harmonia interna não seja perdida. O filósofo propõe um percurso filosófico, o uso da barca no sentido do estar de bem consigo, a barca é tão somente o signo de atravessar o mundo em busca de si. (NOGUEIRA, p.14)

Nesse contexto filosófico o equilíbrio das emoções é enfatizado, concebendo o coração como sede simultânea do caráter, do pensamento filosófico e da capacidade de discernimento. Desse modo, pensamento e emoção operam de forma indissociável, sem hierarquização entre corpo e mente, uma vez que sentir e pensar se apresentam como

dimensões coextensivas de um mesmo processo. Podemos inferir, portanto, que a ética da serenidade se constitui na relação consigo mesmo, e que produzirá a excelência nas relações com os outros e com o mundo.

Dê ouvidos, ouça o que é dito
 Permita seu coração entendê-las
 Deixar estas palavras chegarem ao seu coração é valioso
 Mas ignorá-las é danoso.
 Deixe-as descansar no meio do seu ventre
 De modo que elas possam ser uma chave para o seu coração.
 Quando há um tornado de palavras
 Elas devem ser um local de ancoragem para a sua língua.
 Se você gastar o seu tempo enquanto isso está no seu coração
 Você será bem-sucedido.
 Você achará minhas palavras um tesouro da vida,
 E você irá prosperar sobre a terra. (AMEN-EM-OPE, Primeiro capítulo)

Até aqui colocamos em foco a filosofia ética do antigo Egito, Kemet, uma filosofia humanista que trata de questões como conhecimento de si, convivência social e política, arte de viver bem. Acredito que não seja preciso relembrar que o Egito Faraônico era uma civilização africana, posto que o preconceito hegeliano aqui não encontra acento⁴⁹. Prosseguiremos expandindo para além do Egito, atentos aos ecos de uma tradição filosófica antiga, que evidenciam uma África epistemicamente potente, cujas matrizes linguísticas guardam afinidades com as línguas associadas à região de Kemet, e ao Grego antigo.

Quando se trata do continente africano, o pensamento eurocêntrico forjou a imagem de uma África em bloco, separada culturalmente de suas partes consideradas mais evoluídas, ou seja, Egito e Oriente próximo, cujas civilizações foram reconhecidas como desenvolvidas e descoladas do restante do continente. Assim, as perspectivas do iluminismo e da modernidade não apenas interpretaram o mundo; elas contribuíram para instituir esquemas de inteligibilidade que organizaram a realidade geopolítica em termos hierárquicos, racializados

⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) declarou em uma de suas palestras sobre Filosofia da História que: “A África não é parte histórica do mundo; ela não tem movimento ou desenvolvimento para exhibir...o Egito...não pertence ao espírito Africano” (1956, p.99). Hegel defendia uma visão eurocêntrica, excluindo a África subsaariana da história universal por considerá-la “sem história” e “não desenvolvida”, separando o Egito do contexto africano para aproximá-lo da cultura europeia/asiática.

e assimétricos, definindo quem é reconhecido como sujeito da História e quem permanece em suas margens.

Tal segmentação pode ser compreendida como um efeito de longa duração da metafísica dualista que estrutura o pensamento europeu, consolidando a separação entre corpo e razão, natureza e espírito, como se fossem domínios hierarquicamente ordenados. Em *Fenomenologia do Espírito*, Friedrich Hegel sistematiza essa teleologia ao vincular o desenvolvimento histórico à emergência da liberdade racional, atribuída de modo exclusivo ao espaço europeu. Nesse arranjo, a Europa se posiciona como o lugar privilegiado da autoconsciência e da realização do Espírito, enquanto as demais regiões são inscritas como exterioridade, carência ou atraso no percurso da História. Em *Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe analisa a construção da África como espaço da falta, isto é, como carência de história, de razão e de humanidade, evidenciando o caráter discursivo e político dessa atribuição.

Enquanto figura viva da dissemelhança, “África” remete conseqüentemente para um mundo à parte, do qual não temos responsabilidade, com o qual muitos dos nossos contemporâneos dificilmente se identificam. Mundo pleno de dureza, violência e devastação, África seria o simulacro de uma força obscura e cega, emparedada num tempo de certa maneira pré-ético e até pré-político. É algo que nos dificulta os laços de afinidade. Pois, aos nossos olhos, a vida por lá simplesmente nunca será uma vida humana. Aparece sempre como a vida de um outro, de outras pessoas em qualquer outro lugar, longe da nossa casa, lá fora. Na impossibilidade de partilhar um mundo comum entre eles e nós, a política africana do nosso mundo não é uma política do semelhante, mas sim uma política da diferença – a política do Bom Samaritano, que se alimenta do sentimento de culpa, ou do ressentimento, ou da piedade, mas nunca da justiça ou da responsabilidade. Será importante referir que não existe de todo, entre eles e nós, semelhança na humanidade. O laço que a eles nos une não é entre semelhantes. Não partilhamos um mundo comum. É esta a função da certificação. (MBEMBE, 2014, p.93-94)

Esse enquadramento não apenas descreve a dimensão de não ser de África, mas legitima uma ordem hierárquica global, na qual África está posicionada como territórios sem historicidade plena, frequentemente associados à natureza, à corporeidade e à ausência de racionalidade. A distinção, portanto, não opera apenas no plano descritivo, mas institui uma economia ontológica que distribui o ser de maneira desigual: à Europa, a plenitude do humano; aos outros, formas diminuídas ou negadas de existência. Tal construção forneceu a base discursiva para a colonização, ao converter dominação em missão civilizatória e ao autorizar a intervenção sobre aqueles situados fora do horizonte do “Espírito da História”.

Dando continuidade à discussão sobre ontologias relacionais e suas cosmo percepções das alteridades, eixo desta tese, abordaremos a noção de Ubuntu, entendida como uma ética

relacional africana que concebe a pessoa como constituída na e pela comunidade, sintetizada na máxima segundo a qual “eu sou porque nós somos”.

2.3 *Ubuntu* e o princípio ontológico do ser-com

“*Uma pessoa se faz pessoa por meio de outras pessoas*” (*motho ke motho ka batho*) é um adágio do grupo étnico-linguístico Bantu que se refere a um conceito ético filosófico⁵⁰, que foi sistematizado como a “A Ética do *Ubuntu*” por Mogobe Ramose⁵¹. Ramose explica que para compreendermos a ideia ética normativa de *Ubuntu*, será preciso entender sua perspectiva ontológica, alegando que o movimento constitui o princípio do ser, concebido como um “ser sendo”, isto é, como processo contínuo de realização.

Tal processo não deve ser concebido como ocorrendo em uma entidade isolada, exterior ao todo que a circunscreve, pois isso pressuporia uma separação ontológica que não se sustenta nesta perspectiva epistêmica. Trata-se, antes, de um dinamismo imanente, no qual as partes existem apenas na e pela rede de relações que as constitui. Aqui o enfoque é que a ideia de totalidade não designa um agregado de unidades independentes, mas um campo relacional em contínua atualização, no qual cada singularidade é simultaneamente ação, efeito e condição do conjunto. Assim, o processo não se desenrola “fora” ou “dentro” de algo previamente dado, mas emerge como expressão da própria interdependência que articula o real.

Esta definição ontológica pode ser rastreada na própria etimologia do termo, mais precisamente na articulação entre os dois elementos que o compõem em sua complementaridade semântica. Trata-se do prefixo *ubu*, que remete a uma dimensão de ser em devir, um “ser sendo” entendido como processo, potência e continuidade, e da raiz *ntu*, que designa as formas concretas pelas quais esse ser em devir se atualiza e se torna inteligível no mundo. Aproximadamente, a tradução de *ubuntu* seria “ser existindo”, “ser sendo”. Não se trata, portanto, de uma oposição entre essência e manifestação, mas de uma relação de coimplicação: o *ubu* não existe fora de suas expressões, assim como o *ntu* não é senão a efetivação situada desse movimento ontológico. Essa estrutura indica uma concepção de

⁵⁰ As línguas bantas constituem um conjunto amplo de línguas aparentadas, distribuídas sobretudo pela África Subsaariana central, oriental e meridional. Esse conjunto é definido por critérios linguísticos comparativos (fonológicos, morfológicos e lexicais).

⁵¹ Mogobe Ramose é um filósofo sul-africano, professor de Filosofia na Universidade da África do Sul, considerado principal divulgador da ética *Ubuntu*.

realidade em que o ser não é fixo nem substancial, mas relacional e dinâmico, manifestando-se sempre em modos de existência que são, ao mesmo tempo, singulares e interdependentes. Na definição do *Ubuntu*, portanto, a realidade configura-se como uma totalidade relacional, na qual os entes não existem de modo isolado, mas em interdependência constitutiva. Por essa razão, não é possível pensar as relações em termos hierárquicos, ao menos não nos moldes em que a tradição ocidental as concebe.

Logo, a noção de alteridade no âmbito do *Ubuntu* não pode ser compreendida nos termos clássicos binários de uma oposição entre “eu” e “outro”, tal como aparece em boa parte da tradição filosófica europeia, onde o outro não tem identidade definida pois depende do “olhar” do sujeito. No *ubuntu*, o outro não é apropriação ou exterioridade radical, nem limite da subjetividade; ele é condição constitutiva do próprio sujeito.

A máxima “motho ke motho ka batho” indica precisamente isso: a identidade pessoal não é anterior à relação, mas emerge dela. A alteridade, portanto, não é aquilo que ameaça ou delimita o eu, mas aquilo que o possibilita. Diferentemente de concepções em que o reconhecimento do outro ocorre após a constituição de um sujeito autônomo, no *Ubuntu* o reconhecimento é originário, não há sujeito antes da relação. Isso implica uma ontologia relacional na qual o ser humano é sempre co-constituído na e pela comunidade.

Autores como Mogobe Ramose enfatizam que o ser, nessa tradição, é inseparável da comunidade: existir é participar de uma rede de interdependências. Nesse sentido, a alteridade não funda uma ética baseada em direitos individuais abstratos, mas em responsabilidades recíprocas. O outro não é apenas alguém a ser tolerado ou respeitado, mas alguém cuja existência está implicada na minha própria.

É uma leitura inadequada pensar que essa ênfase na comunidade pode ser interpretada, de forma apressada, como supressão da diferença ou da singularidade. A alteridade no *Ubuntu* não dissolve o outro no coletivo, mas inscreve a diferença em um campo relacional no qual ela é reconhecida e sustentada. A singularidade não desaparece; ela se realiza no vínculo, na partilha, na capacidade de produzir colaborativamente para o bem da sociedade.

É previsível que encontros entre diferenças engendrem conflitos; nesse contexto, a ética orienta-se por uma lógica restaurativa. A ruptura das relações, por violência, exclusão ou injustiça, não é apenas um dano individual, mas uma fratura no tecido do ser-sendo. Por isso,

práticas como reconciliação e reparação ocupam um lugar central: restaurar o outro é, simultaneamente, restaurar a si e à comunidade.

No horizonte de *Ubuntu* passado e futuro se conectam, o passado permanece ativo na forma dos ancestrais e das tradições, enquanto o futuro já se insinua como responsabilidade inscrita no presente. Responsabilidade essa que leva em consideração as dimensões dos ancestrais, dos que estão vivos e dos que ainda não nasceram. No *Ubuntu*, a responsabilidade consiste em manter a continuidade do mundo comum por meio de uma fidelidade crítica à herança, assegurando que ela seja não apenas conservada, mas também reconfigurada de modo a sustentar a vida das gerações futuras.

Merece destaque, no horizonte do *Ubuntu*, a compreensão de que a comunidade não é um mero agregado de indivíduos, mas o campo constitutivo no qual cada pessoa pode efetivar sua própria realização. Nesse sentido, o florescimento individual não se opõe ao bem comum; ele depende de um regime de cooperação no qual capacidades, cuidados e responsabilidades são compartilhados. A realização pessoal emerge, assim, como efeito de uma rede de interdependências que sustenta e orienta a vida coletiva.

Essa dinâmica implica uma ética da corresponsabilidade: cada membro participa ativamente do desenvolvimento dos demais, pois sua própria humanidade está implicada nesse processo. A comunidade não apenas apoia, mas também regula e orienta, estabelecendo expectativas normativas voltadas à preservação do equilíbrio do conjunto.

Nesse quadro, a competição não é excluída, mas reconfigurada. Ela assume uma forma colaborativa, orientada não à superação do outro, mas à busca de soluções mais adequadas para a comunidade como um todo. Trata-se de uma competição que estimula o aprimoramento coletivo, na medida em que diferentes contribuições e perspectivas são mobilizadas em favor do bem comum. Assim, crescimento e proveito não são apropriados de modo individualizado, mas continuamente reinscritos no tecido relacional que torna possível a vida compartilhada.

Mogobe Ramose adverte para o risco permanente de se viver segundo as regras de um pensamento confinado, isto é, de encerrar-se nos limites da própria cultura, da família, da religião ou da comunidade, ignorando e excluindo aqueles que se situam para além dessas fronteiras. Em contraste, o *Ubuntu*, ao reconhecer esse risco, afirma a necessidade de uma vida fundada na partilha, no cuidado e no respeito mútuo, ao mesmo tempo em que estabelece limites, não como barreiras rígidas, mas como delimitações que podem ser negociadas, atravessadas ou ressignificadas conforme as exigências da convivência, na prática do

polidiálogo, ouvindo o outro e expondo nossas opiniões, sem buscar vencer o debate ou chegar a um consenso, sempre objetivando o bem comum.

Em síntese, a ética filosófica no *Ubuntu* afirma a possibilidade, e a exigência, de compartilhar a existência não apenas entre humanos, sem discriminações de raça, classe ou gênero, mas também com o conjunto do mundo vivo, incluindo animais e natureza. Trata-se de uma ética relacional que orienta a convivência pela reciprocidade, pelo cuidado e pela responsabilidade, buscando sustentar o equilíbrio do todo e a continuidade da vida em sua interdependência.

2.4 Reexistências diaspórica e éticas Quilombolas

O regime escravagista no Brasil foi um dos mais longos da História, e teve início logo após a invasão portuguesa com o rapto mercantil do tráfico negreiro de homens, mulheres e crianças que edificaram o país, gerando riquezas para os colonizadores com seu trabalho escravo nos canaviais. Por razões econômicas, como o baixo custo das vidas humanas escravizadas e a menor distância no Atlântico entre Brasil e África do que dos demais países onde a escravidão persistiu, a importação de africanos foi uma atividade constante e legal da coroa portuguesa durante quase quatrocentos anos, sendo o país que teve a maior percentagem de escravos desembarcados (MOURA, 2021).

A desigualdade produzida pelo racismo colonial evidencia as contradições estruturais de um sistema de dominação organizado em torno de duas posições fundamentais, senhores e escravizados, dominantes e dominados, cuja lógica de estratificação social se prolonga como formas de escravismo moderno após a Lei Áurea, uma vez que a abolição jurídica não implicou a restituição efetiva da dignidade e das condições materiais de vida aos africanos e seus descendentes, persistindo, sob outras configurações, até o presente.

De início estas populações africanas foram estabelecidas nos engenhos de açúcar da região costeira, Bahia e Pernambuco principalmente, e foram posteriormente deslocadas para outras regiões, acompanhando a expansão econômica vinculada à mineração nas Minas Gerais e, mais tarde, ao ciclo do café ampliando a presença de escravizados para a região sudeste. Temos então que, do século XVI ao século XIX, as atividades econômicas na colônia e nas relações comerciais com a Europa foram sustentadas pelo escravagismo.

Apesar da violência sistemática a que foram submetidos, os africanos escravizados e seus descendentes desenvolveram formas contínuas de resistência e de luta por liberdade⁵². Mesmo diante de obstáculos significativos, como a diversidade linguística e a dispersão territorial, não deixaram de produzir vínculos, memórias e referências comuns que permitiram a recomposição de horizontes identitários africanos, ultrapassando os limites impostos e avançando através da luta antirracista e anticlassista.

Nesse sentido, com o intuito de atender a necessidade de organizar a imensa diáspora africana disposta pelas Américas, surgem diversos movimentos a partir do século XIX, como *o negritude*⁵³ e *o pan-africanismo*⁵⁴. No livro *O Quilombismo, Documentos de uma militância pan-africanista (1980)*, Abdias Nascimento fala da importância e das dificuldades de criar uma unidade identitária do povo africano.

Tentarei esquematizar os elementos necessários à revolução pan-africana. Um deles está na possibilidade e na promessa de libertação da personalidade humana, sem a abdicação de sua responsabilidade como um ser histórico. Consequentemente, os homens e mulheres africanos devem demonstrar a si mesmos que são capazes de transformar as circunstâncias nas quais eles vivem; e que tendo sido um povo que foi submetido e conduzido por outros recuperou a capacidade de conduzir seu próprio destino; que são, portanto, capazes de reaver sua história roubada e manter permanentemente a soberania sobre seu próprio legado coletivo; que eles podem e desejam libertar a si mesmos daqueles instrumentos estrangeiros de dominação que no passado os oprimiram e alienaram; e que vigorosa e decididamente rejeitam todas as forças de exploração e submissão. (NASCIMENTO, 1980, p.44)

Pode-se compreender os movimentos de negritude e o pan-africanismo como a elaboração conceitual de práticas históricas de solidariedade e reconhecimento já existentes, projetadas, em escala de diáspora intercontinental, a partir de experiências concretas de resistência da população negra escravizada nas Américas. Essas experiências se expressaram,

⁵² “Desnecessário dizer que o negro não deixou de também participar nos movimentos de libertação nacional, ocorridos tanto no período colonial quanto no império. Referimo-nos à chamada Revolta dos Alfaiates, à Confederação do Equador, à Sabinada, à Balaiada, à Revolução Praieira etc. Mas o fato é que, apesar de sua importante contribuição, o negro jamais recebeu os benefícios obtidos pelos demais setores (“brancos”) da sociedade brasileira.” (GONZALEZ, 2020, p.52)

⁵³ Movimento cultural e político de artistas e intelectuais negros francófonos surgido nos anos 1930, fundado por Aimé Césaire, Léopold Senghor, Paulette e Jane Nardal e Léon Damas. Define-se como a valorização da identidade, cultura e ancestralidade africana, combatendo o racismo e o eurocentrismo. Ela representa o orgulho racial e a afirmação de valores próprios.

⁵⁴ Pan-africanismo é um movimento político surgido na segunda metade do séc. XIX, que propõe a união dos povos africanos e da diáspora negra em todo o mundo. Abdias Nascimento, que foi o principal divulgador do conceito no Brasil, destaca os seguintes princípios da sociedade pan-africana: cooperação, criatividade, propriedade e riqueza coletivas, valores que estão presentes na tradição do modo de viver africano. (1980, p.45)

de modo emblemático, nas formas de vida em comum entre africanos e indígenas, constituídas nos quilombos do Brasil colonial, bem como em comunidades análogas formadas em países como Colômbia, Cuba, Haiti, México e Estados Unidos, onde se articularam modos coletivos de existência, autonomia, preservação cultural e afirmação de luta contra o regime colonialista.

Os indígenas viviam no Brasil em um sistema de cosmologia politeísta. Viviam integrados cosmologicamente, não viviam humanisticamente. Chegaram então os portugueses com as suas humanidades, e tentaram aplicá-las às cosmologias dos nossos povos. Não funcionou. Surgiu assim o contracolonialismo. O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo.

O contracolonialismo praticado pelos africanos vem desde a África. É um modo de vida que ninguém tinha nomeado. Podemos falar do modo de vida indígena, do modo de vida quilombola, do modo de vida banto, do modo de vida iorubá. Seria simples dizer assim. Mas se dissermos assim, não enfraqueceremos o colonialismo. Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio. (BISPO DOS SANTOS, 2024, p. 59)

Abdias Nascimento propõe o termo “auto-suficiência” para descrever essa estrutura social africana, reelaborada na diáspora nos territórios de resistência quilombola, fundada na interdependência entre o ser humano e a natureza, e enraizada na cultura mitopoética das tradições preservadas sob condições históricas adversas.

As filosofias africanas no Brasil, frequentemente expressas em registros orais mitopoéticos, não se esgotam no plano simbólico ou narrativo, mas articulam formas consistentes de reflexão sobre o indivíduo, a vida e a comunidade, reelaboradas no contexto da diáspora. No interior dessas tradições, visíveis, por exemplo, nas cosmologias dos terreiros, o ser é compreendido de modo dinâmico e relacional, inseparável da força vital que circula entre humanos, ancestrais e natureza. Não há, nesse horizonte, uma cisão rígida entre corpo e espírito, tal como a cultura filosófica desde os gregos impõe; a existência é pensada como unidade vivida, continuamente atualizada nas práticas rituais, na memória e na convivência. Podemos inferir que as subjetividades se constituem na relação com os outros e com a comunidade ampliada, que inclui não apenas os vivos, mas também os ancestrais.

Esses modos de vida, cujos valores baseiam-se na cooperação, são reconvocados pela urgência de alternativas que se contraponham à destruição mercantil-capitalista, atualizando e modernizando antigas práticas que permanecem na memória e no ideal dos que descendem daqueles que foram arrancados a força de seus territórios, sejam eles bantos, iorubás, ewe ou outras culturas provenientes de África. Essas memórias aparecem na transmissão oral dos

ensinamentos dos mais velhos aos mais novos, nas festas e rituais, nas práticas comunitárias dos quilombolas da atualidade⁵⁵, que lutam pelo direito às suas terras que estão sob constantes ameaças, seja por desmatamento, escassez de recursos hídricos decorrentes da exploração mineral e atividades agropecuárias que avançam para suas áreas.

Portanto, os quilombolas estão em luta de reexistência pela preservação de sua identidade, contra o apagamento de suas tradições e saberes, pelo respeito àqueles que foram trazidos de África pela força das armas europeias e que buscaram estabelecer no Brasil suas pequenas Áfricas. Quilombo, do termo quimbundo “Kilombo”, significa acampamento de guerra, ou seja, uma sociedade formada para fins de resistência contra a violenta ação do império português e que mantem suas lutas na república.

A Constituição de 1988 constitui um marco jurídico de reconhecimento e consolidação de direitos, especialmente no que se refere à proteção territorial e cultural de povos e comunidades tradicionais, os afroconfluentes como diz Nego Bispo. No entanto, a efetivação desses direitos insere-se em um processo histórico contínuo de disputas, que remonta ao período imperial e se prolonga no presente, manifestando-se na resistência às pressões do agronegócio e de interesses do capital nacional e internacional sobre esses territórios.

A organização coletiva do quilombismo no plano ético, põe em prática princípios próximos ao *Ubuntu* e que se manifestam em formas de sociabilidade baseadas na interdependência e na responsabilidade compartilhada. No campo estético, as expressões culturais, canto, dança, performance ritual, integram modos de transmissão de conhecimentos e de organização da vida, nos quais forma, sentido e prática social permanecem indissociáveis. E, no plano político-econômico (autogestão é o termo que melhor se aplica⁵⁶), observa-se a vigência de formas de organização assentadas na partilha dos recursos e na gestão coletiva, aproximando-se de um regime de caráter comunal, análogo, em certos aspectos, ao socialismo, mas historicamente anterior à tais formulações teóricas europeias.

Em resposta aos críticos desse modo de vida, argumentando que são incompletos por não apresentar indícios de racionalidade científica, Abdias Nascimento responde que as

⁵⁵ Segundo o censo de 2022, 1 milhão e trezentas pessoas se autodeclararam quilombolas vivendo em território nacional, preservando suas tradições e a terra onde viviam seus ancestrais.

⁵⁶ Para explicar o uso do termo, trago Nego Bispo: “Existem modos de vida fora da colonização, mas política, não. Toda política é um instrumento colonialista, porque a política diz respeito à gestão da vida alheia. Política não é autogestão. A política é produzida por um grupo que se entende iluminado e que, por isso, tem que ser protagonista da vida alheia. (2024, p.47). Há um paralelo evidente com o termo utilizado por Abdias Nascimento, que é “auto-suficiência”, isto é, uma comunidade vivendo e gerenciando seus recursos e da natureza no espaço em que vivem, para o bem comum.

tradições africanas do comunalismo não são pré-capitalistas e nem estão estáticas em uma economia primitiva.

Em verdade, a dinâmica intrínseca às culturas tradicionais africanas é um dado que não pode ser subestimado. Todo o conhecimento que se tem dessas culturas demonstra o oposto desse imobilismo que lhe querem impingir, como a própria razão de ser da produção cultural africana: sempre foi plástica, de extraordinária riqueza criativa, sem qualquer noção do que fosse xenofobia... Se houve uma quebra de seu ritmo ou algo como uma parada estática e não-progressiva em seu desenvolvimento histórico, isto se deve à submissão pelas armas e por todo um aparato ideológico imposto pelo colonialismo às culturas africanas; não constitui, portanto, um fenômeno de imobilismo inerente a elas. (1980, p.45)

Dessa forma, os saberes filosóficos africanos no Brasil não são meros vestígios de uma origem distante, mas processos vivos de recriação, nos quais categorias ontológicas, éticas e estéticas são continuamente reinterpretadas à luz das experiências históricas da escravidão, da resistência e da reinvenção comunitária. Tal é o caso dos diversos quilombos, resultado das lutas, insurreições e guerrilhas contra-coloniais que ocorreram em todo o território brasileiro, influenciando outros movimentos de revolta e luta por liberdade e dignidade. Seu exemplo mais conhecido é a República livre dos Palmares, em territórios de Pernambuco e Alagoas, que prosperou durante um século e chegou a ter algo em torno de trinta mil rebeldes africanos, entre homens, mulheres e crianças.

O que a levou a ser condenada e extinta foi sua estrutura comunitária, que se chocava com o sistema baseado no escravismo. Aqui, parece-nos, é que está a chave do problema: Palmares foi a negação, pelo exemplo de seu dinamismo econômico, político e social, da estrutura escravista-colonialista. O seu exemplo era um desafio permanente e um incentivo às lutas contra o sistema colonial em seu conjunto. Daí Palmares ter sido considerado um valhacouto de bandidos e não uma nação em formação. A sua destruição, o massacre da serra da Barriga, quando os mercenários de Domingos Jorge Velho não perdoaram nem velhos nem crianças, o aprisionamento e a eliminação de seus habitantes e, finalmente, a tentativa de apagar-se da consciência histórica do povo esse feito heroico foram decorrência de sua grande importância social, política e cultural (MOURA, p.70)

Logo a resposta a essas revoluções veio da parte do Império. Em um decreto de março de 1741, a coroa determinou que cada negro quilombola capturado deveria ser marcado com ferro em brasa com a letra F, de fujão, e no caso de reincidência deveria lhe ser arrancadas as orelhas. Porém, esta forte repressão não evitou novas fugas e ações insurgentes. O movimento quilombola resistiu até a abolição em 13 de maio de 1888.

Como vemos, o corpo do escravo era equiparado ao dos animais, violentado, mutilado e espancado até a morte. Somente através do espírito de rebeldia, da luta e da reelaboração de comunidades livres, ele conseguia a sua reumanização. Do alvará da Colônia aos anúncios dos jornais, eles eram ferrados e tratados como gado. (MOURA, p.34)

Na realidade, a abolição da escravidão no Brasil, formalizada por via institucional com a Lei Áurea, esteve inserida em um contexto mais amplo de transformações econômicas internacionais, particularmente vinculadas à expansão do capitalismo industrial inglês, que demandava novos mercados e formas de trabalho e, portanto, não foi resultado de um ato de piedade da monarquia, nem resposta à luta dos abolicionistas. O fator econômico foi o fator determinante para a tardia abolição da escravatura, e a população negra foi substituída por imigrantes europeus e despejada sem nenhuma reparação, constituindo um grave problema social ignorado pelo sistema.

Como resultado, os escravizados libertos foram lançados à própria sorte, sem acesso à terra, trabalho digno ou políticas de integração social, o que configurou um quadro de exclusão estrutural. A ausência de qualquer forma de reparação ou inclusão produziu um problema social de larga escala, cuja negligência por parte do Estado contribuiu para a reprodução histórica das desigualdades raciais no país.

O racismo⁵⁷ no Brasil opera, em grande medida, sob formas veladas, sustentadas pelo mito da democracia racial, uma utopia ideológica tal como criticamente formulado por Lélia Gonzalez. Longe de indicar ausência de conflito, esse mito funciona como dispositivo político que obscurece contradições oriundas de hierarquias raciais historicamente constituídas. Nesse contexto, a racialização infiltra-se em práticas culturais cotidianas, de cantigas infantis, como “Boi da cara preta”⁵⁸, a personagens da literatura, como Tia Nastácia⁵⁹, de Monteiro Lobato, bem como em formas persistentes de racismo religioso, que desqualificam tradições de matriz africana ao associá-las a categorias como “feitiçaria” ou “fetichismo”. Ou no apagamento da importância da contribuição cultural negra no cotidiano brasileiro, “encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo ‘cultura popular’, ‘folclore nacional’ etc. que minimizam a importância da contribuição negra (GONZALEZ, p.128).

⁵⁷ “Antes de mais nada, importa caracterizar o racismo como uma construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação racial. Enquanto discurso de exclusão que é, ele tem sido perpetuado e reinterpretado de acordo com os interesses dos que dele se beneficiam. (GONZALEZ, 2020, p.55)

⁵⁸ Letra da cantiga de ninar: “Boi, boi, boi/boi da cara preta/pega esta menina que tem medo de careta.

⁵⁹ Personagem das histórias infantis do Sítio do Picapau Amarelo, escritas por Monteiro Lobato no começo do século passado, cuja caracterização é atravessada por estereótipos raciais que a vinculam à subalternidade, à servidão e a uma suposta inferioridade intelectual. A crítica contemporânea tem evidenciado que a personagem é frequentemente alvo de descrições e falas que reproduzem imaginários racistas, nos quais o corpo negro é associado à animalização, ao grotesco ou ao atraso. Nesse sentido, Tia Nastácia não é apenas uma personagem individual, mas um dispositivo narrativo que reflete e reforça hierarquias raciais sedimentadas na sociedade brasileira.

Não obstante a persistência dessas estruturas de desigualdade, observa-se um movimento contínuo de afirmação da identidade negra, que tensiona e reconfigura espaços historicamente monopolizados pela elite branca. Tal processo se manifesta na ampliação do acesso e da presença negra em instituições como as universidades públicas, bem como nos campos da produção literária, das artes cênicas, dos meios de comunicação e da representação política, evidenciando dinâmicas de resistência, agência e transformação social.

Neste capítulo, buscou-se mobilizar a voz da negritude a partir de experiências de convivência e autogestão, articuladas ao pensamento filosófico de matriz africana. Cumprir reconhecer que, em razão das delimitações do trabalho, diversos autores e perspectivas relevantes do pensamento afro-diaspórico não puderam ser contemplados. Passa-se, assim, ao terceiro capítulo, ciente de que o campo aqui abordado permanece aberto a aprofundamentos e ampliações.

Capítulo 3

Mulheres, alteridade e decolonialidade

Até aqui, investiguei como a modernidade europeia instituiu dispositivos de produção da alteridade que subalternizaram distintos sujeitos: primeiro, povos indígenas; depois, africanos escravizados e seus descendentes. Ao longo desse percurso, houve também a preocupação de operar uma escuta crítica desses sujeitos em seus próprios registros, não para lhes atribuir voz, mas para acompanhar e interpretar enunciados que já se fazem presentes em suas práticas, narrativas e formas de pensamento.

Agora, volto-me às mulheres, brancas, indígenas e negras, compreendendo-as como posições heterogêneas, constituídas na intersecção entre patriarcado, racismo e classe. O patriarcado atravessa essas experiências, mas não as uniformiza: distribui de maneira desigual vulnerabilidades e possibilidades de ação. O objetivo é investigar como o feminismo decolonial desloca as formas de subjetivação e de resistência ao tomar como ponto de partida experiências sistematicamente invisibilizadas pelos dispositivos da modernidade e pela colonialidade do gênero.

Falo, então, a partir de um lugar implicado: minha voz comparece como uma entre outras, situada e atravessada pelas mesmas relações que busco pensar, posto que a mulher é produzida como a primeira alteridade subjugada de forma sistemática nas sociedades patrimoniais, especialmente no que diz respeito à construção das identidades e das relações de poder historicamente dominantes.

Como veremos adiante, o androcentrismo que marcou a tradição ocidental não corresponde a uma condição originária ou universal, mas a uma construção histórica progressivamente consolidada.

3.1 O domínio do patriarcado

A história da dominação patriarcal tem raízes antigas e foi reiterada por diferentes tradições do Mediterrâneo antigo, nas quais certos textos e instituições contribuíram para codificar o feminino como perigo, desordem ou tentação, da leitura de Eva em Gênesis⁶⁰ às figuras de Pandora⁶¹ e Medusa⁶², passando por formulações filosóficas que naturalizam a subordinação e por dispositivos jurídicos que regulam a sexualidade feminina, o que revela seu caráter histórico e construído. São inúmeros os exemplos, da filosofia clássica até a modernidade, de Platão a Nietzsche, do pensamento misógino abrigado nos textos clássicos e invariavelmente negligenciados pelos estudos canônicos.

Na Atenas do século IV a.C., estruturada pelo pátrio poder, Platão legitima, no plano filosófico-político, a primazia masculina, verdadeiros cidadãos da democracia grega, que excluía de suas decisões as mulheres, os escravos, os estrangeiros. Ainda que em *A República*, especialmente no livro V (451 C-457 C), a proposta defendida por Sócrates de reservar papel para a mulher na esfera pública possa parecer inovadora, defendendo que mulheres participem da formação da classe dos guardiões da *pólis* desde que selecionadas por atributos que as aproximem do padrão exigido e recebam educação equivalente, acaba por causar certa

⁶⁰ Na bíblia hebraica, a narrativa de Eva e a queda (Genesis 3) foi amplamente lida, principalmente na tradição posterior, como prova da inclinação feminina à desobediência e à sedução. Essa leitura sustentou séculos de teologia moral que vinculam mulher, culpa e necessidade de controle. Este processo ganha aspectos marcadamente políticos com a instituição da religião cristã como oficial do Estado Romano. A partir desse momento, intensifica-se a repressão a práticas religiosas consideradas pagãs, muitas das quais comportavam formas de culto nas quais o feminino ocupava lugar central, seja em deidades, seja em funções rituais e sacerdotais.

⁶¹ Em *Os trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, Pandora é apresentada como portadora dos males que se espalham pelo mundo ao abrir o jarro. A figura condensa a ideia do feminino como origem de desordem e sofrimento, frequentemente associada à astúcia e ao engano.

⁶² Medusa é uma górgona mortal, cujo olhar petrificante foi lido como metáfora do perigo do feminino.

estranheza posto que é sabido que o lugar da mulher na sociedade ateniense era restrito ao *oĩkos*, ao domínio do privado. Contudo, percebemos que essa abertura é condicionada já que, de fato, não desestabiliza a hierarquia de gênero, mas a reinscreve sob critérios de adequação ao modelo masculino. Paralelamente, na mesma obra aparecem passagens em que o feminino é associado à inferioridade física ou intelectual, como na passagem que assegura ser a mulher capaz de todas as atividades, porém com a ressalva de que, por ela ser mais *débil* do que o homem, deve realizar atividades mais suaves (457 A); ou no mesmo livro V, ao comentar como devem ser tratados os inimigos, Sócrates diz “não parece coisa baixa e gananciosa despojar um cadáver, e próprio duma mulher e de quem tem pouco entendimento, considerar inimigo o corpo de um morto, quando o inimigo já se evoluiu, deixando ficar o invólucro com que combatia?” (469E).

No *Timeu*, ao descrever a formação da alma humana, Platão coloca que a natureza humana é dupla, isto é, masculina e feminina, sendo a mais forte a do macho. E que, aos que se desvincularam da razão e se entregaram às paixões viverão uma próxima vida injusta, e recaindo sobre si a natureza da mulher; e se ainda assim não cessar de fazer o mal, lhe será atribuída uma natureza de animal (42 A – C). Inspirado na metempsicose órfica, o texto fala da hierarquia das almas, sendo as almas mais puras as que nascem como homens, e os homens que degeneraram na encarnação anterior, renascerão em corpos de mulheres, como punição.

Porém, Platão não é exceção quando tratamos de identificar na história da filosofia ocidental o papel da mulher. Esta tradição formou a ideia de que os homens são racionais, e as mulheres geridas pelas emoções, e que para o gênero feminino é muito mais difícil atingir o pensamento abstrato por uma suposta “natureza” que lhe confere um corpo saturado de afetos e sensações que exigiriam constante regulação. Sendo assim, a dificuldade atribuída às mulheres para o pensamento abstrato decorre de uma naturalização filosófica do corpo feminino como obstáculo epistemológico, cuja materialidade sensível seria incompatível com as exigências da racionalidade.

Com relação a Nietzsche (1844-1900), filósofo considerado por muitos como libertário, por empenhar-se na transvaloração dos valores vigentes no ocidente, sabemos que este não aceita a noção de sujeito universal, portanto também refuta a ideia de uma essência feminina preexistente, entretanto se associa às ideias difundidas historicamente do feminino como simulação, mentira, falsificação e artifício. São vastas em seus livros menções às mulheres que as objetificam, ora como fracas, ora como vingativas, ou através de clichês

como “mulherzinhas”, e “animal doméstico delicado”. Por exemplo, em obras de seu período considerado mais transvalorativo, Nietzsche faz duras críticas às mulheres emancipadas (HDH I §416), às que se expressam publicamente. Em outros momentos, como nos aforismos de ABM (231 a 239), ou neste ponto de *Ecce Homo*, Nietzsche vê na mulher um oponente ressentido e de natureza fraca, que deve ser silenciado.

A guerra é coisa diversa. Por natureza, eu sou batalhador. Investir é um dos meus instintos. **Poder** ser inimigo, indica numa natureza talvez bem forte; e possui todo o modo congênito de cada natureza forte. Tem ela necessidade de obstáculos porque **procura** o obstáculo: o ímpeto **agressivo** é uma consequência natural da força, do mesmo modo que o rancor e o desejo de vingança derivam da fraqueza. A mulher, por exemplo, é vingativa; esta é uma consequência da sua fraqueza, bem como da sua sensibilidade diante das misérias do próximo. (EH *Porque sou tão sábio* p.37/38)

Sobre “*As mulheres e as crianças*”, de *Humano demasiado humano*, um livro para espíritos livres, Scarlett Marton comenta a ambivalência entre o primeiro aforismo do capítulo (*A mulher perfeita* §377) e o último (*Enfim* §437):

A mulher perfeita, a mulher que, na escala da perfeição, acha-se além do homem, é aquela que, contando com o apoio das concubinas, contribui para o progresso intelectual de seu marido e está apta a educar os filhos. Em compensação, a imagem das carpideiras que com seus gritos nada mais fazem do que perturbar o espírito livre remete às mulheres em geral, que invocam as tarefas domésticas e os cuidados dos filhos como pretexto para se furtar ao trabalho e ser assim sustentadas pelos seus maridos; estas são obstáculos para que os espíritos se tornem livres. (Marton, p.69)

Ela termina por afirmar que Nietzsche, neste capítulo, coloca a mulher e a criança em condição de proximidade na sociedade, lugar que se encontra distante do homem e nunca poderá se igualar a ele, restringindo as atividades femininas ao lar, no cuidado do esposo e dos filhos.

Ao percorrer autores como Platão e Friedrich Nietzsche, evidencia-se como a filosofia ocidental participou da elaboração e da legitimação de uma hierarquia de gênero que associa o masculino à razão e o feminino à dependência e à instabilidade emocional. Muitos outros exemplos de filósofos poderiam ser trazidos com suas passagens textuais misóginas, porém escolhemos estes dois por representarem marcos importantes na história do cânone filosófico ocidental. Nesse enxerto do pensamento dusseliano temos um resumo do que nos referimos até aqui:

Veamos, por ejemplo, la dialéctica de “lo mismo” y de “lo outro” em el Parménides, en el Sofista o el Teeteto y en todas las obras de Platón, en Plotino, y También en la modernidade, en un Hegel o un Nietzsche. “Lo mismo” y “lo outro” quedan incluidos en un gran “lo Mismo”. Pensemos esto con Aristóteles, en su sentido ético. “Lo mismo” es el varón, el varón libre de Atenas, es el que realmente es “hombre”.

El varón domina a la especie y deja a la mujer como una sub-especie. El varón libre es realmente el hombre. ¿ Qué pasa con “El Otro”? “El Otro” como la mujer queda dominada. La mujer no es hombre como el varón libre, sino que como le falta dominio pleno está al servicio del varón. (DUSSEL, 1975, p.18)

Ao longo da história, a construção patriarcal moldou e impôs à sociedade uma imagem específica da mulher, associando-a a características como passividade, recato, maternidade, vida doméstica, cuidado, acolhimento e submissão. Em contextos nos quais a riqueza e o poder se organizam em torno da propriedade, sobretudo a terra, a reprodução deixa de ser apenas um fato biológico e passa a ser um problema político e jurídico. O controle sobre o corpo reprodutor das mulheres torna-se um dispositivo central para assegurar a paternidade reconhecida e, por conseguinte, a legitimidade dos herdeiros. Nessa chave, práticas como a regulação da sexualidade feminina, valorização da castidade, casamento monogâmico sob tutela masculina e restrição da autonomia das mulheres são engrenagens de um mesmo regime: garantir que a prole seja atribuída ao titular da propriedade e, assim, estabilizar a transmissão de bens e posições sociais ao longo das gerações.

Esse arranjo articula direito, moral e economia. Dispositivos jurídicos definem filiação e herança; normas morais policiam comportamentos e corpos; e a organização econômica cria incentivos para a concentração patrimonial. O resultado é a inscrição do corpo feminino como lugar de gestão, simultaneamente biológica e social, no qual a reprodução é regulada para manter a continuidade de linhagens e a integridade do patrimônio. Esse modelo foi naturalizado e reproduzido ao longo do tempo, limitando as possibilidades de existência feminina dentro de uma estrutura de dominação masculina.

A tese de um essencialismo genérico que ontologiza a diferença entre os sexos, mobilizando a questão das distinções para legitimar como natural o domínio patriarcal sobre os corpos femininos, encontra na Grécia antiga um momento decisivo de codificação simbólica e teórica. Tal codificação pode ser apreendida tanto em narrativas míticas, como as figuras de Pandora, já comentada anteriormente, e de Medéia, que associam o feminino à origem do mal, à astúcia e ao perigo, quanto em discursos filosóficos que naturalizam a subordinação. Nesse entrelaçamento, o corpo feminino é construído como instância a ser regulada pelo Estado, convertendo diferenças em hierarquias e conferindo inteligibilidade e estabilidade ao regime patriarcal.

Exemplo marcante são as díspares narrativas sobre Medéia, que em algumas versões mais antigas era a prudente e justa rainha de Corinto e os coríntios insatisfeitos com a dominação de uma mulher, teriam assassinado seus filhos; ou ainda a versão de que era grande maga curadora, mulher forte e determinada, que veio em auxílio de Sísifo e Hércules. Mas foi com Eurípedes, nascido por volta de 485 a.C, poeta que dedicou muitas obras a figuras femininas, que Medéia é apresentada como vingativa e infanticida. Nesta versão, Medéia era princesa da Cólquida que se enamorou de Jasão e com ele partiu para à Grécia, renunciando a sua herança para apoiá-lo em batalhas. Após anos de união e dois filhos, Jasão a abandona para casar-se com a filha do rei Creonte, permitindo que Medéia fosse exilada como estrangeira. Tomada de ira e ciúmes, Medéia mata o rei Creonte e sua filha, e para vingar-se definitivamente do marido, assassina os dois filhos.

Olga Rinne afirma que:

A figura ambivalente de Medéia é o símbolo de um período de transição do matriarcado para o patriarcado. Da sua passagem, ou, mais exatamente, de seu rebaixamento de deusa da cura e da sabedoria para feiticeira poderosa, inteligente e ameaçadora, e, por fim, esposa ciumenta e infanticida, pode-se deduzir como a feminilidade e, acima de tudo, a feminilidade dotada de poder foi desvalorizada e vista como demoníaca na mesma proporção do crescimento do poder patriarcal. No patriarcado plenamente instaurado, Medéia era a “bárbara”, a estrangeira, “nenhuma das nossas”, porque as características que compõem a sua força – o orgulho, o espírito de resistência e o poder de decisão – só atuam ainda e, quando muito, no inconsciente da mulher que a sociedade patriarcal desejou e modelou. (RINNE, 1988, p.13)

Na tragédia de Eurípedes, Medéia era uma mortal sujeita ao domínio das paixões, que é divinizada ao final da tragédia justamente por sua força. Do ponto de vista histórico, havia em Corinto cultos pré-helênicos consagrados a ela, que era venerada pela arte de curar e pela grande sabedoria, e que só a partir das cidades-Estados passaram a ser tidos como cultos bárbaros. Com o tempo sua figura foi deliberadamente caluniada e pervertida.

O fato é que mulheres reais ou simbólicas, tiveram suas identidades capturadas, enquadradas e objetificadas como contraparte de um sujeito absoluto masculino, geralmente retratado como herói e figura central da narrativa. Este percurso, contudo, recoloca uma questão anterior: quando se produziu a inflexão pela qual a mulher deixa de figurar, em certos sistemas simbólicos, como princípio gerador (frequentemente associado a imagens de deusa-mãe) e passa a ser inscrita como alteridade subordinada?

Em *Quando Deus era mulher*, Merlin Stone (1931-2011) escreve que nas primeiras sociedades formadas por *homo sapiens*⁶³ a busca pelas origens chegavam ao primeiro ancestral mulher, progenitora da vida, sendo a adoração à ancestralidade matrilinear a base dos ritos sagrados⁶⁴.

Essas primeiras representações da Deusa, que remetem às sociedades caçadoras e coletoras, enalteciam o aspecto divino da mulher como representante da natureza, doadora de vida e morte, gerindo os ciclos da vida. A conexão com a terra fez com que as mulheres percebessem que as sementes que caíam das árvores voltavam a nascer, apreendendo o ciclo da vida. A mulher traz à luz, faz nascer e alimenta, por isso foi o primeiro ser sacralizado, vista como a Grande Deusa, que com o tempo se tornaram mitos, arquétipos e lendas imortais.

Nas representações do período em que humanos habitam as cavernas, estão grafadas imagens do feminino e do masculino em situações ritualísticas, em que o homem está usando suas vestes xamânicas para a prática da magia, coberto com peles de animal e usando chifres. Na figura feminina o que se vê é a mulher sem nenhum adereço, pois seu corpo já é uma representação do sagrado e sua magia é a mesma magia da Terra.

Na arte da Antiga Idade da Pedra, no período das cavernas do sul da França e norte da Espanha pintadas no Paleolítico, de 30.000 a 10.000 a.C., o feminino está representado naquelas pequenas estatuetas chamadas de “Vênus”, agora bem conhecidas, e que mostram uma figura nua. Seu corpo é sua magia: ele invoca o masculino e é também o vaso de toda a vida humana. A magia feminina é, portanto, básica e natural. (CAMPBELL, 2015, p.18)

Na antiguidade tardia, com o advento e consolidação da religião judaico-cristã, a mulher é deslocada do lugar de deidade venerada em diferentes partes do mundo antigo, seja como criadora do Cosmos, deusa solar, guerreiras amazônicas, profetas, ou deusa da justiça e da ordem, e rebaixada a um lugar de auxiliar do homem, na figura da tola e pecadora Eva, a progenitora bíblica de toda a humanidade adâmica. E citações como esta são lidas por um

⁶³ Definição acadêmica dada para designar os primeiros seres humanos dotados de razão, fixando o termo *homo* como gênero neutro e excluindo tacitamente a mulher da capacidade de raciocínio.

⁶⁴ Ela escreve: “Na pré-história e nos primeiros períodos do desenvolvimento da humanidade, existiam religiões que reverenciavam uma criadora suprema. A Grande Deusa – a Divina Ancestral – foi adorada desde o começo do Neolítico, de 7000 a.C. até o fechamento dos últimos templos da Deusa, cerca de 500 d.C... Evidências arqueológicas, mitológicas e históricas revelam que a religião feminina, longe de se extinguir naturalmente, foi vítima de séculos de perseguição contínua e de supressão pelos defensores das novas religiões, que adotavam deidades masculinas como supremas. E dessas novas religiões derivou-se o mito de Adão e Eva e da perda do Paraíso.” (2022, p.16)

Padre ou Pastor em um púlpito de domingo há cerca de dois mil anos no mundo cristão, marcando famílias e suas gerações:

Que a mulher aprenda em silêncio em total sujeição. Não irei tolerar que uma mulher ensine ou usurpe a autoridade do homem, mas sim que fique em silêncio. Pois Adão foi formado primeiro, depois Eva, e Adão não foi enganado, mas a mulher enganada estava transgredindo. (I Timóteo 2:11,14)

A violência dessa fala intolerante aponta para o que se pretende destacar a respeito de como os mitos religiosos atuam na sociedade, no que diz respeito às relações de gêneros, à serviço dos grupos políticos dominantes. A mulher, concebida como alteridade hierarquicamente inferior ao homem e, por isso, mantida em condição de menoridade intelectual e de dependência física e emocional, constitui uma construção do Ocidente voltada à sua subjugação. Sua resistência ao longo dos séculos tem sido reiteradamente combatida com extrema violência, como exemplifica a perseguição a mulheres durante a Inquisição, muitas vezes consideradas hereges por serem livres, astutas ou curadoras, estendendo-se até o presente, com os alarmantes índices de feminicídio⁶⁵.

3.2 Mulheres em luta

É nesse contexto de permanente ataque contra os corpos femininos que se intensificam as lutas de mulheres, rebeladas contra as funções sociais a que estavam sendo submetidas pelo patriarcado, seja no regime feudal, pela moral cristã, na transição para o capitalismo ou no colonialismo. “É na luta antifeudal que encontramos o primeiro indício na história europeia da existência das raízes de um movimento de mulheres que se opunha à ordem estabelecida e contribuía para a construção de modelos alternativos de vida comunal” (FEDERICI, 2017, p.45).

Uma leitura da acumulação primitiva⁶⁶ e da passagem ao capitalismo indica que a caça às bruxas respondeu a demandas do mercantilismo emergente por reorganizar as funções produtivas e reprodutivas, com uma separação mais marcada entre produção (associada ao trabalho assalariado, majoritariamente masculino) e reprodução (gestação, cuidado,

⁶⁵ A violência letal de gênero tem atingido índices alarmantes em todo o território brasileiro. Em 2025 houve um aumento de 4,7% em relação ao ano anterior, com 1.568 mulheres assassinadas. Desde a tipificação da Lei 13.104 de 9 de março de 2015, ao menos 13.703 mulheres tiveram a vida ceifada por sua condição de ser mulher. (Dados consultados em 06/5/2026 no site <https://forumseguranca.org.br>)

⁶⁶ Segundo Marx, trata-se do processo histórico que cria as condições para o capitalismo: expropriação de terras comunais, formação de uma força de trabalho dependente do salário e reorganização das relações sociais.

manutenção da vida, atribuída às mulheres e desvalorizada). Para que esse arranjo pudesse funcionar, tornou-se estratégico disciplinar os corpos e a sexualidade feminina, garantindo natalidade, controle da fecundidade e estabilidade familiar.

...na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho. (FEDERICI, p.34)

A interpretação de Silvia Federici, em *Calibã e a bruxa*, base de nossa argumentação neste item, sustenta que as perseguições contra as mulheres não foram episódios isolados de irracionalidade ou motivados por fanatismos religiosos, mas parte de um conjunto de práticas que visavam deslegitimar saberes femininos (como o conhecimento sobre ervas e controle da fertilidade), punir comportamentos desviantes e impor o regime de gênero do patriarcado. A violência massiva, através de torturas e execuções, contribuiu para consolidar esse controle sobre os corpos femininos, atingindo sobretudo mulheres pobres, idosas ou marginalizadas, materializando-se como uma violência sistemática que resultou na eliminação em larga escala de mulheres na Europa e em suas colônias, durante três séculos.

As hereges e os hereges⁶⁷ não foram perseguidos somente pelo controle dos corpos femininos, pela reprimenda do desejo sexual despertado pelas mulheres nos homens, ou pelo controle da procriação⁶⁸, mas também pela tentativa consciente de criar uma sociedade baseada em melhores condições de vida. O programa social dos participantes das comunas de hereges ia de encontro aos interesses dos senhores de terras, que perceberam ali os primeiros indícios de uma união de classe, a dos servos e servas, em torno de reivindicações em comum. O clero, grande proprietário de terras, utilizava a acusação de heresia para condenar todos os

⁶⁷ As doutrinas hereges (cátaros, valdenses, os Pobres de Lyon, espirituais, apostólicos) floresceram por mais de três séculos entre as “classes baixas” de Itália, França, Flandres e Alemanha, e combatiam o domínio do Clero, com argumentos baseados no novo testamento (principalmente o despojamento de posses pregado por Jesus Cristo). Silvia Federici diz que “a heresia era o equivalente à teologia da libertação para o proletariado medieval”. (p.60-70)

⁶⁸ “Desde tempos muito antigos (depois que o cristianismo se tornou a religião estatal no século IV), o Clero reconheceu o poder que o desejo sexual conferia às mulheres sobre os homens e tentou persistentemente exorcizá-lo, identificando o sagrado com a prática de evitar as mulheres e o sexo. Expulsar as mulheres de qualquer momento da liturgia e do ministério dos sacramentos; tentar roubar os poderes mágicos das mulheres de dar vida ao adotar trajes femininos; e fazer da sexualidade um objeto de vergonha – esses foram os meios pelos quais uma casta patriarcal tentou quebrar o poder das mulheres e de sua atração erótica.” (FEDERICI, p.80)

insubordinados contra o regime papal e feudal, criando a “Santa Inquisição”⁶⁹, o que aumentou a revolta do campesinato e organizou ainda mais sua luta contra o regime dos senhores feudais.

Além disso, havia um dos aspectos mais importantes do movimento herético que era o papel social destinado às mulheres, que podiam ministrar os sacramentos, perambular por cidades em pregação (religiosa e política, pois os temas se entrelaçavam) e alcançar altas posições sacerdotais. Existiam também comunidades inteiramente femininas, como as das beguinhas, compostas por mulheres leigas das classes médias urbanas que organizavam formas coletivas de vida e trabalho relativamente autônomas, sem sujeição direta à autoridade masculina ou ao controle monástico.

Como resposta a crescente liberdade das mulheres, o poder estatal atuou para cooptar jovens trabalhadores através de uma política sexual que incentivava o estupro de mulheres proletárias que se encontrassem nas ruas à noite, o que gerou uma grande hostilidade no seio da classe baixa, por meio do antagonismo de gêneros. Este foi o terreno fértil que permitiu, a partir do século XV, os primeiros julgamentos por bruxaria, registrando a existência de seitas exclusivamente femininas, acusadas de serem adoradoras do diabo.

Este era o ambiente social europeu na época da invasão espanhola em *Abya Yala*. Por aqui a inquisição atuou na campanha de desumanização dos originários, divulgando a ideia de que eram canibais devoradores de carne humana, adoradores do diabo, associando essas imagens aos sabás das bruxas. Obras literárias do período descreviam o banquete, centradas na partilha de partes do corpo humano assadas, sendo devoradas por mulheres e crianças.

Dessa forma o processo de colonização obteve o aval da sociedade europeia para expropriar econômica e culturalmente povos indígenas e destruir seus cultos, tais como dos Incas e Astecas. Em guerra aberta contra a cultura dos povos originários, os europeus esmagaram as tentativas de resistências à colonização, que encorajavam as pessoas a rejeitarem a religião cristão e a cultura europeia. Pesquisas históricas indicam que, tanto na Europa quanto nas Américas, o número de mulheres condenadas pela chamada “Santa Inquisição” superou o de homens. Nas Américas, isto se explica pela importância da posição das mulheres nas sociedades pré-colombianas, sugerida pela grande quantidade de ídolos

⁶⁹ Criada pela Igreja Católica (ofício atuante do século XIII ao XIX) para julgar não adeptos, ou seja, hereges, judeus, muçulmanos, e também os povos originários das colônias que não aceitaram a conversão ao cristianismo. Como era permitido o anonimato dos acusadores, criou-se um clima de desconfiança que deixou profundas marcas na sociedade europeia.

femininos encontrados por arqueólogos em templos da região. Nesse contexto, não surpreende que muitas mulheres tenham assumido papel decisivo na resistência às rupturas produzidas pela colonização e à desestruturação de formas tradicionais de existência.

Silvia Federici inicia seus estudos sobre a fase da acumulação primitiva distanciando-se de Karl Marx, ao considerar que o autor do materialismo histórico não incorporou, em *O Capital*, uma análise consistente da posição social das mulheres. Além disso, Federici critica a compreensão marxiana do capitalismo como etapa necessária no processo de emancipação humana, bem como a expectativa de que a violência característica de sua formação inicial diminuiria progressivamente ao longo do desenvolvimento histórico, algo que, de fato, não se verificou.

Devo acrescentar que Marx nunca poderia ter suposto que o capitalismo preparava o caminho para a libertação humana se tivesse olhado sua história do ponto de vista das mulheres. Essa história ensina que, mesmo quando os homens alcançaram certo grau de liberdade formal, as mulheres sempre foram tratadas como seres socialmente inferiores, exploradas de modo similar às formas de escravidão. “Mulheres”, então, no contexto deste livro, significa não somente uma história oculta que necessita se fazer visível, mas também uma forma particular de exploração e, portanto, uma perspectiva especial a partir da qual se deve reconsiderar a história das relações capitalistas. (p.27)

3.3 Feminismos modernos

Simone de Beauvoir, no volume 1 de *O segundo sexo*, diz que a categoria de outro é tão natural quanto a de consciência, e que em todas as sociedades mais primitivas, há sempre a ideia de Mesmo e de Outro (2016, p.13-14). Essa tese, ao ser enunciada como “tão originária quanto a consciência”, tende a naturalizar uma gramática específica, historicamente europeia, e a projetá-la como universal. A universalização de Mesmo/Outro ignora formas de inteligibilidade nas quais a identidade não se constitui por oposição, mas por relacionalidade. Além disso, a oposição binária opera como dispositivo de poder que organiza a diferença em hierarquia. Há formações sociais em que distinções não se codificam primariamente como dicotomias hierarquizantes.

Sabemos que a história do movimento feminista moderno não pode ser compreendida de maneira homogênea ou linear, pois suas primeiras formulações estiveram frequentemente atravessadas por hierarquias raciais e de classe. Em grande parte da Europa e dos Estados Unidos, o feminismo sufragista⁷⁰ do século XIX e início do XX concentrou suas

⁷⁰ O movimento sufragista representou a primeira onda do feminismo, luta histórica pela igualdade de gênero,

reivindicações na ampliação dos direitos civis das mulheres brancas, sobretudo o direito ao voto, sem incorporar plenamente as experiências das mulheres negras, indígenas ou das classes operárias. Em muitos casos, essas mulheres foram não apenas invisibilizadas, mas explicitamente excluídas das pautas e espaços de representação do movimento.

Nos Estados Unidos, por exemplo, figuras importantes do sufragismo defenderam o voto feminino a partir de argumentos que preservavam privilégios raciais, sustentando que mulheres brancas educadas deveriam ter prioridade política em relação a homens negros recém-libertos. Essa tensão evidencia que o feminismo liberal nascente compartilhava, em diversos momentos, pressupostos do imaginário colonial e racial de seu tempo. Enquanto mulheres brancas reivindicavam acesso à esfera pública, mulheres negras continuavam submetidas simultaneamente ao racismo estrutural, à exploração econômica e à violência de gênero.

É nesse contexto que intelectuais e ativistas negras passam a denunciar os limites universalizantes da categoria “mulher”. O célebre discurso “*Ain’t I a Woman?*” de Sojourner Truth⁷¹ já apontava, no século XIX, a exclusão das mulheres negras do ideal de feminilidade

que buscava, em sua primeira fase, garantir às mulheres o direito ao voto.

⁷¹ Sojourner Truth (1797 – 26 de novembro de 1883) foi o nome adotado, a partir de 1843, por Isabella Baumfree, uma abolicionista afro-americana e ativista dos direitos da mulher. Truth nasceu no cativeiro em Swartekill, Nova York. Seu discurso mais conhecido, “Não sou uma mulher?”, foi pronunciado em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio. Eis o discurso completo, retirado em 07/5/2026 do site do Instituto Geledés:

Bem, minha gente, quando existe tamanha algazarra é que alguma coisa deve estar fora da ordem. Penso que espremidos entre os negros do sul e as mulheres do norte, todos eles falando sobre direitos, os homens brancos, muito em breve, ficarão em apuros. Mas em torno de que é toda esta falação?

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher?

E daí eles falam sobre aquela coisa que tem na cabeça, como é mesmo que chamam? (uma pessoa da plateia murmura: “intelecto”). É isto aí, meu bem. O que é que isto tem a ver com os direitos das mulheres ou os direitos dos negros? Se minha caneca não está cheia nem pela metade e se sua caneca está quase toda cheia, não seria mesquinho de sua parte não completar minha medida?

Então aquele homenzinho vestido de preto diz que as mulheres não podem ter tantos direitos quanto os homens porque Cristo não era mulher! Mas de onde é que vem seu Cristo? De onde foi que Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com Ele.

Se a primeira mulher que Deus criou foi suficientemente forte para sozinha, virar o mundo de cabeça para baixo, então todas as mulheres, juntas, conseguirão mudar a situação e pôr novamente o mundo de cabeça para cima! E agora elas estão pedindo para fazer isto. É melhor que os homens não se metam.

defendido pelas elites brancas. Posteriormente, autoras como bell hooks, Angela Davis e Lélia Gonzalez demonstraram que gênero, raça e classe não operam separadamente, mas constituem experiências interligadas de opressão.

Desse modo, a crítica feminista negra e decolonial desloca a ideia de um sujeito feminino universal, evidenciando que a própria história do feminismo foi marcada por assimetrias internas. Mais do que ampliar a inclusão dentro de um modelo já existente, essas perspectivas propõem repensar o próprio conceito de emancipação a partir das experiências historicamente marginalizadas pela colonialidade, pelo racismo e pelo patriarcado.

Na segunda metade do século XX, a chamada segunda onda feminista ampliou significativamente o campo de reivindicações das mulheres, incorporando temas como sexualidade, trabalho doméstico, maternidade, violência e autonomia sobre o corpo. Contudo, apesar desse avanço, grande parte de suas formulações permaneceu centrada na experiência de mulheres brancas, ocidentais e de classe média, frequentemente tomadas como expressão universal da condição feminina.

Obras como *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, tiveram papel decisivo ao denunciar a construção histórica da mulher como “Outro” e ao questionar a naturalização do sujeito universal masculino. Entretanto, feministas negras e decoloniais passaram a apontar que a categoria “mulher”, tal como mobilizada por parte da segunda onda, ainda ocultava profundas desigualdades raciais e coloniais. A experiência da mulher branca europeia era frequentemente universalizada em um dualismo dialético, ainda ligado à ideia de uma totalidade, enquanto mulheres negras, indígenas e periféricas continuavam situadas à margem do discurso feminista hegemônico, e invisibilizadas.

As críticas formuladas por feministas negras, latino-americanas e pós-coloniais contribuíram para a emergência da chamada terceira onda feminista, a partir das décadas de 1980 e 1990. Diferentemente das formulações anteriores, que frequentemente pressupunham uma experiência feminina universal, a terceira onda enfatiza a pluralidade das vivências das mulheres e a necessidade de compreender gênero em articulação com raça, classe, sexualidade, colonialidade e território. Nesse contexto, a categoria “mulher” deixa de ser entendida como identidade homogênea e passa a ser problematizada como construção

Obrigada por me ouvir e agora a velha Sojourner não tem muito mais coisas para dizer.

histórica e geopolítica. Existe inclusive o questionamento se a categoria “mulher” ainda é politicamente necessária.

Assim como o patriarcado não permanece estático, mas se rearticula historicamente, incorporando, na colonialidade, formas renovadas e intensificadas de violência, também o feminismo se constitui como campo dinâmico, autocrítico e continuamente reconfigurado. Nesse processo, emerge a noção de feminismos plurais, voltada a sujeitos múltiplos cujas identidades não correspondem a essências universais, mas são produzidas performativamente nas relações sociais e comunitárias. Longe de representar dispersão teórica ou política, essa pluralidade explicita que a dominação patriarcal atravessa corpos e contextos de maneira diferencial, fazendo surgir formas igualmente diversas de resistência, como nos feminismos negros, decoloniais, queer, comunitários e trans.

3.4 Feminismos decoloniais e outros

A redescoberta do corpo como campo político e epistemológico deve muito às contribuições do feminismo das segundas e terceiras ondas. Se a segunda onda denunciou o modo como o patriarcado disciplinava os corpos femininos por meio da sexualidade, da maternidade compulsória, do trabalho doméstico e da violência de gênero, a terceira onda aprofundou essa crítica ao evidenciar que o corpo não é uma realidade neutra ou universal, mas atravessado por raça, classe, sexualidade e colonialidade. O corpo deixa, assim, de ser compreendido como mero dado biológico e passa a ser pensado como território de disputa, produção identitária e resistência política, no qual se inscrevem tanto os mecanismos de poder quanto as possibilidades de reinvenção de si.

O conceito biológico de dimorfismo sexual⁷² frequentemente foi extrapolado de maneira ideológica para justificar hierarquias sociais entre homens e mulheres. Ou seja, diferenças corporais passaram a ser interpretadas como prova de diferenças naturais de inteligência, racionalidade, capacidade política ou aptidão moral. É nesse movimento que se constitui historicamente aquilo que hoje compreendemos como gênero: não apenas a distinção entre corpos sexados, mas um sistema normativo que atribui identidades, funções sociais, comportamentos e expectativas distintas ao masculino e ao feminino. O que se apresenta

⁷² O dimorfismo sexual é a diferença física sistemática entre machos e fêmeas de uma mesma espécie. Essas diferenças podem envolver tamanho corporal, força, distribuição de gordura, voz, pelos, ornamentações, coloração ou funções reprodutivas.

como “natural” revela-se, portanto, resultado de processos históricos e culturais que transformaram diferenças anatômicas em dispositivos de classificação e dominação.

É, portanto, à luz de um contexto ontológico, econômico, social e psicológico que teremos de esclarecer os dados da biologia. A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o *Outro*? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana. (BEAUVOIR, Vol.1, p.65)

É justamente essa conversão da diferença biológica em desigualdade social que grande parte da crítica feminista procura desestabilizar. Ao longo da tradição ocidental, características corporais associadas ao dimorfismo sexual foram progressivamente interpretadas não apenas como distinções anatômicas, mas como sinais de capacidades morais, intelectuais e políticas supostamente desiguais. A diferença dos corpos deixou, assim, de ser um dado biológico para tornar-se fundamento de hierarquias que legitimaram a exclusão das mulheres dos espaços de poder, conhecimento e autonomia.

Em *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir rompe decisivamente com essa naturalização ao afirmar que a biologia não constitui destino social. Sua crítica dirige-se precisamente à operação filosófica e cultural que transforma a corporeidade feminina em justificativa para a subordinação, como se a materialidade do corpo determinasse necessariamente formas específicas de existência. A célebre formulação “não se nasce mulher, torna-se mulher” desloca o problema da natureza para os processos históricos de produção do gênero, evidenciando que aquilo que se apresenta como essência é, na verdade, resultado de práticas sociais, discursos e relações de poder. Contudo, autoras decoloniais irão além dessa crítica ao questionar a própria universalidade da centralidade do gênero na organização das sociedades, conforme mostra o texto de Rita Segato em *Crítica da Colonialidade em oito ensaios*:

O gênero no mundo-aldeia⁷³ constitui uma dualidade hierárquica em que ambos os termos constitutivos são dotados de plenitude ontológica e política, apesar

⁷³ Rita Segato fala do termo: “O mundo-aldeia é um arranjo que antecede a intrusão colonial, um fragmento sobrevivente que mantém algumas características do mundo anterior à intervenção colonial. Não temos palavras para falar desse mundo. E não devemos descrevê-lo como pré-moderno se quisermos evitar sugerir que o mundo-aldeia é simplesmente um estágio que precede a modernidade e se dirige inexoravelmente para ela. Esses mundos-aldeia seguiram caminhando ao lado do mundo sob intervenção da colonial-modernidade. No entanto, quando foram colocados sob a pressão da colonização, a influência da metrópole e da república exacerbou as

de sua desigualdade. Não há dualidade no mundo moderno, apenas binarismo. Enquanto o relacionamento dentro da dualidade é complementar, o relacionamento dentro do binarismo é suplementar. Um termo suplementa – e não complementa – o outro. O suplemento passa a ser um mero acessório do termo principal. Quando um termo se torna “universal”, porque agora representa generalidade, o que era inicialmente uma hierarquia se transforma em um abismo onde o “outro” não tem lugar na grade. Assim, a estrutura binária é obviamente diferente da dual. A estrutura dual é uma estrutura de dois, enquanto a estrutura binária é uma matriz de “um” e seus outros. (SEGATO, p.108)

Se a diferenciação hierárquica entre os sexos não decorre da biologia, então a misoginia tampouco pode ser compreendida como um destino inevitável da humanidade. A própria existência histórica de sociedades organizadas segundo outras formas de relacionalidade indica que não há uma passagem necessária entre diferença corporal e dominação social. O que frequentemente se apresenta como universal revela-se, antes, efeito da expansão histórica de determinadas estruturas de poder que converteram distinções anatômicas em hierarquias políticas, econômicas e simbólicas.

Nesse sentido, a crítica feminista desloca a misoginia do campo da natureza para o da história. Ao longo da tradição ocidental, o corpo feminino foi progressivamente inscrito em dispositivos religiosos, filosóficos, jurídicos e econômicos que o associaram à irracionalidade, à passividade e à dependência. A diferença sexual deixou de operar como mera distinção biológica para tornar-se fundamento de regimes de exclusão e controle. Contudo, essa construção histórica foi frequentemente universalizada, como se todas as sociedades necessariamente organizassem suas relações a partir da oposição hierárquica entre masculino e feminino.

É precisamente essa universalização que autoras decoloniais colocam em questão. Oyèrónké Oyěwùmí argumenta que a centralidade do gênero e do dimorfismo sexual na organização social corresponde a uma experiência historicamente situada, posteriormente expandida pelo colonialismo europeu. Em seus estudos sobre a sociedade Iorubá, a autora mostra que as hierarquias sociais não eram estruturadas primordialmente pela anatomia sexual, mas por outros princípios relacionais, como senioridade e pertencimento comunitário. A colonialidade, nesse contexto, não apenas conquistou territórios, mas exportou uma determinada concepção de corpo, gênero e poder, impondo formas específicas de classificação social. Sobre o vocabulário e a cultura iorubá, temos que:

hierarquias já existentes (as de casta, *status* e gênero como um tipo de *status*), que se tornaram autoritárias e perversas. (p.95)

Não há palavras específicas para menino ou menina. Os termos *okokùnrin* (menino) e *omobìnrin* (menina) ganharam circulação na atualidade, por indicar o anasexo das crianças (derivadas de *omo okùnrin* e *omo obìnrin*, literalmente “criança, macho anatômico” e “criança, fêmea anatômica”); eles mostram que o socialmente privilegiado é a juventude da criança, e não sua anatomia. Essas palavras são uma tentativa recente de generificar a linguagem e refletem a observação de Johnson⁷⁴ sobre a Iorubalândia no século XIX. Comentando sobre o novo vocabulário da época, ele observou que “nossos tradutores, em seu desejo de encontrar uma palavra ‘*arakonrin*’, ou seja, parente do sexo masculino; e ‘*arabinrin*’, parente feminino; essas palavras sempre devem ser explicadas às pessoas iorubás simples e analfabetas” (Oyěwùmí, 2021, p.81)

O que Oyěwùmí nos informa é que na cultura Iorubá a sociedade está organizada com base nas relações sociais e não no corpo, e que a distinção entre os sexos é apenas de caráter reprodutivo e não de sexualidade ou gênero. Ou seja, os termos *okùnrin* e *obìrin* indicam as diferenças fisiológicas entre as duas anatomias, uma vez que elas se relacionam com procriação e relação sexual (p.73), mostrando que na concepção iorubá essa dualidade não constitui binarismo, posto que uma categoria não está classificada em relação a outra, sendo assim não há subordinação entre os termos.

Assim, afirmar que a misoginia decorrente da hierarquia da presunção de gêneros é histórica, não significa negar sua ação ou persistência, mas recusar sua naturalização, ou seja, colocar em questão a suposição de que corpos físicos são corpos sociais. A violência patriarcal não se sustenta porque homens e mulheres sejam biologicamente destinados a relações de dominação, mas porque determinadas formações sociais transformaram diferenças em desigualdades e as reproduziram por meio de instituições, discursos e práticas cotidianas. Pensar a misoginia como construção histórica permite, portanto, reconhecer também sua contingência, e, conseqüentemente, a possibilidade de sua transformação.

Essa crítica produz conseqüências que deslocam a ideia de que toda sociedade necessariamente se organiza a partir de uma oposição rígida entre binarismos, como o par masculino e feminino. O que se revela, então, não é a universalidade do patriarcado como destino inevitável das diferenças corporais, mas o caráter histórico e localizado de um modelo específico de racionalidade que converteu distinções biológicas em dispositivos de dominação. Nesse sentido, o feminismo decolonial não apenas denuncia a desigualdade entre homens e mulheres, mas questiona os próprios fundamentos epistemológicos que transformaram o corpo em critério privilegiado de hierarquização social.

⁷⁴ Oyěwùmí se refere a Samuel Johnson, pioneiro historiador e etnógrafo da cultura iorubá do século XIX.

No interior da ordem capitalista-colonial, trabalho, gênero, classe e raça constituem dimensões inseparáveis das formas contemporâneas de exploração e dominação. Subverter a ordem capitalista-colonial implica também deslocar o olhar para as formas pelas quais gênero, raça e classe se articulam na organização do trabalho e da vida social. A crítica feminista evidencia que o capitalismo não se sustenta apenas pela exploração do trabalho produtivo assalariado, mas igualmente pela apropriação sistemática do trabalho reprodutivo, historicamente atribuído às mulheres, frequentemente invisibilizado ou naturalizado como extensão “espontânea” do cuidado. Nesse contexto, atividades indispensáveis à manutenção da vida, como gestar, alimentar, limpar, educar, cuidar de crianças, idosos e doentes, permanecem majoritariamente desvalorizadas, apesar de constituírem condição fundamental para a reprodução da própria força de trabalho.

A análise feminista do trabalho demonstra, assim, que as desigualdades não se restringem ao espaço público da produção econômica, mas atravessam também a esfera privada, tradicionalmente apresentada como domínio “natural” das mulheres. Mesmo inseridas no mercado formal, mulheres continuam submetidas, em grande parte do mundo, a salários inferiores, jornadas ampliadas e precarização laboral, acumulando o trabalho remunerado com a responsabilidade desproporcional pelas tarefas domésticas e pelo cuidado. Tal dinâmica torna-se ainda mais violenta quando atravessada pela raça e pela colonialidade: mulheres negras, periféricas e migrantes ocupam frequentemente os setores mais precarizados da economia, herdando formas históricas de exploração vinculadas à escravidão, ao colonialismo e à divisão racial do trabalho.

Portanto, o feminismo decolonial amplia a crítica marxista clássica ao demonstrar que capitalismo, racismo, patriarcado e colonialidade não operam separadamente, mas constituem um mesmo regime de poder. O controle sobre os corpos femininos, sua sexualidade, fertilidade, força de trabalho e capacidade de cuidado, revela-se parte estrutural da acumulação capitalista. A luta feminista, portanto, não se limita à reivindicação de igualdade formal entre homens e mulheres, mas questiona os próprios fundamentos de uma ordem social que produz riqueza por meio da exploração simultânea do trabalho, da raça e do gênero.

Se o feminismo decolonial demonstra que as opressões de gênero não operam isoladamente, no Brasil essa articulação revela de maneira particularmente violenta os efeitos combinados da colonialidade, do racismo e da exploração econômica. O pensamento de Lélia Gonzalez emerge, nesse contexto, como crítica decisiva às leituras universalizantes da

condição feminina, trazendo ao centro da análise a experiência histórica das mulheres negras brasileiras.

Para além da exploração de seu trabalho escravizado, a mulher negra ocupou papel decisivo na constituição material, afetiva e cultural da sociedade brasileira. Foi ela quem sustentou grande parte das redes de cuidado, alimentação, transmissão oral e socialização no interior das casas coloniais, mesmo sob condições extremas de violência e desumanização. Sua presença não se restringiu à força produtiva, mas participou ativamente da formação da linguagem, dos vínculos afetivos, das práticas religiosas, culinárias e dos modos cotidianos de existir que atravessam a cultura brasileira. Ao enfatizar essa dimensão, Lélia Gonzalez desloca a mulher negra da posição de objeto da história para reconhecê-la como sujeito central na produção de sociabilidade, memória e humanidade no Brasil.

Lélia Gonzalez desenvolveu conceitos fundamentais para trazer à luz a experiência histórica das mulheres negras no Brasil, evidenciando como raça, gênero e colonialidade se articulam na formação da sociedade brasileira. Entre esses conceitos, destaca-se o de “pretuguês”, formulado para indicar a profunda presença africana na constituição da língua e da cultura nacional. Ao deslocar a ideia de um português “puro” ou exclusivamente europeu, Lélia evidencia que a fala cotidiana brasileira foi intensamente marcada pelas mulheres negras, especialmente aquelas que, na condição de amas, mucamas e cuidadoras, participaram da criação das crianças brancas no interior das casas senhoriais.

Essa formulação possui alcance político e epistemológico decisivo, pois rompe com a imagem da mulher negra reduzida à força de trabalho silenciosa ou mera presença subalterna. A mãe negra aparece, em Lélia, como sujeito de transmissão cultural, afetiva e simbólica, responsável não apenas pelo cuidado físico, mas também pela formação subjetiva das crianças. Nesse ponto, sua reflexão aproxima-se, de maneira crítica, da noção lacaniana de sujeito de saber, uma vez que a criança introjeta valores, linguagem e referências a partir das figuras que mediam sua entrada no mundo social. A mulher negra, historicamente invisibilizada pela narrativa oficial brasileira, emerge então como agente central no processo de humanização e constituição cultural do país.

Ao enfatizar o “pretuguês”, Lélia Gonzalez desmonta também o mito de uma cultura brasileira essencialmente branca e europeia. A autora demonstra que aquilo que frequentemente é tomado como identidade nacional, modos de falar, gestos, ritmos, afetos e formas de sociabilidade, encontra-se profundamente atravessado pela herança africana. A

cultura brasileira revela-se, assim, constitutivamente negra, ainda que a colonialidade tenha sistematicamente ocultado ou desvalorizado essa centralidade. Nesse sentido, sua crítica não opera apenas no plano da denúncia do racismo, mas na reivindicação de uma outra leitura da formação cultural brasileira, capaz de reconhecer as mulheres negras como produtoras de linguagem, memória e subjetividade coletiva. Em sua intensa militância política, Lélia defendeu um feminismo afro-latino-americano:

Portanto, não é difícil entender que nossa alternativa, em termos de movimento de mulheres, foi nos organizarmos como grupos étnicos. E, na medida em que lutamos em duas frentes, estamos contribuindo para o avanço dos movimentos étnicos e do movimento de mulheres (e vice-versa, obviamente). No Brasil, já em 1975, por ocasião do encontro histórico das latinas, que marcaria o início do movimento de mulheres no Rio de Janeiro, as mulheres amefricanas estavam presentes e distribuíram um manifesto que evidenciava a exploração econômico-racial sexual e o consequente tratamento “degradante, sujo e sem respeito” do qual somos objeto. Seu conteúdo não difere muito do Manifesto da Mulher Negra Peruana no Dia Internacional da Mulher de 1987, assinado por duas organizações do movimento negro desse país: Linha de Ação Feminina do Instituto de Investigações Afro-Peruanas e Grupo de Mulheres do Movimento Negro Francisco Congo. Denunciando sua situação de discriminadas entre os discriminados, elas afirmam: “Fomos moldadas como uma imagem perfeita em tudo o que se refere a atividades domésticas, artísticas e servis; fomos consideradas ‘especialistas em sexo’. É dessa maneira que foi se alimentando o preconceito de que a mulher negra apenas atende a essas necessidades”. Vale ressaltar que os doze anos que separam os dois documentos não significam nada comparados aos quase cinco séculos de exploração que ambos denunciam. Além disso, observa-se que a situação das amefricanas em dois países é praticamente a mesma sob todos os pontos de vista. Um ditado “popular” brasileiro resume essa situação, afirmando: “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”. Atribuir às mulheres amefricanas (pardas e mulatas) tais papéis é abolir sua humanidade, e seus corpos são vistos como corpos animalizados: de certa forma, são os “burros de carga” do sexo (dos quais as mulatas brasileiras são um modelo). Desse modo, verifica-se como a superexploração socioeconômica se alia à superexploração sexual das mulheres amefricanas. (GONZALEZ, p.148-149)

Por fim, é necessário abordar a violência dirigida aos corpos feminizados, historicamente inscritos em regimes de poder que os tratam simultaneamente como propriedade, objeto de controle e alvo legítimo da violência. Meninas, mulheres e mulheres trans continuam sendo socialmente subalternizadas em razão de uma lógica patriarcal que transforma seus corpos em territórios de vigilância moral, disciplinamento e punição. Nesse contexto, a violência de gênero não se manifesta apenas em sua dimensão física extrema, mas também em práticas cotidianas de culpabilização das vítimas, frequentemente responsabilizadas pelas agressões sofridas, seja pela roupa que vestem, pelos espaços que ocupam ou pela maneira como performam sua identidade de gênero.

Tal dinâmica evidencia que o patriarcado opera não apenas como sistema simbólico, mas como gestão diferencial da vulnerabilidade e da exposição à morte. Em diálogo com a noção de necropolítica formulada por Achille Mbembe, é possível pensar uma necropolítica de gênero, na qual determinados corpos são colocados em condição permanente de precariedade, violência e descartabilidade social. A distribuição desigual da proteção, do reconhecimento e do direito à existência faz com que certos sujeitos feminizados, especialmente mulheres periféricas, sejam mais intensamente expostos à violação e ao extermínio.

A violência de gênero revela, assim, o limite extremo da lógica de subalternização da alteridade desenvolvida ao longo deste capítulo. O corpo feminizado torna-se lugar privilegiado de inscrição do poder colonial-patriarcal, sobre o qual incidem mecanismos simultâneos de exploração, erotização, silenciamento e destruição.

É preciso encerrar este item tratando do tema da violência de gênero contemporaneamente, que também se desloca, de maneira cada vez mais intensa, para o ambiente digital, cujas redes sociais e plataformas online tornaram-se espaços privilegiados de disseminação de discursos misóginos, perseguições, ameaças, exposição não consentida de imagens íntimas e campanhas organizadas de intimidação contra mulheres, feministas e sujeitos dissidentes de gênero. O que se observa não é apenas a reprodução virtual de violências já existentes, mas sua amplificação algorítmica, capaz de transformar o ódio em mecanismo cotidiano de silenciamento e exclusão política.

Pesquisas recentes apontam que mulheres são desproporcionalmente atingidas por ataques digitais, especialmente aquelas que ocupam espaços públicos de visibilidade jornalistas, pesquisadoras, ativistas e lideranças políticas. Um estudo sobre as eleições brasileiras de 2022 (dados Agência Brasil) demonstrou que candidatas mulheres sofreram ataques misóginos sistemáticos nas redes, afetando inclusive sua participação no debate público e produzindo formas de autocensura e retraimento discursivo. A violência digital deixa, assim, de ser mero “excesso” comunicacional para configurar um problema concreto de segurança e democracia.

No Brasil, o crescimento das denúncias de crimes cibernéticos e violência digital contra mulheres tem chamado atenção de pesquisadores e instituições públicas.

Levantamentos do Ministério das Mulheres e do NetLab/UFRJ⁷⁵ identificaram centenas de páginas e anúncios que disseminam misoginia, golpes direcionados ao público feminino e conteúdo que reforçam estereótipos degradantes sobre as mulheres.

Nesse cenário, a misoginia digital revela-se extensão da própria lógica necropolítica de que nos fala Achille Mbembe. Determinados corpos tornam-se mais expostos ao assédio, ao medo e à exclusão dos espaços públicos de fala, enquanto plataformas lucram com o engajamento produzido pelo ódio e pela radicalização. A violência online não permanece confinada ao espaço virtual: ela atravessa a vida cotidiana, produz sofrimento psíquico, isolamento, perseguição política e, em muitos casos, articula-se diretamente à violência física. Assim, o ambiente digital converte-se em mais um território de disputa sobre quais corpos podem falar, existir e participar da esfera pública sem serem continuamente ameaçados.

3.5 Ecofeminismos

Neste terceiro capítulo, buscamos até aqui examinar a genealogia do patriarcado e das resistências feministas que emergem em contraposição a ele, partindo da compreensão de que a misoginia se consolidou, ao longo da história ocidental, como um dos principais dispositivos de subordinação da diferença. Além de mobilizar a perspectiva decolonial na reflexão sobre os papéis históricos de gênero, como forma de tornar visíveis as hierarquias e os dispositivos de poder que os sustentam, buscaremos compreender como os feminismos decoloniais propõem novas formas de subjetividade e resistência a partir das experiências encobertas pelo sistema colonial de gênero.

Objetivando, com isso, imaginar outras formas de relação que implique na recusa da naturalização das hierarquias que estruturam a modernidade ocidental através da articulação entre racismo, capitalismo, patriarcado e heteronormatividade. Abrir espaço para modos de existência nos quais reciprocidade, cuidado e coexistência estejam no centro dos interesses éticos e sociais.

Se o patriarcado colonial instituiu regimes de dominação sobre corpos considerados inferiores ou disponíveis, sua violência não se limitou aos sujeitos humanos. A exploração da natureza, concebida como matéria passiva destinada à apropriação, revela afinidades

⁷⁵ Consulta realizada em 09/05/2026 no site: https://www.gov.br/g20/pt-br/noticias/pesquisa-inedita-identifica-desinformacao-misoginia-e-fraudes-em-plataformas-digitais?utm_source=chatgpt.com

profundas com a objetificação histórica dos corpos femininos e racializados. É a partir dessa convergência crítica que o ecofeminismo emerge, denunciando as articulações entre patriarcado, racismo, colonialidade, capitalismo e destruição ambiental. O ecofeminismo é uma corrente filosófica, ética e política que articula feminismo e crítica ecológica, sustentando que a exploração da natureza e a opressão das mulheres derivam de estruturas históricas semelhantes de dominação, e cujo termo foi cunhado pela filósofa francesa Françoise d'Eaubonne em 1974, no livro *Le Féminisme ou la Mort*.

Talvez possamos dizer que o ponto central do ecofeminismo, já que atualmente são diversas vertentes, é que a modernidade ocidental instituiu uma lógica binária: homem/natureza, razão/corpo, humano/animal, civilizado/primitivo. Nessa estrutura, o polo associado ao masculino, europeu e racional é elevado à condição de sujeito universal, abstrato nomeado “homem”, enquanto o que foi associado ao feminino, à mulher, ao corpo, à terra, aos povos colonizados e aos animais, torna-se objeto de exploração, ou seja, exterioridade útil.

Essa crítica se aproxima bastante de nossa tese, posto que em seu livro, Françoise faz uma importante e contundente análise do androcentrismo e das práticas destrutivas da cultura patriarcal. O ponto central da mudança defendida pela autora está na emancipação feminina enquanto possibilidade de reorganização das relações comunitárias e de preservação da natureza, razão pela qual intitula sua obra *Feminismo ou Morte*. Entre os eixos fundamentais dessa emancipação encontra-se a preocupação com o crescimento demográfico acelerado e com os desequilíbrios ecológicos produzidos pela expansão super exploratória da sociedade industrial. Nesse sentido, a autonomia das mulheres sobre seus corpos e sobre as decisões reprodutivas aparece como elemento indispensável para uma transformação ética, social e ecológica da civilização contemporânea.

Que a Igreja Católica, onde as mulheres são excluídas do sacerdócio, seja o principal obstáculo à reavaliação do aborto demonstra bem que isto é um problema dos homens. Que aqueles que oficialmente não têm nem vida sexual nem filhos sejam encarregados de controlar e dirigir não somente as relações sexuais, mas também a fecundação das pessoas comuns não é de modo algum um escândalo em nossa moderna, milenária cultura; basta que essas pessoas sejam homens. O papa decide ex cathedra; os padres aplicam sua vontade; exceto essa parte religiosa da humanidade, o resto do mundo se referirá a pessoas que frequentemente são seus fiéis, ou que não o são, e que têm uma vida sexual, que têm filhos. Legisladores, juizes, médicos – sempre homens. Os homens só começaram a se interessar pelo problema da natalidade, como pelo da destruição do meio ambiente, quando a situação se tornou catastrófica, quase desesperados. (d’EAUBONNE, 2025, p.83)

A autora chama atenção também para a adesão de mulheres conservadoras às estruturas patriarcais, tornando-se, muitas vezes, colaboradoras da manutenção da opressão e opositoras da emancipação sexual feminina, especialmente no que se refere ao acesso aos métodos contraceptivos e ao direito à interrupção da gestação⁷⁶, mas afirma que “se uma mulher se conscientizou, uma única vez na vida, nada mais poderá detê-la” (2025, p.83).

Na década de 1970, período em que Françoise d'Eaubonne escreveu *Feminismo ou Morte*, a população mundial girava em torno de 4 bilhões de pessoas. Em 2022, esse número alcançou a marca de 8 bilhões, ou seja, desde o alerta formulado pela autora, a população humana mundial duplicou. Embora a crise ecológica contemporânea não possa ser reduzida exclusivamente à questão demográfica, estando profundamente ligada às desigualdades de consumo e à lógica extrativista do capitalismo global, o crescimento acelerado da população mundial confere atualidade às preocupações formuladas pela autora acerca da relação entre expansão humana, exploração da natureza e sustentabilidade da vida.

Ao defender a autonomia feminina sobre o corpo, a sexualidade e a reprodução, Françoise d'Eaubonne não compreende a emancipação das mulheres como uma pauta restrita ao universo feminino, mas como uma transformação estrutural das próprias relações humanas. A autora entende que a falocracia produz formas generalizadas de repressão, violência e empobrecimento afetivo que atingem não apenas as mulheres, mas também os homens e as múltiplas formas de vivência da sexualidade. Nesse sentido, a crítica feminista ultrapassa a reivindicação de direitos específicos e assume a dimensão de uma crítica civilizatória, voltada para a superação das hierarquias de gênero, das moralidades repressivas e das formas normativas de controle dos corpos e dos desejos. É nesse horizonte de transformação mais ampla da vida social que a autora afirma:

A liberação das mulheres terá como resultado a dos homens, se não os de hoje, ao menos os de amanhã. Terá como resultado a restituição do espaço à espécie. Terá como resultado a abolição dos mecanismos repressivos que fazem do inconsciente masculino “um receptáculo de sangue e medo”. A liberação dos heterossexuais, como dos bissexuais e homossexuais. Em um caso extremo, essas etiquetas desaparecerão. (p.145)

O ecofeminismo formulado por Françoise d'Eaubonne não se limitava, portanto, a uma preocupação estritamente ambiental ou preservacionista. Sua crítica dirigia-se também às

⁷⁶ Dados Estatísticos indicam que o aborto inseguro (cerca de 45% dos abortos realizados) é uma das principais causas de mortes maternas e internações no mundo, especialmente em países com legislações restritivas, constituindo grave problema de saúde pública.

estruturas modernas de organização da sexualidade, da família e da reprodução, compreendidas como mecanismos centrais de manutenção do patriarcado e de expansão da lógica produtivista da civilização industrial.

Se a luta de classes, a demografia, a ecologia são problemas e assuntos de homens, é em razão da “grande derrota do sexo feminino”, ocorrida por volta de 3000 a.C. em todo o planeta. Após o fim do “amazonado” e com a agricultura, garantia de poder, dividida por certo tempo entre os sexos nas civilizações hitita, cretense e egípcia, as riquezas da terra se tornaram pouco a pouco masculinas no momento em que a mulher, ligada à família, não podia mais recorrer ao “amazonado” que não mais existia. O poder patriarcal e masculino culminou na idade do bronze, com a descoberta daquilo que viria a se tornar a indústria. As mulheres foram então submetidas a uma rígida supervisão pelo sexo vencedor, que sempre conservou algo do temor e da desconfiança em relação a elas; elas foram expulsas de tudo o que não era seu gueto familiar: não apenas do poder e do trabalho externo ao lar, mas também das zonas onde o homem parecia não ter nenhuma concorrência a temer: os exercícios físicos do esporte (Grécia antiga, exceto Lacedemônia), o teatro (Inglaterra feudal, Japão), a cultura e a arte, o estudo superior (quase o mundo inteiro, salvo as exceções sempre citadas). (p.188-189)

A autora percebe que a exploração da natureza e o controle dos corpos femininos pertencem a uma mesma racionalidade de dominação, fundada na reprodução contínua das estruturas sociais existentes no mundo patriarcal. Assim, a emancipação ecológica não poderia ocorrer sem uma transformação profunda das relações afetivas, sexuais e familiares, motivo pelo qual o ecofeminismo inicial articulava crítica ambiental, libertação sexual e questionamento das formas tradicionais de família e gênero.

O ecofeminismo propriamente dito nasceu da tentativa de aglutinar dois campos de resistência às estruturas patriarcais e capitalistas: o feminismo e a ecologia. Embora a percepção de uma dimensão ecológica presente no cotidiano das mulheres já houvesse surgido anteriormente, é a partir da década de 1970 que o movimento passa a adquirir maior consistência teórica e força política. Começa a ganhar força também a concepção de sororidade, funcionando como elemento de articulação entre diferentes reivindicações comuns às mulheres, que passam a reconhecer formas compartilhadas de vulnerabilidade diante do sexismo, da violência patriarcal, do racismo, da exploração econômica e de outras estruturas históricas de opressão. A noção de solidariedade feminina surge, assim, como tentativa de construção coletiva de resistência frente às múltiplas formas de marginalização e exclusão produzidas pela sociedade patriarcal, incluindo a destruição da natureza, visto que não se trata de abandonar a antiga luta, mas de ampliá-la. O ecofeminismo é um novo humanismo, que busca, ao longo prazo:

O desaparecimento do assalariado, além da igualdade de salários; o desaparecimento das hierarquias competitivas, além do acesso às promoções; o desaparecimento da família, além do controle da procriação. Mas acima de tudo, além de tudo isso, um *novo humanismo* nascido com o fim irreversível da sociedade masculina e que só pode passar pela solução do problema – ou melhor, do extremo perigo – ecológico. (p.169)

É certo que esse programa possa ser considerado utópico por seus críticos; contudo, a formulação de modelos ideais de sociedade não constitui novidade na história da filosofia política. Desde a Antiguidade, diferentes pensadores recorreram à utopia como instrumento crítico de seu próprio tempo e como horizonte normativo de transformação social. Basta lembrar a cidade ideal descrita por Platão em *A República*, ou ainda a sociedade imaginada por Thomas More em *Utopia*. Nesse sentido, embora não na perspectiva conservadora adotada por Platão e More, o projeto ecofeminista pode ser compreendido menos como previsão imediata de realização histórica do que como crítica radical às estruturas existentes e elaboração de novas possibilidades de organização da vida social.

O “novo humanismo” defendido por Françoise d'Eaubonne parte da constatação de que a civilização patriarcal produziu profundas rupturas nos equilíbrios entre humanidade e natureza. A autora identifica, na transição das antigas sociedades vinculadas simbolicamente à figura da Grande Mãe, nas quais as mulheres ocupavam papel relevante nas decisões comunitárias e na preservação dos ciclos naturais, o surgimento de uma racionalidade masculina fundada na apropriação da terra, no controle da agricultura e dos mecanismos de fertilidade e reprodução. Com a consolidação dessa lógica de domínio, a relação com a natureza deixa de ser orientada pelo cuidado e pela reciprocidade, passando a estruturar-se segundo princípios de posse, expansão e exploração. Como disse anteriormente: poder sobre o mistério da terra, da existência, da geração. Poder que se expressa na posse dos frutos da terra e não mais na alimentação e no cuidado. Para d'Eaubonne, é essa civilização patriarcal e produtivista que conduz a humanidade ao excesso: excesso populacional, consumo desmedido dos recursos naturais e destruição progressiva das condições de sustentação da vida.

Desse modo, para a autora de *Feminismo ou Morte*, o problema fundamental não consiste simplesmente na substituição da classe burguesa pela classe trabalhadora no exercício do poder, mas na própria desarticulação das estruturas de dominação que sustentam a civilização patriarcal. Nesse horizonte, o protagonismo das mulheres adquire centralidade não apenas como questão de gênero, mas como possibilidade de transformação da própria condição humana. D'Eaubonne atribui às mulheres, em aliança simbólica com as novas

gerações, seus filhos e filhas, a tarefa histórica de romper com a lógica patriarcal de apropriação, controle e destruição da vida. Trata-se, assim, de retirar o futuro da humanidade das mãos de uma racionalidade marcada pela dominação masculina e reconduzi-lo a uma relação mais equilibrada entre humanidade, natureza e existência coletiva.

Então, com uma sociedade finalmente no feminino, que será o não poder (e não o poder-às-mulheres), será provado que nenhuma outra categoria humana poderia ter realizado a revolução ecológica; pois nenhuma estava tão diretamente interessada nela em todos os níveis. E as duas fontes de riquezas desviadas para o benefício do macho se tornarão novamente expressão de vida, e não mais elaboração de morte; e o ser humano será finalmente tratado como pessoa, e não, antes de tudo, como macho ou fêmea. E o planeta colocado no feminino reverdecerá para todos. (p.195)

Após a formulação inicial de Françoise d'Eaubonne, o ecofeminismo passou por importantes desdobramentos teóricos e políticos, dando origem a diferentes vertentes que ampliaram, revisaram e, em certos aspectos, criticaram suas primeiras formulações. Embora o núcleo comum permanecesse na articulação entre opressão das mulheres e exploração da natureza, as autoras posteriores passaram a divergir quanto às causas dessa relação, às estratégias de emancipação e à própria compreensão das categorias de “mulher” e “natureza”.

Uma das primeiras correntes a ganhar destaque foi o chamado ecofeminismo cultural, que enfatizava a proximidade simbólica entre mulheres e natureza, valorizando práticas associadas ao cuidado, à preservação da vida e à reciprocidade com o mundo natural. Essa vertente procurava revalorizar atributos historicamente desqualificados pelo patriarcado, mas recebeu críticas por, em alguns casos, aproximar excessivamente o feminino de uma suposta essência natural, correndo o risco de reproduzir antigos estereótipos. Em contraposição, desenvolveu-se um ecofeminismo materialista, representado por autoras como *Maria Mies*⁷⁷ e *Vandana Shiva*⁷⁸, que deslocou a análise para as estruturas econômicas e coloniais do capitalismo global.

O ecofeminismo é uma cosmovisão que reconhece que os seres humanos são parte da natureza, não uma entidade separada dela. Pela noção de interconexão através da vida, a natureza e as mulheres são seres vivos e autônomos, não objetos inertes passivos, explorados e violados pelo poder masculino. A criatividade e a

⁷⁷ Maria Mies (1931-2023) foi uma socióloga alemã, teórica do feminismo e do ecofeminismo.

⁷⁸ Vandana Shiva, nasceu em 1952, na Índia, é filósofa, física, ecofeminista e ativista ambiental. Fundadora da *Navdanya*, organização não governamental voltada à preservação da biodiversidade de sementes, à promoção da agricultura orgânica e à defesa dos direitos dos agricultores. Seu trabalho enfatiza a valorização dos conhecimentos agrícolas tradicionais, inspirados na herança védica indiana e na agrobiodiversidade, posicionando-se criticamente em relação aos organismos geneticamente modificados (OGMs) e às práticas de monocultura características do agronegócio contemporâneo.

produtividade da natureza e das mulheres são os fundamentos de todos os sistemas de conhecimento e de todas as economias, apesar de ser invisíveis aos olhos do patriarcado capitalista que, como visão de mundo, como sistema de conhecimento e como forma de organização da economia, formou-se durante séculos por efeito do colonialismo, o industrialismo dos combustíveis fósseis e o uso da violência, a cobiça e a destruição da natureza e das culturas. O patriarcado capitalista considera que a natureza é matéria inerte e as mulheres seres passivos. (SHIVA, revista Unisinos, em 01/9/2020)

Nessa perspectiva, a devastação ambiental e a subordinação das mulheres derivariam menos de diferenças simbólicas entre masculino e feminino e mais da lógica de exploração própria da modernidade capitalista, colonial e patriarcal. A crítica passa então a incluir temas como biopirataria, monoculturas, soberania alimentar e apropriação dos conhecimentos tradicionais.

O conceito de biopirataria revela uma das principais operações da racionalidade moderna: a dissociação entre natureza e conhecimento. Para muitas cosmologias territoriais, o saber ecológico não aparece como objeto externo dominável. Ele emerge de relações de pertencimento, reciprocidade e coexistência com o território. Quando grandes corporações industriais patentearam sementes, princípios ativos ou variedades vegetais, elas transformaram relações coletivas e cosmológicas em propriedade privada. Por isso o ecofeminismo decolonial frequentemente argumenta que o capitalismo tardio não extrai apenas recursos naturais, ele extrai também biodiversidade, memórias coletivas, inteligências ancestrais e territoriais.

Posteriormente, feministas negras, indígenas e decoloniais também passaram a questionar certas universalizações presentes no ecofeminismo europeu inicial. Autoras africanas e latino-americanas observaram que nem todas as sociedades organizaram suas relações sociais a partir das mesmas concepções ocidentais de gênero, natureza e família. Assim, o ecofeminismo contemporâneo tornou-se progressivamente mais atento às diferenças históricas, raciais, coloniais e territoriais que atravessam as experiências femininas.

Desse modo, o ecofeminismo deixou de constituir uma corrente homogênea para transformar-se em um campo plural de reflexão, no qual convergem debates sobre patriarcado, colonialidade, capitalismo, ecologia, sexualidade, racismo, territorialidade e modos alternativos de existência.

As experiências ecofeministas buscam construir formas comunitárias de existência e de defesa dos territórios em oposição à cisão entre humanidade e natureza produzida pela

racionalidade patriarcal e capitalista, promovendo iniciativas ligadas à preservação de sementes nativas, à agricultura orgânica, à soberania alimentar e à resistência ao agronegócio e às monoculturas.

Na Índia dos anos 1970, na região dos Himalaias, ocorreu o Movimento *Chipko*, que se tornou um emblemático exemplo de ecofeminismo. Mulheres camponesas abraçavam árvores para impedir o desmatamento promovido por empresas madeireiras. O gesto possuía dimensão simultaneamente ecológica, econômica e comunitária: proteger a floresta significava preservar água, alimento, lenha e continuidade da vida coletiva, registrando as primeiras conquistas contra a devastação ambiental.

Outro exemplo importante pode ser encontrado nos feminismos comunitários indígenas latino-americanos, especialmente entre mulheres indígenas andinas e de povos originários da América Central e do México, cujas experiências articulam a defesa dos territórios à preservação das formas coletivas de existência. Essas perspectivas partem de cosmologias que percebem rios, florestas, montanhas e demais elementos da vida como parte constitutiva da comunidade. Tais movimentos procuram preservar formas não individualistas de organização social, valorizando a coletividade, a reciprocidade e o pertencimento territorial como resistência às dinâmicas extrativistas e à fragmentação promovida pela racionalidade capitalista moderna.

No Brasil, o ecofeminismo encontra em Ivone Gebara seu principal ponto de elaboração teórica e atuação prática. Filósofa e teóloga ligada à teologia da libertação, Gebara articula em sua reflexão elementos da crítica feminista, da questão ecológica e das desigualdades sociais latino-americanas. Sua obra procura demonstrar que a opressão das mulheres, a pobreza e a destruição da natureza fazem parte de uma mesma lógica histórica de dominação, estruturada pelo patriarcado, pelas desigualdades econômicas e pela herança colonial. Nesse sentido, a autora amplia a própria teologia da libertação, apontando que ela frequentemente permaneceu centrada em perspectivas masculinas, deixando em segundo plano questões relacionadas ao corpo, à sexualidade, ao cuidado e às experiências cotidianas das mulheres.

Um dos aspectos centrais de seu pensamento é a crítica às separações produzidas pela tradição ocidental entre corpo e espírito, humanidade e natureza, razão e emoção, masculino e feminino, afirmando que essas dicotomias contribuíram tanto para a subordinação das mulheres quanto para a legitimação da exploração da natureza. Gebara também desenvolve

uma crítica às imagens patriarcais de Deus e às estruturas tradicionais de autoridade religiosa, propondo uma espiritualidade mais vinculada à vida e ao cuidado comunitário.

Nessa visão hierárquica, o varão tem “poder sobre as coisas” assim como Deus tem poder sobre tudo o que existe. Fora da natureza e superior aos seres humanos, Deus impõe sua vontade, determina os limites dos comportamentos, legisla, castiga e salva. Esta concepção encerra uma concepção do poder “religioso”, como “poder sobre”, base para os poderes hierárquicos que estruturam as relações humanas. (GEBARA, 1997, P.79)

Em oposição a essa racionalidade dualista, a autora propõe uma compreensão relacional da existência, segundo a qual os seres humanos fazem parte de uma ampla rede de interdependência com o mundo natural e com os demais seres vivos, em uma conexão espiritual com a realidade fenomenológica.

Seu ecofeminismo possui ainda forte dimensão social e cotidiana, voltando-se especialmente para as experiências concretas das mulheres pobres latino-americanas, frequentemente mais vulneráveis à violência, à precariedade econômica e aos impactos da degradação ambiental. Assim, a questão ecológica deixa de aparecer apenas como preocupação abstrata com a preservação da natureza e passa a ser compreendida também como problema ligado às condições materiais de sobrevivência, ao acesso à água, ao alimento, à terra e à dignidade humana.

Suas posições geraram tensões importantes com a Igreja Católica, especialmente após declarações públicas em defesa da descriminalização do aborto como questão de saúde pública, episódio que levou o Vaticano a impor sanções à autora na década de 1990⁷⁹.

Desse modo, o pensamento de Ivone Gebara representa uma importante contribuição para o ecofeminismo latino-americano, ao articular crítica ecológica, feminismo, espiritualidade e denúncia das desigualdades sociais produzidas pela modernidade patriarcal e colonial.

Assim finalizamos este capítulo; entretanto, o próximo dará continuidade a muitas das questões aqui desenvolvidas, ampliando a crítica ecofeminista para o exame das diferentes formas de alteridade produzidas pela normatividade moderna. O ecofeminismo demonstra que a subordinação das mulheres e a exploração da natureza integram uma mesma lógica de

⁷⁹ Ver entrevista concedida à revista Unisinos em jul de 2012: [https://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796-uma-claro-opcao-pelos-direitos-das-mulheres-entrevista-com-ivone-gebara#:~:text=Ivone%20Gebara%20\(foto\)%20%C3%A9%20brasileira,%E2%80%99Cinclus%C3%A3o%E2%80%9D%20no%20meio%20popular](https://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796-uma-claro-opcao-pelos-direitos-das-mulheres-entrevista-com-ivone-gebara#:~:text=Ivone%20Gebara%20(foto)%20%C3%A9%20brasileira,%E2%80%99Cinclus%C3%A3o%E2%80%9D%20no%20meio%20popular).

poder, fundada na produção de hierarquias e na definição de existências consideradas inferiores, desviantes ou sacrificáveis. Contudo, a análise dessas formas de dominação conduz a uma questão ainda mais profunda: os mecanismos pelos quais determinadas vidas são reconhecidas como legítimas e inteligíveis, enquanto outras são situadas nas margens da humanidade e da normalidade. A partir dessa problemática, torna-se necessário examinar as dissidências da normatividade, começando pelos aportes do ecofeminismo queer, cujas reflexões desafiam as fronteiras rígidas entre natureza e cultura, humano e animal, masculino e feminino, evidenciando o caráter histórico e político dessas classificações.

Parte II

Alteridades descartáveis: normalização, violência e produção de vidas sacrificáveis.

A produção da normalidade exige a produção simultânea de seus exteriores. Dissidentes sexuais, pessoas com deficiência, sujeitos diagnosticados como loucos, animais não humanos e corpos idosos, ocupam posições distintas, mas compartilham uma experiência comum: a de terem suas formas de existência definidas a partir da falta, do déficit, do desvio ou da inferioridade. São vidas cuja vulnerabilidade não decorre de características intrínsecas, mas de estruturas históricas que limitam seu reconhecimento e tornam sua exclusão socialmente aceitável.

Em contextos históricos distintos, diferentes formas de alteridade foram produzidas a partir de seu afastamento em relação a um ideal normativo de humanidade. O louco é aquele cuja razão é considerada insuficiente, ilógica; a pessoa com deficiência é aquela cujo corpo ou funcionamento não corresponde ao padrão esperado; o sujeito sexualmente dissidente desafia a norma reprodutiva e heterossexual; o animal não humano é situado fora da comunidade moral e política; o corpo idoso é aquele cuja distância em relação aos ideais de produtividade, autonomia e juventude o torna progressivamente menos reconhecível como sujeito pleno. Embora essas experiências não sejam equivalentes, todas revelam a operação de uma mesma lógica de normalização, que define quem pode ser reconhecido como sujeito pleno e quem

será percebido como desvio, exceção ou anomalia. O que está em pauta, portanto, é a produção social de fronteiras que determinam quais vidas são legitimadas, protegidas e escutadas, e quais podem ser marginalizadas, corrigidas, exploradas, silenciadas ou descartadas. Soma-se a isto o viés da interseccionalidade de classe e raça, tornando a vida desses “anormais” ainda mais descartáveis.

Trata-se de existências que, em diferentes contextos históricos, e bastante evidente no contexto da colonialidade, foram posicionadas fora dos parâmetros da normalidade e da plena humanidade, tornando-se mais vulneráveis à exclusão, ao confinamento, à exploração e, em casos extremos, ao extermínio.

Capítulo 4

Dissidências da normatividade: sexualidades e ecofeminismos queer

Retomando, a história do feminismo é frequentemente analisada a partir da noção de “ondas”, que correspondem a diferentes momentos de elaboração teórica e mobilização política. A primeira onda, cujas origens remontam ao século XVIII, teve como uma de suas principais referências Mary Wollstonecraft, autora de *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), obra na qual defendeu a igualdade racional e moral entre homens e mulheres e reivindicou o acesso feminino à educação. Durante o século XIX e o início do século XX, esse movimento concentrou-se sobretudo na conquista de direitos civis e políticos, como o sufrágio feminino e a igualdade jurídica. A segunda onda, desenvolvida principalmente entre as décadas de 1960 e 1980, ampliou o escopo das reivindicações feministas ao questionar as desigualdades estruturais presentes nas esferas pública e privada. Nesse contexto, destacou-se a contribuição de Simone de Beauvoir, especialmente em *O Segundo Sexo* (1949), ao demonstrar que a condição feminina é historicamente construída e ao defender a igualdade entre homens e mulheres como condição para a superação das relações de dominação e para a realização da liberdade humana. Por sua vez, a terceira onda, consolidada a partir da década de 1990, caracterizou-se pela crítica às perspectivas universalizantes do sujeito feminino e pela incorporação de análises sobre raça, classe, sexualidade, identidade de gênero e outras

formas de diferenciação social, enfatizando a pluralidade das experiências das mulheres e contribuindo para o desenvolvimento das abordagens interseccionais.

Atualmente, feminismos pós-identitários ampliam a crítica a respeito das essencializações e binarismos, sejam de identidade ou de diferença, ou paradigmas como gênero e patriarcado:

Para a teoria pós-moderna, os grupos são plurais e contraditórios, razão pela qual ao buscar compreender a condição das mulheres a partir da concepção de gênero, ignora-se as profundas diferenças que existem entre elas, seja de classe, etnia, raça, sexualidade etc. O patriarcado, por sua vez, é criticado por ser essencialista, a-histórico e totalizador. (ROSENDO, 2017, p.21)

Nesse contexto de ampliação e diversificação das reflexões feministas, emerge a teoria queer, que questiona a compreensão do sexo e do gênero como categorias naturais e imutáveis, defendendo que ambos são produzidos e configurados por processos históricos. Assim, a teoria queer⁸⁰ propõe uma crítica à distinção tradicional entre sexo e gênero, argumentando que ambos são constituídos socialmente e dependem de normas culturais e discursivas que moldam a experiência dos sujeitos.

A teoria queer problematiza, inicialmente, o binarismo sexual que estrutura a compreensão tradicional das identidades de gênero e das sexualidades, desenvolvendo sua crítica a partir do questionamento da heterossexualidade normativa como princípio organizador das relações sociais. A partir dessa perspectiva, expande sua análise para outros binarismos que sustentam formas de exclusão e hierarquização, tais como cultura/natureza ou humano/animal, propondo uma mudança de perspectiva epistemológica profunda.

É nesse contexto que se estabelece uma aproximação entre a teoria queer e o ecofeminismo. Tal convergência decorre da preocupação com as múltiplas formas de vulnerabilidade produzidas por estruturas sociais, econômicas e culturais de dominação. A partir de uma perspectiva interseccional, a análise dos impactos das catástrofes ambientais articula marcadores de gênero a outros fatores de vulnerabilização, como idade, pertencimento étnico-racial e condições socioeconômicas, evidenciando os efeitos desproporcionais desses eventos sobre mulheres, crianças, idosos, populações quilombolas e indígenas.

⁸⁰ A teoria queer é uma perspectiva crítica que analisa a produção histórica e política das normas de sexo, gênero e sexualidade, questionando identidades fixas e investigando os processos pelos quais certas formas de vida são normalizadas e outras são constituídas como desviantes.

Além disso, essa abordagem amplia o campo da reflexão ética ao considerar que os danos ambientais também afetam os demais seres vivos, reconhecendo que a degradação dos ecossistemas produz consequências que ultrapassam a esfera humana e atingem diferentes formas de vida. Essa problemática será retomada no Capítulo 5, dedicado à discussão das "animalidades" e das implicações éticas decorrentes das relações entre humanos e não humanos.

4.1 Ecofeminismos queer

A colonialidade impingiu não apenas padrões de domínio territorial sustentados pela violência da conquista e da ocupação, mas também um profundo regime de normatização moral orientado pelos interesses patriarcais da modernidade ocidental. Para além da expropriação de terras e recursos, os povos indígenas e as populações africanas foram submetidas a processos sistemáticos de desqualificação de seus modos de vida, saberes, espiritualidades, organizações familiares e formas de exercer a sexualidade. A imposição de uma moralidade eurocêntrica e cristã converteu diferenças culturais em sinais de inferioridade, legitimando a colonização não apenas dos territórios, mas também dos corpos, dos costumes e das subjetividades.

Desse modo, a colonialidade operou simultaneamente como sistema de dominação política, econômica e moral, produzindo hierarquias que associavam o europeu branco, jovem masculino e cristão à civilização, à racionalidade e a pureza espiritual, enquanto relegavam à condição de alteridade todos aqueles que escapavam aos padrões de humanidade, moralidade e normalidade estabelecidos pela modernidade colonial, convertendo povos colonizados, mulheres e corpos dissidentes em objetos de correção, disciplinamento e controle. As categorias de gênero e sexualidade constituíram elementos fundamentais na construção das narrativas que legitimaram a dominação colonial, sendo a noção de natureza um de seus principais instrumentos, utilizada para naturalizar hierarquias e justificar a marginalização de corpos, desejos e formas de existência dissidentes.

Na raiz do ecofeminismo está a compreensão de que os vários sistemas de opressão se reforçam mutuamente. Com base na visão feminista socialista de que o racismo, classismo e sexismo estão interligados, ecofeministas reconheceram semelhanças adicionais entre todas aquelas formas de opressão humana e as estruturas opressivas do especismo e naturismo. (GAARD, 2011, p.198)

O ecofeminismo queer questiona a ideia de que a natureza constitui uma realidade neutra ou evidente, analisando como a colonialidade e o cristianismo utilizaram discursos sobre o “natural” para legitimar padrões sociais de heteronormatividade. Greta Gaard (2011) amplia o conceito de ecofeminismo ao interseccioná-lo com raça, colonialidade, gênero, sexualidade e espécie, evidenciando como capitalismo, heteropatriarcado e devastação ambiental atuam de forma articulada na produção de diferentes formas de opressão. É nesse contexto que sua reflexão estabelece um diálogo com a teoria queer⁸¹, aprofundando a crítica às categorias normativas que organizam os corpos, os desejos e as formas legítimas de existência.

O ecofeminismo queer proposto por Greta Gaard surge da percepção de que as formas de opressão que estruturam a modernidade ocidental não atuam de maneira isolada, mas se constituem mutuamente. A exploração da natureza, a subordinação das mulheres, a marginalização das sexualidades dissidentes, o racismo e o colonialismo compartilham uma mesma gramática de dominação.

Unindo-se a outras pensadoras ecofeministas⁸², Gaard ressalta que o problema não está simplesmente em associar a natureza ao feminino, mas em compreender como essa associação opera dentro de uma cultura organizada por dualismos hierárquicos. Quando a natureza é representada como “Mãe Natureza”, ela passa a compartilhar os mesmos atributos historicamente atribuídos às mulheres: cuidado, passividade, receptividade, fertilidade, nutrição e disponibilidade para os outros. A princípio, tais características parecem elogiosas, mas, dentro da lógica patriarcal, acabam justificando uma relação de apropriação, pois o homem (heteromascuino) não aparece como parte da natureza, mas como seu gestor ou dominador. A própria ideia moderna de progresso frequentemente pressupõe essa relação: uma natureza feminizada que deve ser penetrada, desvendada, disciplinada e colocada a serviço dos projetos da civilização.

A metáfora da “mãe natural” sugere uma entidade cuja função é dar, alimentar, sustentar e servir sem exigir reciprocidade. Assim como a maternidade foi frequentemente concebida como vocação natural das mulheres, a natureza é concebida como uma fonte

80 A teoria queer surgiu na década de 1990, em diálogo com os estudos lésbicos, gays e de gênero, o feminismo e o pós-estruturalismo. Embora não constitua um campo teórico homogêneo, pode ser compreendida, de modo geral, como uma abordagem crítica das normas que regulam os corpos, os gêneros e as sexualidades. Ao questionar a naturalização e a estabilidade das identidades, a teoria queer analisa como a heteronormatividade e a cisnormatividade produzem e hierarquizam formas de existência, buscando desestabilizar os binarismos e as classificações que delimitam o que é reconhecido como normal.

82 Tais como Catriona Sandilands e Val Plumwood.

inesgotável de recursos colocada à disposição das necessidades humanas. A expectativa de abnegação associada à figura materna é transferida para a própria terra. Espera-se que a natureza produza, regenere e forneça continuamente, mesmo quando submetida à exploração intensiva.

Portanto, Gaard amplia o horizonte do ecofeminismo ao demonstrar que não basta examinar apenas as conexões entre a exploração de mulheres e natureza; é necessário investigar também os modos pelos quais a sexualidade foi incorporada aos mecanismos que produzem hierarquias sociais e ontológicas. A teoria queer oferece, assim, instrumentos para compreender como a própria ideia de natureza foi historicamente mobilizada para legitimar exclusões e violências. No centro dessa análise encontra-se a crítica aos dualismos que organizam o pensamento ocidental. Natureza e cultura, corpo e razão, feminino e masculino, humano e animal, heterossexual e queer constituem pares conceituais que não expressam apenas diferenças, mas relações hierárquicas. O primeiro termo é sistematicamente associado à racionalidade, à universalidade e ao poder, enquanto o segundo é vinculado à corporalidade, à emoção, à estranheza e à dependência.

É desse modo que mulheres, povos colonizados, sujeitos racializados, e dissidências sexuais são continuamente inscritos em uma zona de exterioridade. Embora por razões distintas, todos são aproximados da natureza como forma de negar-lhes plena autonomia moral e política. Em alguns casos, são descritos como excessivamente naturais, instintivos, emocionais ou selvagens; em outros, sobretudo no caso das dissidências sexuais e de gênero, são acusados de representar uma violação da própria natureza. Em ambos os movimentos, a natureza deixa de designar uma realidade biológica para tornar-se uma categoria política destinada a legitimar hierarquias e exclusões.

O ecofeminismo queer desloca, assim, o problema da diferença e da hierarquia patriarcal para o campo da produção da norma. É nesse contexto que Gaard introduz o conceito de erotofobia⁸³. Mais do que uma simples rejeição à homossexualidade, a erotofobia

⁸³ “Como teóricas/os queer têm mostrado, o maior problema é a erotofobia da cultura ocidental, um medo do erótico tão forte que apenas uma forma de sexualidade é abertamente permitida; em apenas uma posição; e somente no contexto de certas sanções legais, religiosas e sociais.” (GAARD, p.202). A noção de erotofobia mobilizada por Gaard aproxima-se da análise desenvolvida por Michel Foucault em *História da Sexualidade, volume 1: A Vontade de Saber*. Para Foucault, a modernidade não se caracteriza por um simples silenciamento da sexualidade, mas pela produção de discursos que a classificam, regulam e normalizam. O poder não opera apenas proibindo o sexo, mas definindo quais práticas são legítimas, saudáveis e moralmente aceitáveis. Nesse sentido, a observação de Gaard de que apenas uma forma de sexualidade é socialmente autorizada ecoa a crítica foucaultiana ao dispositivo da sexualidade, responsável por instituir a heterossexualidade reprodutiva como norma e por converter outras formas de desejo em objetos de vigilância, correção e patologização. A erotofobia, portanto, pode ser compreendida como um dos efeitos dessa racionalidade biopolítica que organiza os corpos, os prazeres e os afetos segundo critérios de utilidade social, reprodução e normalização. Dessa forma, a crítica

designa um medo profundo do erótico em suas múltiplas manifestações. A cultura ocidental teria construído uma relação ambígua com o desejo: ao mesmo tempo em que o erotiza como objeto de fascínio, busca discipliná-lo e confiná-lo a formas específicas consideradas legítimas. A heterossexualidade reprodutiva passa então a ocupar o lugar de norma universal, enquanto outras expressões do desejo são classificadas como desvios, perversões ou ameaças à ordem social.

O problema, portanto, não reside apenas na exclusão das sexualidades queer, mas na própria tentativa de subordinar a vitalidade erótica a uma racionalidade normativa. Essa lógica aparece de maneira particularmente evidente nos discursos que apelam à natureza para justificar normas sexuais. Gaard demonstra que a acusação de que as sexualidades queer seriam “contra a natureza” depende de uma compreensão extremamente restrita tanto da sexualidade quanto da própria natureza. Ao recorrer a estudos sobre comportamento animal, a autora mostra que a diversidade sexual está amplamente presente em inúmeras espécies. Mais importante do que refutar biologicamente o argumento conservador, entretanto, é revelar sua contradição filosófica: a mesma cultura que afirma a necessidade de obedecer à natureza quando se trata da sexualidade, é aquela que historicamente legitimou a dominação e a exploração da natureza em praticamente todos os outros domínios.

Em *Problemas de Gênero*, Judith Butler questiona a distinção entre sexo natural e gênero como construção cultural, mostrando que aquilo que se convencionou chamar de “natureza” já está atravessado por práticas discursivas e relações de poder.

Embora a unidade não problematizada da noção de “mulheres” seja frequentemente invocada para construir uma solidariedade da identidade, uma divisão se introduz no sujeito feminista por meio da distinção entre sexo e gênero. Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: consequentemente, não é nem o resultado causal do sexo nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo. Assim, a unidade do sujeito já é potencialmente contestada pela distinção que abre espaço ao gênero como interpretação múltipla do sexo. (2020, p.25-26)

Gaard parece mover-se em direção semelhante ao demonstrar que a acusação de que as sexualidades queer são “contra a natureza” depende de uma definição prévia e normativa do que conta como natureza. Sendo assim, a categoria natureza deixa de ser um paradigma científico evidente e passa a ser compreendida como um campo de disputas políticas, morais e epistemológicas.

ecofeminista queer converge com Foucault ao revelar que a sexualidade constitui um importante campo de exercício do poder, atravessado por discursos que articulam natureza, moralidade e controle dos corpos.

A crítica de Gaard adquire uma dimensão histórica quando examina o papel do cristianismo e da colonização na constituição dessas formas de poder. Certas interpretações cristãs contribuíram para consolidar uma visão hierárquica do mundo, na qual homens, mulheres, animais e natureza ocupavam posições distintas em uma cadeia de valor. Durante a expansão colonial europeia, essa estrutura foi utilizada para justificar a conquista de povos indígenas, frequentemente retratados como sexualmente desviantes, excessivamente próximos da natureza ou moralmente inferiores. A perseguição às identidades transgêneras indígenas, às práticas homoafetivas e às cosmologias não europeias demonstra que a colonização não foi apenas territorial e econômica, mas também sexual e ontológica.

Na raiz dessas formas de poder encontra-se a consolidação do cristianismo romano como matriz moral e política do Ocidente. Ao fundir-se progressivamente às estruturas imperiais, o cristianismo não apenas ofereceu uma cosmologia religiosa, mas também uma lógica de organização social baseada na hierarquia, na disciplina e na obediência. Essa mesma lógica foi projetada sobre outros domínios da existência. Mulheres, povos não cristãos, populações colonizadas, animais e a própria natureza passaram a ocupar posições subordinadas em uma estrutura hierárquica concebida como natural e divinamente ordenada. A proximidade com o corpo, com a matéria, com a sexualidade ou com a natureza era frequentemente utilizada para justificar relações de tutela, dominação ou exploração. Não por acaso, durante os processos de colonização, a acusação de desvio sexual tornou-se um dos instrumentos retóricos utilizados para legitimar a violência contra povos indígenas e outras populações consideradas pagãs ou incivilizadas.

No século IV d.C., o Império Romano tornou-se o Sacro Império Romano, e a união da Igreja e o Estado, representando o reino da vontade de Deus na Terra, foi selada. A inferioridade e subordinação das mulheres, animais, corpo, natureza, erótico e todas as suas associações foi proclamada por lei, decretada pela religião e incansavelmente executada. Do século IV ao XVII, todas/os aquelas/es percebidas/os como “natureza” foram perseguidas por uma série de violentas ofensivas: a Inquisição, as Cruzadas, a queima das bruxas e as “viagens de descoberta”. (GAARD, p.209)

Ao recuperar essas conexões, Gaard propõe uma ampliação radical do projeto ecofeminista. A libertação da natureza não pode ser separada da libertação das mulheres, assim como ambas permanecem incompletas sem a libertação das sexualidades dissidentes, das populações historicamente racializadas e colonizadas e de todas as espécies viventes no planeta. O ecofeminismo queer emerge, portanto, como uma crítica abrangente às estruturas que definem quem pertence plenamente à comunidade moral e quem é relegado à condição de outro. Seu horizonte é o de uma sociedade capaz de reconhecer a diversidade dos corpos, dos

desejos, das espécies e das formas de existência, rompendo com as fronteiras rígidas que sustentam as hierarquias modernas.

Nesse sentido, a defesa de um ecofeminismo queer torna-se também uma defesa da pluralidade da vida, em todas as suas expressões, ampliando o pensamento ecofeminista para um discurso não heterossexista e não binário, transontológico e transepistemológico, abrangendo corpos marginais, vidas que são empurradas para as margens do reconhecimento e transformadas em exterioridade da norma, tornando-se disponíveis à violência.

4.2 Dissidências sexuais⁸⁴

Considerando que a tese central deste trabalho consiste em expor as vozes historicamente relegadas às margens pela imposição eurocêntrica e seus dispositivos de controle, orientando-nos por uma ética da escuta dos sujeitos subalternizados, então, neste capítulo é necessário acompanhar Paul Preciado⁸⁵ em sua recusa das categorias fixas e em sua investigação das tecnologias que fabricam tanto a normalidade quanto seus desvios. O filósofo fala a partir das fronteiras do sexo, do gênero e do corpo normatizado, desenvolvendo uma crítica radical aos dispositivos que classificam os corpos, regulam os desejos e delimitam as formas socialmente reconhecidas como legítimas de existência.

Em *Eu sou o monstro que vos fala*⁸⁶, Preciado transcreve o discurso que foi preparado por ele para ser apresentado, em 2019, a psicanalistas reunidos na Jornada internacional da Escola da Causa freudiana, em Paris. O tema deste encontro era “Mulheres em psicanálise”, e Preciado narra sua experiência de transitoriedade de gênero, enquanto explica o funcionamento dos regimes epistemológicos⁸⁷ que definem a diferença sexual ligados a um sistema histórico de representações que definem os regimes de verdade e falsidade nas sociedades humanas.

⁸⁴ O termo se refere a sexualidades e identidades de gênero que fogem das normas heterossexuais e cisgêneras estabelecidas.

⁸⁵ O filósofo nasceu em 1970, na Espanha. Inicialmente nomeado Beatriz Preciado, começou sua transição de gênero em 2014 e adotou o nome Paul Preciado a partir de 2015.

⁸⁶ O texto completo foi traduzido por Sara Wagner York (Uerj) e está disponível em: <https://revistas.ufpr.br/petfilo/article/view/88248>

⁸⁷ Assim define o próprio Preciado: “Uma epistemologia é um fechamento do nosso sistema cognitivo que não só dá respostas às nossas perguntas, mas também define as próprias perguntas que podemos fazer a nós mesmos com base em uma interpretação prévia dos dados sensoriais”. (p.306)

A principal proposição da obra de Paul B. Preciado consiste justamente em recusar a biologia como destino político. Sua reflexão dirige-se contra a longa tradição ocidental que converteu diferenças corporais em fundamentos ontológicos e normativos, transformando o sexo biológico em critério para a distribuição de papéis sociais, identidades e formas legítimas de existência. Em vez de compreender o corpo como uma realidade natural que antecede a política, Preciado busca demonstrar como a própria materialidade dos corpos é atravessada por tecnologias de poder, saberes médicos e dispositivos de normalização.

É precisamente a partir dessa crítica que os corpos classificados como "anormais" adquirem relevância filosófica e política. Longe de constituírem exceções marginais à norma, os corpos dissidentes revelam a fragilidade das categorias que organizam a inteligibilidade social. A existência trans, queer ou intersexo aparece como evidência de que aquilo que se apresenta como natureza é, em grande medida, o resultado de processos históricos de regulação e controle. A dissidência torna-se, assim, uma forma de resistência política, não apenas por reivindicar reconhecimento, mas por expor os mecanismos que produzem a exclusão.

Essa dimensão atravessa toda a escrita de Preciado, inclusive quando a reflexão teórica se confunde com a própria experiência corporal⁸⁸. Em *Testo Junkie*, a administração voluntária de testosterona converte-se em um laboratório filosófico a partir do qual o autor interroga os limites entre identidade, corpo e subjetividade:

Como explicar o que me acontece? O que fazer com meu desejo de transformação? O que fazer com todos os anos em que me defini como feminista? Que tipo de feminista serei agora: uma feminista viciada em testosterona, ou melhor, um transgênero viciado em feminismo? Não me resta alternativa além de rever meus clássicos, submeter as teorias ao sobressalto provocado pela prática de tomar testosterona. Aceitar que a mudança que acontece em mim é a mutação de uma época. (PRECIADO, 2018, p.23)

A passagem é significativa porque desloca a discussão para além do plano individual, posto que a transformação corporal não é apresentada como uma experiência privada, mas como sintoma de uma transformação histórica mais ampla. O corpo torna-se o lugar onde se manifestam as tensões entre os dispositivos normativos herdados da modernidade e as novas

⁸⁸ “Longe de serem individuais, as observações sobre meu corpo e minhas vicissitudes pessoais descrevem formas políticas de normatização ou desconstrução de gênero, sexo e sexualidade, e podem, portanto, ser interessantes para a constituição de um conhecimento dissidente diante das linguagens hegemônicas da psicologia, psicanálise e neurociência. (p.300)

formas de subjetivação que escapam às classificações tradicionais.

É nesse contexto que Preciado desenvolve a noção de "império sexual". Para o filósofo, a sexualidade não ocupa uma posição secundária na organização social, mas constitui uma das principais tecnologias de governabilidade do capitalismo contemporâneo. Assim como a economia administra a circulação de mercadorias, o império sexual administra a circulação de corpos, desejos, prazeres, identidades e afetos.

Em 1868, pela primeira vez as instituições médico-legais identificarão esse acidente “*contranatura*” como estruturalmente ameaçador para a estabilidade do sistema de produção dos sexos, opondo a perversão (que nesse momento inclui todas as formas não reprodutivas da sexualidade, do fetichismo ao lesbianismo, passando pelo sexo oral) à normalidade heterossexual. Durante os últimos dois séculos, a identidade homossexual se constituiu graças aos deslocamentos, às interrupções e às perversões dos eixos mecânicos performativos de repetição que produzem a identidade heterossexual, revelando o caráter construído e prostético dos sexos. (PRECIADO, 2017, p.30)

Em Preciado, portanto, a sexualidade não é a expressão de uma natureza anterior à cultura, mas um campo estratégico de produção de subjetividades. O capitalismo patriarcal contemporâneo não governa apenas trabalhadores e consumidores; governa também identidades sexuais, performances de gênero, regimes hormonais e modos de desejar. Os corpos dissidentes revelam justamente a contingência dessas normas, convertendo sua própria existência em uma crítica viva aos dispositivos que regulam os corpos e definem os limites do humano.

Preciado argumenta que a invenção da homossexualidade⁸⁹ como identidade específica não corresponde à descoberta de uma realidade natural previamente existente, mas à emergência de um regime científico de classificação dos corpos e dos desejos. É no interior da ciência moderna, particularmente a partir do século XIX, que a sexualidade passa a ser capturada por discursos médicos, jurídicos e psiquiátricos, inaugurando um processo de normalização que transformará determinadas práticas em identidades e determinadas identidades em objetos de vigilância, correção e estigmatização. Assim Preciado explica os

⁸⁹ Esta categorização surge especialmente nos séculos XIX e XX, quando discursos científicos, médicos e evolucionistas passaram a definir a heterossexualidade reprodutiva como norma biológica. Nas palavras de Michel Foucault: “É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constituiu-se no dia em que foi caracterizada – o famoso artigo de Westphal em 1870, sobre as ‘sensações sexuais contrárias’ pode servir de data natalícia – menos como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de interverter, em si mesmo, o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie. (2024, p.48)

regimes de diferenciação sexual atuando como epistemologia:

Uma epistemologia histórica que se constrói em relação a uma taxonomia racial na época do desenvolvimento mercantil e colonial europeu, e que se cristaliza na segunda metade do século XIX. Esta epistemologia, longe de ser a representação de uma realidade, é uma máquina performativa que produz e legitima uma ordem política e econômica específica: o patriarcado heterocolonial.

Quando falo do regime da diferença sexual como epistemologia, refiro-me a um sistema histórico de representações, a um conjunto de discursos culturais, instituições, convenções, práticas e acordos (simbólicos, religiosos, científicos, técnicos, comerciais ou comunicativos) que permitem a uma sociedade decidir o que é verdadeiro e distingui-lo do que é falso. (p.305)

Em *Multidões Queer: notas para uma política dos “anormais”* (2011), Paul B. Preciado coloca a postura Queer em relação ao feminismo, como ‘resultado de um confronto reflexivo do feminismo com as diferenças que o feminismo apagou em proveito de um sujeito político “mulher” hegemônico e heterocêntrico’.

A genealogia dos regimes sexuais proposta por Preciado evidencia que as fronteiras entre o normal e o anormal não pertencem à ordem da natureza, mas à história dos dispositivos que governam os corpos e administram as distinções. Assim como a raça foi convertida em instrumento de produção da alteridade colonial, também a sexualidade foi transformada em critério de classificação, vigilância e exclusão. Escutar a voz dos sujeitos dissidentes significa, nesse contexto, compreender como determinadas existências foram produzidas como exterioridades da norma. Mais uma vez, a alteridade aparece como efeito de uma racionalidade totalizante, que necessita fabricar seus desvios para sustentar suas pretensões de universalidade.

Aprendi a cruzar os olhos dos outros homens sem olhar para baixo e sem sorrir. Mas o mais importante que entendi foi que, como um dito “homem” e um dito “homem branco” num mundo patriarco-colonial, eu poderia ter o privilégio da universalidade pela primeira vez. Um lugar anônimo e tranquilo em que você pode não ligar para nada. Eu nunca havia me sentido universal. Já fui mulher, já fui lésbica, já fui migrante. Eu tinha conhecido a alteridade, não a universalidade. Se eu desistisse de me afirmar publicamente como “trans” e concordasse em ser reconhecido como homem, poderia abrir mão do peso da identidade de uma vez por todas. ((PRECIADO, 2023)

Encerrando por ora este debate sobre ecofeminismos queer, e preparando o próximo capítulo, trazemos ainda Paul Preciado, afirmando que “de uma vez por todas, o feminismo não é um humanismo. O feminismo é um animalismo. Dito de outro modo, o animalismo é um feminismo dilatado e não antropocêntrico” (2014). Em sua análise, é através da perspectiva biopolítica dos corpos massacrados e objetificados pelo ideal do humanismo colonial-patriarcal, que se pode avançar na luta contra todo tipo de opressão.

Capítulo 5:

Alteridade animal e antiespecismo

Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha?

Que animal? O outro. Derrida, 2002, p.15

A ideia deste capítulo partiu de uma experiência estética que foi gradualmente sedimentando uma intuição que, a princípio, não se apresentava de forma conceitualmente elaborada. Foi no encontro com a peça *Wicked*⁹⁰ que essa percepção adquiriu maior nitidez, ao evidenciar que a comoção dirigida ao “humano”⁹¹ frequentemente se constrói sobre uma anterior indiferença em relação ao não humano. Essa comoção apontou para o estatuto dos animais não humanos⁹² como uma forma decisiva de alteridade, cuja exclusão ou secundarização tende a reproduzir hierarquias ontológicas pouco interrogadas. Nesse sentido, a questão animal não poderia se apresentar como um apêndice temático, mas deveria ter lugar

⁹⁰ Publicado em 1995 por Gregory Maguire, *Wicked: Memórias de uma Bruxa Má* revisita o universo de *O Mágico de Oz* a partir de uma perspectiva radicalmente distinta daquela consagrada pela tradição popular. Em vez de reproduzir a divisão simplificada entre bem e mal, o romance desloca o olhar para a figura da chamada Bruxa Má do Oeste, transformando-a em protagonista de uma narrativa marcada por exclusão, preconceito e violência política. Elphaba, personagem central da obra, emerge como alguém constantemente percebida como monstruosa, inadequada e ameaçadora, não apenas por sua aparência, mas por sua recusa em aceitar passivamente as estruturas de poder que organizam a sociedade de Oz. *Wicked* desenvolve questões relacionadas à alteridade, à produção social do inimigo e às formas de silenciamento operadas pelo poder, tendo em Elphaba uma protagonista que se recusa a aceitar passivamente tais mecanismos de exclusão. Entre os aspectos que mais a inquietam está a perseguição sofrida pelos Animais, seres que, no universo da narrativa, possuem fala, consciência e participação social, mas que gradualmente são destituídos de seus direitos, de sua voz e, por fim, de sua própria condição de sujeitos reconhecíveis. A retirada da linguagem dos Animais não aparece apenas como detalhe narrativo, mas como sinal de uma reorganização política mais profunda, em que determinadas existências passam a ser excluídas do espaço do comum.

⁹¹ A palavra está entre aspas para lembrar que o próprio termo “homem” carrega inúmeras contradições sociais, biológicas, políticas, que acabam por refletir unicamente o humanismo moderno europeu em sua imposição de absolutividade.

⁹² A expressão “animal não humano”, embora amplamente utilizada em debates éticos e filosóficos contemporâneos, carrega uma ambiguidade reveladora. Ao definir os outros animais a partir da negação do humano, preserva-se o próprio “homem” como medida central da linguagem e do pensamento. O humano permanece como referência universal a partir da qual todas as demais formas de vida são classificadas por falta, ausência ou desvio. Há aqui uma estrutura semelhante àquela presente em tradições nas quais o masculino se apresenta como gênero neutro e universal, enquanto o feminino aparece como categoria derivada, marcada e particularizada. Em ambos os casos, aquilo que ocupa o centro nomeia a si mesmo como universalidade invisível, relegando o outro à condição de diferença subordinada.

na tese como um eixo crítico que tensiona os limites do próprio conceito de exterioridade mobilizado no trabalho. Ignorá-la implicaria, portanto, manter intacta uma estrutura que seleciona quais vidas são passíveis de comoção e quais permanecem fora do campo de inteligibilidade ética.

Em *Wicked*, a violência sofrida pelos animais não se limita à perseguição ou à exclusão social. Há algo ainda mais profundo em jogo: a perda da voz. À medida que deixam de falar, deixam também de ser reconhecidos como sujeitos capazes de transmitir memória, experiência e conhecimento. O silenciamento aparece, então, não apenas como consequência da dominação, mas como uma de suas principais estratégias. Antes de controlar os corpos, é preciso tornar inaudível o *logos* do outro. A perda da linguagem significa também a perda da possibilidade de participar da construção do mundo comum.

Talvez seja justamente nesse ponto que *Wicked* dialogue de maneira mais intensa com as questões desenvolvidas nesta tese, ao lembrar que dividimos uma rede de conhecimentos, e que todas as espécies carregam seus próprios modos de comunicação com o mundo que habitamos⁹³. Muitas formas históricas de opressão não operaram apenas pela exploração econômica ou pela violência física, mas pela desqualificação sistemática de determinados saberes. Povos colonizados, sociedades matriarcais, populações africanas, orientais, e outras tradições não europeias foram frequentemente associados ao instinto, ao exótico, à superstição, ao atraso ou à irracionalidade, como se seus modos de compreender o mundo fossem incapazes de produzir conhecimento legítimo. O domínio colonial e patriarcal não silencia apenas vozes; silencia epistemologias inteiras, pois colonizar é destruir mundos e possibilidades diversas de recriar novas realidades para o convívio multiespécie.

A perda da fala dos Animais em *Wicked* torna-se, assim, mais do que um recurso narrativo. Ela expõe a relação profunda entre poder e escuta. Quando uma existência deixa de ser percebida como interlocutora válida, seu sofrimento já não produz incômodo, sua experiência já não produz saber e sua presença torna-se administrável. Talvez uma das formas mais radicais de dominação consista precisamente nisso: não em destruir imediatamente o outro, mas em construir um mundo no qual sua voz já não possa mais ser ouvida.

⁹³ Um exemplo emblemático ocorreu durante o tsunami que atingiu o Sri Lanka em 2004. Relatos indicam que elefantes e outros animais abandonaram as áreas costeiras horas antes do terremoto que desencadeou a tragédia, deslocando-se para locais mais seguros, enquanto os seres humanos, apesar de seus sofisticados instrumentos de monitoramento, não foram capazes de antecipar o desastre. Independentemente das explicações científicas para esse comportamento, o episódio convida à reflexão sobre os limites de uma racionalidade que frequentemente desqualifica outras formas de percepção e de relação com o mundo, como se apenas o conhecimento humano pudesse ser reconhecido como saber legítimo.

Paul Preciado afirma que “as primeiras máquinas da revolução industrial foram máquinas vivas” (2014), destacando a estreita relação entre capitalismo e humanismo moderno na constituição de dispositivos de poder voltados à gestão diferencial dos corpos. Nesse contexto, racismo, escravidão, sexismo, colonialidade e exploração animal podem ser compreendidos como expressões de uma mesma lógica de hierarquização, que legitima a objetificação de determinados sujeitos e seres vivos, tornando-os passíveis de controle, exploração, violência e descarte. Interrogar a condição animal, nesse sentido, não desloca a atenção das injustiças humanas, mas permite compreender de maneira mais ampla as racionalidades de dominação que sustentam a produção social da inferioridade.

Daí parte a conexão com este trabalho: precisamente da importância de trazer, para a reflexão sobre alteridades historicamente negadas e exterioridades que resistem à opressão e ao aniquilamento, o debate acerca das estruturas de violência que atravessam tanto as relações humanas quanto as interespecies, tentando, de algum modo, “escutar” as vozes dos animais subjugados pelo animal homem.

5.1 “E se o animal respondesse?”⁹⁴

O vínculo entre humanos e animais vêm sendo investigado desde tempos antigos. Contudo, diferentemente, de outras formas de alteridade que a filosofia procurou tematizar, como o estrangeiro, o outro cultural, o outro sexo ou o outro sujeito, o animal permaneceu frequentemente excluído do tema no campo do diálogo filosófico.

Na Antiguidade, Aristóteles definiu o ser humano como *zoon politikon*, o único animal capaz de realizar plenamente sua natureza na vida política e em comunidade, distinguindo-o dos demais seres vivos. Na Modernidade, Descartes formulou a concepção do animal-máquina⁹⁵, segundo a qual os animais não passariam de autômatos aperfeiçoados, destituídos de pensamento racional e consciência, em contraste com o ser humano, concebido como o único possuidor do cogito.

Nietzsche, crítico do humanismo moderno, afirma que o homem é o animal mais doente e o menos fixado da natureza: um ser inacabado, situado como uma corda estendida

⁹⁴ Trago o termo utilizado por Jacques Derrida na conferência de 1997, no Terceiro Colóquio de Cerisy, que teve a obra de Derrida como tema central.

⁹⁵ “Entre Santo Agostinho e Rousseau, na mesma e irrecusável filiação, na história diferenciada do *Ego Cogito Ergo Sum*, há Descartes. Ele nos espera com seus animais-máquinas”. (DERRIDA, 1997, p.45)

entre o animal e o *além-do-homem*, cuja existência consiste na possibilidade permanente de superar a si mesmo. No aforismo 57 de *O andarilho e sua sombra* (HDH, p.159) o filósofo defende que deveríamos fazer uma crítica dos juízos morais, abordando a relação entre seres humanos, animais e natureza como uma das expressões dos equívocos que, segundo Nietzsche, marcaram a história do pensamento ocidental.

Os quatro erros. – O homem foi educado por seus erros: primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribuiu-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação. Excluindo o efeito desses quatro erros, exclui-se também humanidade, humanismo e “dignidade humana”. (GC §115)

Mas é em Derrida que a questão da fronteira animal é explicitada como a alteridade mais radical, visto que para o filósofo argelino, há uma questão premente que tem sido ignorada pela filosofia: o olhar e o *logos* animal. Derrida argumenta que a tradição filosófica construiu a figura abstrata de "o Animal" como um contraponto ao humano, reunindo numa única categoria uma multiplicidade de seres radicalmente distintos. Essa operação permitiu definir o humano por oposição ao animal, atribuindo exclusivamente aos humanos características como linguagem, razão, consciência, moralidade ou capacidade de resposta.

A alteridade animal constitui um dos eixos estruturantes da filosofia derridiana, sendo desenvolvida de modo mais sistemático em *O animal que logo sou* e *A besta e o soberano*, além de atravessar transversalmente outros escritos nos quais Derrida explicita sua crítica ao logocentrismo.⁹⁶ Segundo Derrida, a tradição preocupou-se em perguntar o que o homem pensa sobre o animal, mas raramente considerou a possibilidade de que o animal possua uma perspectiva própria sobre o humano ou uma forma própria de relação com o mundo.

No episódio narrado em *O animal que logo sou*⁹⁷, Derrida descreve a experiência de estar nu diante de uma gata e sentir-se observado por ela, colocando, pela primeira vez, o

⁹⁶ Em Derrida, logocentrismo é a tendência da filosofia ocidental de buscar um "centro" absoluto, uma verdade única e transcendental ou origem (o logos) que dê sentido fixo a todo o conhecimento. Isso se apoia na ilusão de que as palavras refletem a realidade de forma direta e transparente. Com o objetivo de romper com essa fixação, Derrida utiliza sua *filosofia da Desconstrução*, argumentando que o significado não é fixo ou originário, mas construído através de um jogo de diferenças e adiamentos (um processo que ele chama de *différance*).

⁹⁷ O livro é resultado da já citada conferência proferida por Derrida em Cerisy, na França, que deu origem à coletânea publicada originalmente como *L'animal autobiographique*. Partindo da experiência fenomenológica de estar nu diante de seu próprio gato, o autor desconstrói as fronteiras tradicionais entre o "humano" e o "animal", questionando o antropocentrismo, a linguagem e a forma como a filosofia ocidental tratou a alteridade dos

humano como objeto do olhar de um outro irredutível. O interesse filosófico desse episódio não reside em atribuir à gata capacidades humanas, mas em reconhecer que o animal é um outro que olha, percebe e interpela. O olhar animal tem a capacidade de romper, assim, a posição confortável do humano como sujeito soberano que observa, classifica e ordena os demais seres. Derrida recorda que, no relato judaico-cristão da gênese, os animais precedem o homem na criação; contudo, é este quem os nomeia, instaurando simbolicamente uma relação de domínio que atravessará grande parte da tradição ocidental. Por isso, Derrida afirma que a filosofia privilegiou o *logos* humano, a palavra racional, o discurso conceitual, enquanto ignorou outras formas de presença, expressão e relação com o mundo.

O animal está aí antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim – que estou atrás dele. E pois que, já que ele está na minha frente, eis que ele está atrás de mim. Ele está ao redor de mim. E a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar, sem dúvida, mas também, a filosofia talvez o esqueça, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode, ele, olhar-me. Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista de outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato. (2002, p.28)

Derrida chama atenção para a violência conceitual implicada no uso da palavra "animal". Ao reunir sob uma única denominação uma multiplicidade de seres radicalmente distintos entre si, o termo produz uma homogeneização⁹⁸ que obscurece suas diferenças e singularidades. Por essa razão, o filósofo questiona a legitimidade de falar em nome do "animal" ou de pretender definir sua essência, uma vez que tal gesto reinscreve a lógica antropocêntrica pela qual o humano se atribui o poder de nomear, classificar e representar o outro. Como estratégia de desconstrução, Derrida propõe o quase-conceito *animot*, um jogo de vocábulos entre *animaux* (animais) e *mot* (palavra), em francês, para evidenciar que aquilo

animais.

⁹⁸ É precisamente esse processo de homogeneização que Val Plumwood identifica como uma das principais estratégias de dominação. Em sua obra de 1993, *Feminism and the mastery of nature*, Plumwood desenvolve o Modelo do Mestre, que descreve a identidade cultural das estruturas de dominação (patriarcado, colonialismo, antropocentrismo) e como o "mestre" subjuga o "outro" (mulheres, povos nativos e natureza) através de cinco operações:

- 1) Exclusão radical: o dominante exagera as diferenças e inferioriza o dominado, criando uma divisão rígida;
- 2) Incorporação: O mestre define a identidade do outro apenas por contraste ou falta, absorvendo-o de forma subordinada;
- 3) Homogeneização: O mestre trata todo o grupo dominado como uma massa uniforme, ignorando a individualidade de cada ser;
- 4) Instrumentalização: A classe dominada perde seus propósitos próprios e passa a ser vista apenas como um meio para atingir os objetivos do dominador;
- 5) Negação e deslocamento: O mestre nega qualquer dependência em relação ao dominado. Na ecologia, por exemplo, o humano racional finge não depender da natureza, ocultando o trabalho de manutenção da vida feito pelo "outro".

que chamamos de "animal" não constitui uma unidade ontológica, mas uma pluralidade irreduzível de existências que escapa às categorias totalizantes da tradição metafísica e logocêntrica. A combinação de *animaux*, no plural, com *mot* (palavra) sublinha que "o animal" não designa uma realidade biológica homogênea, mas uma construção linguística e conceitual produzida pelos seres humanos.

Estive assim tentado, em um dado momento, a indicar minha via, não apenas de guardar essa palavra entre aspas, como uma citação a analisar, mas de mudar de palavra sem esperar e para marcar bem que se trata assim de uma palavra, apenas uma palavra, da palavra "animal", de forjar uma outra palavra singular, ao mesmo tempo próxima e radicalmente estrangeira, uma palavra química em contravenção com a lei da língua francesa, *animot*. (Idem, p.77)

Assim, a partir da reflexão de Derrida, ao reunir sob a designação genérica de "animal" uma diversidade irreduzível de existências, produz-se um apagamento das diferenças que facilita sua objetificação e exploração. A alteridade animal passa a ser compreendida como uma das formas mais radicais de exterioridade, porque desafia simultaneamente as categorias de sujeito, linguagem, razão e humanidade que sustentam a tradição metafísica. O animal não é apenas um outro diferente do humano; ele é o outro cuja exclusão tornou possível a própria definição do humano, razão pela qual a desconstrução da fronteira animal-humano ocupa um lugar central na crítica derridiana ao humanismo. Resumidamente, fiquemos com a pergunta de Derrida "Essa história, não será a que se conta o homem, a história do animal filosófico, do animal para o homem-filosófico?" (Idem, p.47)

Derrida retoma a tradição cartesiana que concebe os animais como máquinas desprovidas de linguagem, pensamento e capacidade de resposta. Nessa perspectiva, os comportamentos animais são interpretados como meras reações mecânicas a estímulos, determinadas por instintos ou por uma causalidade natural, e não como respostas propriamente ditas. A resposta, nesse horizonte filosófico, pressupõe linguagem, consciência de si e liberdade, atributos reservados exclusivamente ao ser humano. Com isso, estabelece-se uma distinção hierárquica segundo a qual apenas o homem seria capaz de responder ao outro, enquanto os demais animais permaneceriam confinados ao domínio da reação automática.

Derrida, contudo, questiona a legitimidade dessa distinção. Para ele, a filosofia ocidental definiu previamente o que conta como "resposta", restringindo-a ao modelo humano da linguagem articulada e da racionalidade reflexiva. Ao fazê-lo, desqualificou de antemão as múltiplas formas pelas quais os outros animais se relacionam com o mundo e com os demais

seres, classificando-as como simples reações. A questão, portanto, não é demonstrar que os animais respondem exatamente como os seres humanos, mas interrogar o pressuposto que reserva o conceito de resposta exclusivamente ao humano.

5.2 Colonialidade e especismo

Como já foi dito, o humanismo moderno forjou a ideia do “homem” como sujeito racional, branco, masculino e proprietário, situando todos os demais indivíduos em graus variáveis de afastamento desse ideal normativo de humanidade. O especismo pode ser pensado como parte dessa arquitetura hierárquica: o humano se constitui como exceção soberana justamente pela exclusão radical da alteridade animal, incluindo a sua própria.

Fabio A. G. Oliveira, em seu artigo *Especismo Estrutural*⁹⁹: *os animais não humanos como um grupo oprimido*, busca aproximar a opressão animal ao campo das injustiças sociais (2021, p.52). Também chama a atenção para a forma generalizante com que nos referimos aos seres humanos como hierarquicamente superiores aos demais animais, salientando que esse lugar de privilégio não é compartilhado por toda a humanidade como se esta constituísse um bloco homogêneo. As hierarquias de gênero, raça, classe atravessam a própria categoria do humano, razão pela qual se torna necessário repensar os fundamentos teóricos da ética animal à luz das relações de poder que estruturam as relações multiespécies.

O autor tece comentários sobre a obra do teórico indígena Billy Ray Belcourt, *Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought* (2015), na qual compreende a política expansionista e usurpatória dos territórios como uma ferramenta da branquitude cristã europeia que, por meio da força e da violência, suprimiu corpos não brancos e animais não humanos com o objetivo de assegurar a supremacia racial. Segundo Belcourt, a expansão da cultura europeia foi acompanhada por transformações nos hábitos alimentares dos povos originários e nas formas de exploração animal, que culminariam, posteriormente, na consolidação do abate em larga escala industrial.

⁹⁹ O autor propõe a definição de “especismo estrutural”: “Se o especismo pode ser compreendido como a opressão contra os animais não humanos, e ela se expressa de diferentes formas, o especismo estrutural seria uma qualificação que nos possibilita entender como a atitude especista ocorre na organização social.” (p.66)

De fato, a colonialidade, herdeira da norma antropocêntrica prometeica-adâmica de que nos fala Derrida¹⁰⁰, operou frequentemente por “animalização”: povos indígenas, africanos colonizados, e outros foram descritos como irracionais, instintivos, selvagens, próximos da natureza e distantes da razão europeia. Essa linguagem não era meramente insultuosa; ela funcionava como tecnologia de legitimação da violência. Ao aproximar certos grupos humanos da animalidade, tornava-se mais fácil justificar escravidão, tutela, expropriação e genocídio, posto que o animal não-humano já ocupava, previamente, o lugar de vida disponível ao domínio. O colonialismo parte dessa hierarquia ontológica não apenas para redistribuí-la no interior da própria humanidade, produzindo distinções entre grupos humanos, mas também para instituir uma cosmologia inteira fundada na separação entre sujeito civilizado e natureza dominável.

Desse modo, a colonização não submeteu apenas povos, línguas e culturas; ela reorganizou territórios e seus ecossistemas segundo os interesses econômicos e políticos do império, de forma que terras foram redefinidas como propriedades produtivas, florestas convertidas em recurso, rios em rota comercial e animais em mercadoria circulável. A introdução forçada de espécies, a expansão da pecuária extensiva, o extrativismo e a domesticação intensiva alteraram profundamente as relações entre humanos, animais e território. Nesse contexto, o animal colonizado não aparece apenas como metáfora da subjugação, mas como parte concreta da engrenagem colonial: transportado nos navios, explorado no trabalho, caçado em escala predatória, reduzido à lógica da utilidade e do lucro. A mesma racionalidade que transforma povos em mão de obra administrável converte a vida animal em matéria disponível ao domínio, revelando que colonialismo e especismo compartilham não apenas imaginários hierárquicos, mas formas comuns de apropriação da vida.

Relembrando, em diferentes momentos deste trabalho, tanto na discussão sobre o racismo quanto na reflexão acerca das mulheres, apareceram formulações que descrevem negros e mulheres como sujeitos tratados “como animais”. A recorrência dessa comparação não é casual. Ela revela que a animalização ocupa um lugar central nos processos históricos de desumanização, funcionando como um mecanismo de rebaixamento ontológico e moral.

¹⁰⁰ “Tal seria a lei de uma lógica impertubável, ao mesmo tempo prometéica e adâmica, ao mesmo tempo grega e abraâmica (judeu-cristã-islâmica). Não cessáramos de verificar sua invariância até nossa modernidade. Ora, quis referir-me à nudez diante do gato, há muito tempo, desde um tempo anterior, no relato da Gênese, desde o tempo em que Adão, aliás Isch, proclama seus nomes aos animais antes da queda, nu, mas antes de ter vergonha de sua nudez.” (1997, p.44)

Retirar de alguém a condição de plenamente humano significou, muitas vezes, aproximá-lo daquilo que a tradição ocidental aprendeu a conceber como vida inferior, dominável e sacrificável.

Seguindo o pensamento derridiano, essa subjugação dos demais animais está inscrita na tradição prometeica-adâmica, através de relatos bíblicos e mitos gregos, constituindo o *ethos* violento da humanidade ocidental, desde tempos imemoriais, até às técnicas da ciência moderna.

Em toda essa indeterminação suspensiva, por que dizer, como eu o fiz mais de uma vez, “mais ou menos dois séculos”, como se uma tal indicação fosse possível, com todo rigor, em um processo que é tão velho, sem dúvida, quanto o homem, o que ele chama seu mundo, seu saber, sua história e sua técnica? Pois bem, para lembrar, por comodidade inicial e sem pretender aqui nenhuma exatidão, alguns sinais prévios que nos permitam entender-nos e dizer “nós” hoje. Esses sinais, para limitar-se ao mais maciço, são todos aqueles que vão muito além dos sacrifícios animais da Bíblia ou da Antiguidade, muito além das hecatombes (os sacrifícios de cem bois, com todas as metáforas pelas quais essa expressão foi em seguida marcada), além da caça, da pesca, da domesticação, do adestramento ou da exploração tradicional da energia animal (o transporte ou o trabalho, os animais de tração, o cavalo, o boi, a rena etc., depois o cão de guarda, depois o abate artesanal e depois a experimentação sobre o animal etc.). No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento do animal foram subvertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de *técnicas* de intervenção no *seu* objeto, de transformação de seu objeto mesmo, e do meio e do mundo de seu objeto, o vivente animal: pela criação e adestramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à reprodução superestimulada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem etc.) de carne alimentícia mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem. (Idem, p.50-51)

Desse modo, ao denunciar a violência sofrida por grupos humanos por meio da expressão “tratados como animais”, frequentemente preservamos intacta a pressuposição de que os próprios animais podem legitimamente ser submetidos, explorados e violentados. A comparação produz indignação apenas porque já naturalizamos, anteriormente, a ideia de que o sofrimento animal é menos relevante, menos visível ou menos digno de consideração ética.

Se a animalização opera historicamente como dispositivo de opressão, em Derrida temos que isso ocorre porque a condição animal foi previamente construída como lugar legítimo da subjugação. O animal aparece, então, como a alteridade radical sobre a qual se funda certa definição hierárquica do humano. Não basta, portanto, denunciar a animalização

de mulheres, negros e povos colonizados sem interrogar simultaneamente o estatuto conferido aos próprios animais.

Talvez a pergunta decisiva neste ponto não seja apenas porque determinados grupos humanos foram animalizados, mas porque a própria animalidade foi convertida em sinônimo de inferioridade. É nesse ponto que a reflexão sobre os animais não humanos deixa de ocupar um lugar periférico e passa a integrar uma crítica mais ampla das hierarquias ontológicas que sustentam exclusões, violências e regimes de dominação, como descrito tão belamente por Preciado nesta passagem de *O feminismo não é um humanismo*:

O animalismo não é um patriotismo. Nem um matritismo. O animalismo não é um nacionalismo. Nem um europeísmo. O animalismo não é nem um capitalismo, nem um comunismo. A economia do animalismo é um benefício total de tipo não agonístico. Uma cooperação fotossintética. Um gozo molecular. O animalismo é o vento que sopra. É o caminho através do qual o espírito da floresta de átomos ainda alcança os seres que voam. Os humanos, encarnações mascaradas da floresta, deverão se desmascarar do humano e se mascarar novamente do saber das abelhas. (PRECIADO, 2014)

O desenvolvimento científico moderno consolidou uma relação profundamente instrumental com os animais não humanos. Em laboratórios, milhões de animais são utilizados anualmente em testes farmacológicos, toxicológicos, cosméticos e experimentos biomédicos, frequentemente submetidos a confinamento, dor e morte em nome do avanço técnico e da promessa de benefícios humanos. A engenharia genética radicaliza esse processo ao transformar organismos vivos em objetos de manipulação planejada: animais são modificados geneticamente para reproduzir doenças, acelerar pesquisas ou atender demandas industriais específicas. O corpo animal converte-se, assim, em território de experimentação e controle, inscrito numa lógica em que a vida é calculada segundo critérios de utilidade. A justificativa ética mais comum para tais práticas repousa na ideia de superioridade humana e na crença de que o sofrimento animal pode ser legitimamente sacrificado em favor do progresso científico.

Com o auxílio da teoria ecofeminista queer, abandonemos a falsa dualidade humano/animal, uma vez que ela não descreve uma diferença natural, mas uma construção histórica e filosófica que organiza hierarquias entre formas de vida. Ao instituir o humano como medida de todas as coisas, essa lógica transforma a diferença em desigualdade, convertendo determinados corpos em objetos de apropriação, exploração e descarte. A crítica

ecofeminista animal¹⁰¹ evidencia que os mesmos dispositivos que produziram as oposições homem/mulher, natureza/cultura, razão/corpo e civilizado/selvagem também sustentam a separação entre humano e animal, naturalizando relações de dominação que atravessam espécies, gêneros, raças e territórios. É pelo aprofundamento desses debates que se tornam visíveis as estruturas que sustentam tais hierarquias, abrindo caminho para uma ética libertária fundada no reconhecimento dos animais não humanos como sujeitos de consideração ética, social, jurídica e política.

5.3 Violência sacrificial contra animais e humanos animalizados

A provocação de Nietzsche neste aforismo de *Gaia Ciência* "Conhece-se os efeitos morais dos alimentos? Existe uma filosofia da alimentação? O alarido a favor e contra o vegetarianismo, que volta e meia reaparece, já mostra que ainda não há uma tal filosofia! (Nietzsche, GC §7, Livro I) desloca a alimentação da esfera da necessidade biológica para o campo da ética e da cultura. Comer não constitui um ato neutro, mas uma prática atravessada por valores, relações de poder e formas de subjetivação. Embora Nietzsche não proponha uma defesa do vegetarianismo, sua pergunta antecipa a possibilidade de compreender a alimentação como questão filosófica.

É nesse horizonte ético que Mónica Cragolini identifica uma violência estrutural "que vive do sangue do outro", indicando que a cultura ocidental normalizou a apropriação da vida animal ao converter a morte em condição invisível da sociabilidade humana.

O texto *Vivir de la sangre del otro: la violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales* (2021), desenvolve uma crítica à violência estrutural que sustenta as relações de dominação tanto entre humanos quanto entre humanos e animais. Dialogando principalmente com Jacques Derrida e Friedrich Nietzsche, Cragolini procura demonstrar que essas formas de violência não são episódios excepcionais, mas mecanismos constitutivos da organização política, econômica e simbólica das sociedades modernas.

O núcleo da argumentação está na metáfora de "viver do sangue do Outro". A expressão não se restringe à exploração física ou ao abate de animais; ela designa uma lógica mais ampla pela qual determinados corpos são convertidos em recursos para a manutenção da

¹⁰¹ O ecofeminismo animalista enfatiza a necessidade de incluir o especismo – o preconceito moral e a discriminação com relação à espécie – ao lado dos outros “ismos” de dominação, como sexismo, racismo, classismo, capacitismo etc. (ROSENDO & HAKENHAAR, 2021, p.85)

vida, do conforto e do poder de outros. A exploração do Outro torna-se estrutural e é naturalizada por discursos que produzem hierarquias entre vidas consideradas plenamente valiosas e vidas consideradas sacrificáveis.

Cragolini mostra que os mesmos dispositivos de classificação que legitimaram colonialismo, escravidão, racismo e sexismo também operam na exclusão dos animais, evidenciando que eles compartilham uma matriz comum: a produção de sujeitos autorizados a dominar e de outros reduzidos à condição de objetos de uso, consumo ou descarte.

Para comprender este carácter estructural de la violencia, hay que tener en cuenta que sexismo, racismo y especismo deberían ser entendidos como vinculados en una similar lógica de dominación: discriminar a otro existente humano o no humano por su sexo, por su raza o por su especie, coloca a mujeres, esclavos y animales en el lugar del más débil que puede ser discriminado. Cuando Mary Wollstonecraft publica en el siglo XVIII su Vindicación de los derechos de la mujer, el profesor de filosofía Thomas Taylor, neoplatónico traductor de textos de Platón, de Aristóteles y del orfismo, le responde en forma anónima con su sátira Vindicación de los derechos de las bestias. En su texto señala que si se les conceden derechos a las mujeres, en el futuro alguien también los exigiría para los animales, los vegetales y las piedras, indicando de esta manera su opinión acerca de la absurdidad de la pretensión. (CRAGNOLINI, 2021, p.5)

Cragolini observa que diversos autores, ao tentar expressar o caráter extremo da violência dos campos de concentração nazistas, recorrem à comparação com o tratamento dispensado aos animais. A autora menciona que essa aproximação aparece porque a linguagem frequentemente se mostra insuficiente para descrever o grau de desumanização imposto às vítimas. Assim, a referência aos animais evidencia que o processo de extermínio implicou reduzir pessoas à condição de vidas consideradas descartáveis, manipuláveis e matáveis.

Desse modo, inspirada em Derrida, a autora afirma que a violência começa antes da morte física: inicia-se na linguagem, na nomeação, na classificação e nos dispositivos filosóficos que estabelecem uma fronteira rígida entre o humano e os demais vivos. Questiona a posição de soberania que o ser humano reservou para si, da qual deriva a pretensão de dispor da vida dos demais animais sem responder moralmente por isso.

A filósofa argentina passa então a discutir a sarcófagia como um dos mecanismos que estruturam a violência contra os animais, evidenciando como a soberania humana estabelece a distinção entre aqueles que podem e aqueles que não podem ser “comidos”, literalmente. Há

os animais “humanizados”, cães e gatos domésticos por exemplo, e os Outros animais, sem singularidade, vacas, galinhas e porcos, que podem ser devorados sem culpa.

Ela observa que as ecofeministas têm estabelecido uma estreita relação entre a sociedade patriarcal e a sociedade carnívora, citando Carol Adams¹⁰², que demonstra como mulheres e animais são convertidos em "carne disponível" ao exercício da soberania masculina (Idem, p. 24). Essa análise converge com o que Derrida denomina de "virilidade carnívora", isto é, a associação entre masculinidade, soberania e o poder de dispor da vida dos outros.

Por fim, Cragolini recorda que o Frei Bartolomeu de Las Casas, considerado por Enrique Dussel o primeiro filósofo da libertação, se refere continuamente ao *derramamento de sangue* dos indígenas pelos colonizadores, que chama de *carniceiros*, confirmando a estrutura violenta sacrificial da cultura patriarcal europeia (Idem, p.30).

Como contraponto, Cragolini propõe uma ética do cuidado, nos modelos das teorias ecofeministas, fundada na vulnerabilidade compartilhada e na coexistência entre viventes. Em vez de pensar a relação com o Outro a partir da posse, da utilidade ou da superioridade, ela sugere uma abertura à alteridade de todos os seres viventes, que reconheça nossa condição comum de seres finitos, corporificados e interdependentes.

¹⁰² Escritora americana, feminista e defensora dos direitos dos animais. Ela é autora de vários livros, incluindo *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, obra citada por Cragolini.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo geral distinguir e analisar, tomando a concepção de outridade em Enrique Dussel como chave interpretativa, duas matrizes de compreensão da alteridade: a primeira, característica da tradição metafísica ocidental, que a constitui como princípio de exclusão e dominação; a segunda, desenvolvida por Dussel a partir da noção de exterioridade, que reconhece o Outro como alteridade autônoma, irreduzível à captura pelo sistema-mundo e fundada em relações de coexistência e interdependência. O percurso realizado permitiu compreender que a afirmação da alteridade exige um deslocamento transontológico: não se trata apenas de denunciar a exclusão produzida pela totalidade, mas de reconhecer, na exterioridade do Outro, um princípio relacional capaz de interpelar e transformar a ordem que o constitui como exterioridade. Assim, buscamos compreender a alteridade para além de sua dimensão crítica, afirmando-a como fundamento de uma relação na qual se torna possível pensar uma ética da libertação.

Desse modo, como objetivo específico, buscamos contribuir para a escuta das múltiplas perspectivas de sujeitos historicamente produzidos como exterioridade da totalidade, reconhecendo que seus saberes constituem formas legítimas e consistentes de produção de conhecimento, capazes de ampliar os horizontes éticos, políticos e epistemológicos de compreensão do mundo e de dialogar com uma ética da libertação.

Por conseguinte, esta tese parte da recusa da oposição hierárquica fundacional sujeito e objeto como princípio de constituição do social, da política e das subjetividades; e da repulsa a doutrinas racistas, classistas, machistas e patriarcais, transhomofóbicas, especistas, e exploratórias, entendendo que a alteridade não pode ser entendida como a diferença que define o sujeito por contraste (soberania do Ser), mas condição de constituição em redes de interdependência, nas quais as posições são móveis e contextuais. O efeito teórico é decisivo: se a lógica deixa de instaurar categorias hierárquicas entre identidade e diferença, o caminho aberto difere totalmente das condições instauradas pela modernidade/colonialidade, conforme explicitado abaixo.

Na perspectiva de Quijano, uma vez que a raça, como o mais eficiente instrumento de expropriação de valor, é inventada, cristaliza-se a nova ordem mundial que ele denomina “colonialidade do poder”: o “negro”, o “índio”, o “branco”, “Europa”, “América”, o capital e a modernidade “nascem no mesmo dia”, sendo que “América”, e uma América imediatamente racializada, é a condição que possibilita toda essa nova era e sua recém-inaugurada grade de

categorias. (SEGATO, 2021, p.36)

Como sabemos, o pensamento decolonial busca uma nova atitude ética e política assentada em uma concepção de ontologias múltiplas, que rompa com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Cumpre aqui fazer uma ressalva quanto às leituras que reduzem o pensamento decolonial a uma política de identidades, por confundirem o reconhecimento da alteridade com a afirmação de identidades particulares. Tal interpretação, entretanto, não corresponde ao fundamento da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel. Seu ponto de partida não é a identidade dos sujeitos, mas a interpelação ética daqueles cuja existência foi produzida como exterioridade pela lógica da modernidade colonial. O critério da crítica não é quem são as vítimas, mas o fato de terem sido convertidas em não participantes da comunidade política, econômica e epistêmica. O equívoco, portanto, é confundir alteridade com identidade.

A passagem abaixo permite compreender que a crítica às estruturas de dominação exige ultrapassar análises que tomam uma única forma de opressão como princípio explicativo. As relações de gênero, raça, classe e natureza não constituem sistemas absolutamente separados, mas articulam-se historicamente na produção de hierarquias e na definição dos sujeitos reconhecidos como superiores, inferiores ou exploráveis. É justamente no encontro entre essas diferentes linhas de opressão que se torna possível interrogar mais profundamente a lógica que as sustenta.

É geralmente nas bordas, onde as grandes placas tectônicas da teoria se encontram e se deslocam, que encontramos os desdobramentos e as reviravoltas mais dramáticos. Quando quatro placas tectônicas da teoria da libertação — aquelas que dizem respeito às opressões de gênero, raça, classe e natureza — finalmente se unem, os tremores resultantes podem abalar as estruturas conceituais da opressão até os seus alicerces. O feminismo passou por grandes conflitos, transformações e enriquecimentos como resultado de seus encontros com outras formas de dominação e suas teorias, especialmente as de raça e classe. (PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, p.1, tradução nossa da Introdução)

Nessa perspectiva, a ferramenta da interseccionalidade pode ser compreendida como um recurso hermenêutico que torna visíveis as múltiplas formas pelas quais essa exclusão se concretiza, evidenciando que raça, gênero, classe, sexualidade, colonialidade e outras estruturas de poder não atuam isoladamente, mas se entrecruzam na produção das vítimas do sistema totalizador. Não se limitando em reduzir os sujeitos às suas identidades, essa abordagem reforça a necessidade de uma ética da libertação fundada na alteridade e na responsabilidade para com o outro. O reconhecimento da pluralidade das experiências de

opressão não fragmenta o horizonte emancipatório; ao contrário, amplia sua capacidade de responder às diferentes formas históricas de negação da vida.

A Filosofia da Libertação não parte da identidade, nem da diferença em si mesma, mas da alteridade transontológica como condição ética originária. As diferenças importam não porque constituam essências identitárias, mas porque revelam os mecanismos históricos pelos quais determinados sujeitos foram convertidos em exterioridade da totalidade. Para Dussel, a modernidade produz vítimas ao objetificar a alteridade; a Filosofia da Libertação propõe restituir a essas vítimas sua condição de sujeitos éticos.

Essa dinâmica de objetificação da alteridade não se restringe às relações interpessoais, mas estrutura a própria narrativa da modernidade. Na perspectiva de Enrique Dussel, a produção da vítima decorre de sua constituição como exterioridade da totalidade: antes de ser explorado econômica, política ou culturalmente, o outro é destituído de sua condição de sujeito histórico e epistêmico. É essa operação que sustenta o mito da modernidade, por meio do qual a Europa se apresenta como origem privilegiada da civilização e do progresso, enquanto os povos colonizados são representados como atrasados, primitivos ou destituídos de história. Ao negar a legitimidade de seus saberes, de suas formas de organização social e de suas maneiras de habitar o mundo, a colonialidade encobre a alteridade e a converte em objeto de conquista, exploração e dominação, produzindo as vítimas que a Filosofia da Libertação toma como ponto de partida de sua crítica ética.

Explicando, com o objetivo de sustentar o mito da modernidade, a chegada de Colombo às Américas foi narrada historicamente como o encontro entre sociedades civilizadas e sociedades primitivas. Entretanto, uma análise comparativa do período evidencia paralelos históricos que desafiam essa narrativa, como por exemplo, a construção de Machu Picchu em meados do século XV, com seus complexos urbanos adaptados a ambientes montanhosos e que é contemporânea de marcos importantes das transformações europeias. Outro exemplo, quando os espanhóis chegaram a *Tenochtitlán*¹⁰³ em 1519, muitos relatos descrevem uma cidade maior e mais organizada do que diversas cidades europeias da época, com canais, mercados permanentes, sistemas de abastecimento de água e planejamento urbano. Isso evidencia que *Abya Yala* não era um espaço vazio ou estagnado à espera da modernidade europeia para se desenvolver, pois continha civilizações complexas, produtoras de conhecimento, tecnologia e formas próprias de relação com o território e o mundo, o que desafia a ideia filosófica evolucionista de uma única linha de progresso histórico culminando

¹⁰³ Capital do Império Asteca, fundada em 1325 no Lago Texcoco, na região central do atual México.

na Europa moderna.

Por conseguinte, a permanência das estruturas coloniais no capitalismo contemporâneo tem revelado que a exploração da natureza e de determinados grupos humanos constituem processos historicamente indissociáveis. Desde a colonização, a apropriação de territórios, a expropriação de recursos naturais e a subjugação de povos indígenas e africanos escravizados foram legitimadas por uma racionalidade que converteu vidas e ecossistemas em objetos disponíveis para a acumulação econômica. Essa lógica permanece operante na contemporaneidade, reconfigurada pelas dinâmicas do capitalismo global, que intensifica a exploração dos recursos naturais, expande as fronteiras do extrativismo, concentra a riqueza e socializa os custos sociais e ambientais deste avanço, especialmente nas camadas mais desfavorecidas da população mundial. Seus impactos manifestam-se na degradação dos ecossistemas, na mercantilização crescente dos bens comuns e na concentração dos riscos ambientais sobre populações historicamente vulnerabilizadas, que continuam suportando, de forma desproporcional, os ônus de um modelo de desenvolvimento fundado na maximização do lucro e na externalização de seus custos.

Por fim, defendemos a tese de que a filosofia, assim como as ciências humanas de modo mais abrangente possível, deve ampliar sua intenção de foco na questão dos que foram deslocados para as margens da exterioridade ontológica e epistemológica, ao contrário da costumaz primazia da questão do Ser, tendo como horizonte um objetivo emancipador contra qualquer tipo de opressão social. Por isso, e a partir da exterioridade transontológica proposta pela analética de Enrique Dussel, observamos epistemologias e ontologias que foram negadas e assimiladas no processo histórico civilizatório do ocidente, produzindo exclusão, marginalização e extermínio. Convém lembrar que, como sustenta Dussel, a modernidade constituiu-se a partir de sua relação com a periferia.

O “eurocentrismo” consiste exatamente em constituir como *universalidade abstrata humana* em geral momentos da *particularidade* europeia, a primeira particularidade de fato mundial (quer dizer, a primeira universalidade humana concreta)... Grande parte dos ganhos da Modernidade não foram criatividade exclusiva do europeu, mas de uma contínua dialética de impacto e contraimpacto, efeito e contraefeito, da Europa-centro e sua periferia, até no que poderíamos chamar de a própria constituição da subjetividade moderna enquanto tal. (DUSSEL, 2022, p.69)

Prosseguindo trago a seguinte passagem, presente na introdução da tese de doutorado de Sueli Carneiro¹⁰⁴, que recoloca o problema central desta pesquisa, isto é, o modo como as

¹⁰⁴ Aparecida Sueli Carneiro é uma filósofa, escritora e ativista antirracista do movimento social negro brasileiro. É a fundadora e atual diretora do Geledés - Instituto da Mulher Negra e considerada uma das principais autoras

relações entre igualdade e diferença, no interior da tradição dialética ocidental, tendem a excluir ou assimilar toda alteridade que escape à lógica da totalidade: “Busco assinalar as estratégias que nos conduziram a esse profundo engano de estarmos atados um ao outro naquilo que alguém chamou de dialética do senhor e do escravo, na esperança que possamos cooperar para a nossa mútua libertação” (CARNEIRO, 2023). Ao denunciar o “engano” dessa dinâmica, a autora aponta para a necessidade de pensar formas de coexistência e libertação que não se fundem na hierarquização do outro.

Pensamos que tanto a ética dos povos originários, das matrizes afrodescendentes, e do feminismo, apresentam elementos que se aproximam de uma vivência mais colaborativa e integrada com os princípios de uma ética da libertação. Estes temas integram a primeira parte deste trabalho, composto por três capítulos.

No primeiro capítulo, o modo de vida dos povos originários apresentado permite pensar uma ética pautada nos ideais de bem viver. Aprendemos com Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Davi Kopenawa que somos parte da natureza, e que assim podemos nos compreender menos como sujeito autônomo e mais como seres relacionais, constituídos pelas múltiplas redes de interdependência que sustentam a vida. A ideia de comunidade é ampliada para além-do-humano, efetivamente, levando ao limite a crítica à ontologia moderna antropológica ligada à epistemologia euro-ocidentalocêntrica.

O segundo capítulo deslocou o eixo da reflexão para as filosofias africanas e para as filosofias produzidas na diáspora africana, evidenciando a existência de outras matrizes de pensamento e de outras formas de compreender a relação entre o indivíduo, a comunidade, a ancestralidade, a natureza e os demais seres. Esse deslocamento permitiu questionar a pretensão de universalidade de uma tradição que, ao se apresentar como a própria expressão da razão, historicamente silenciou, subordinou ou desqualificou outras formas de produção de conhecimento. As filosofias africanas e afrodiaspóricas, em sua pluralidade, e especialmente na vivência quilombola, permitem entrever modos de existência nos quais a relação, a interdependência e a responsabilidade compartilhada ocupam um lugar central, oferecendo elementos para pensar formas alternativas de habitar o mundo.

O terceiro capítulo, por sua vez, examinou a resistência das mulheres à ordem patriarcal e os modos pelos quais suas experiências e lutas produziram tensões e fissuras nas estruturas que historicamente as subordinaram. Também nesse contexto, a resistência produz saberes, práticas e formas de organização capazes de desestabilizar formas de vida instituídas

pela ordem patriarcal. Ao reivindicarem sua autonomia e ao recusarem os lugares que lhes foram historicamente impostos, as mulheres não apenas contestam a ordem vigente, mas também participam da criação de outras possibilidades de relação e de coexistência.

Chegamos, então, à segunda parte deste trabalho, na qual nos dedicamos às vertentes do ecofeminismo queer e do animalismo. Verificamos que ambos oferecem ferramentas para interrogar as hierarquias e os binarismos que organizam as relações entre os seres, bem como para pensar formas alternativas de existência, relação e convivência.

Sendo assim, o quarto capítulo buscou demonstrar que a crítica à exclusão não se esgota na inversão dos pólos da dialética, homem-mulher ou cultura-natureza. O diálogo com o ecofeminismo não binário e com a teoria queer permitiu avançar para uma compreensão da diferença que não se funda em oposições rígidas, mas na multiplicidade das formas de existência.

Desse movimento ecofeminista queer que percebe o heterossexismo como parte da cadeia de opressão das relações de poder colonial, emerge também uma problematização da ideia de natureza como unidade ordenada e perfeita, substituída pelo reconhecimento de processos marcados pela diversidade, pela instabilidade e pela coexistência de múltiplas formas de vida. Tal perspectiva reforça a hipótese recorrente desta pesquisa: a alteridade não precisa ser concebida como fronteira de separação, mas como condição relacional da existência compartilhada, entre todos os seres vivos.

O quinto capítulo é dedicado aos sujeitos animais, reconhecendo neles formas próprias de existência e saberes inscritos em outras maneiras de habitar a Terra. A experiência da pandemia de Covid-19 tornou visível, ainda que brevemente, aquilo que a racionalidade antropocêntrica costuma obscurecer: quando a presença humana e seu aparato técnico reduziram seu ritmo, múltiplas espécies voltaram a ocupar territórios dos quais haviam sido expulsas. Não se trata de afirmar uma ausência desejável da humanidade, mas de reconhecer que os demais vivos possuem dinâmicas próprias de vida e que muitos ecossistemas revelam significativa capacidade de regeneração quando cessam, ainda que provisoriamente, as formas mais intensas de intervenção humana. O episódio tornou evidente que a Terra não é exclusivamente humana e que o bem viver depende de relações de coexistência, e não de soberania.

Cabe salientar que a crítica dusseliana também se estende à crise ambiental, compreendida como resultado das dinâmicas exploratórias próprias da modernidade capitalista. Embora sua obra se concentre, sobretudo, nos seres humanos oprimidos e nas

vítimas da colonialidade, os pressupostos de sua ética da libertação permitem ampliar o horizonte da crítica. Se a ética exige escutar o grito da vítima e assumir a responsabilidade diante daquela cuja vida é negada, torna-se possível estender essa reflexão ao sofrimento imposto aos animais pelos sistemas de produção da agroindústria, pelo extrativismo e por outras formas de exploração que convertem vidas em recursos disponíveis ao mercado.

Embora tenha se fundamentado na filosofia da libertação de Enrique Dussel, esta pesquisa também estabeleceu interlocução com diversos autores, com o intuito de ampliar seu horizonte interpretativo e fortalecer a argumentação desenvolvida, contribuindo para compreender a exterioridade ontológica como condição dos sujeitos historicamente produzidos à margem do reconhecimento. Ao trazer essas alteridades para o centro da reflexão filosófica, buscou-se evidenciar que os sujeitos e grupos excluídos não representam uma ausência a ser suprida, mas constituem fontes legítimas de produção de conhecimento e de reinvenção das formas de convivência, capazes de ampliar os horizontes éticos, políticos e epistemológicos a partir dos quais compreendemos e compartilhamos o mundo.

MEMORIAL

Com o intuito de apresentar parte de um memorial acadêmico, e cedendo ao *instinto do animal autobiográfico*, trago esta reflexão que recupera alguns momentos, inquietações e experiências que atravessaram minha formação e contribuíram para a construção do caminho teórico desta pesquisa.

Em minha dissertação de mestrado, defendida em 2020, em meio à pandemia de covid-19, mergulhei no modo nietzschiano de conceber a subjetividade, que se manifesta como um jogo dinâmico de alteridades, um "ser outro" contínuo, radical e irrestrito. Desse modo, temos que não há um "eu" essencial e imutável, mas sim um fluxo incessante de experiências, desejos e vontades que se modificam ao longo do tempo. De fato, essa concepção rompe com as tradições filosóficas que buscavam definir uma identidade permanente e unitária, abrindo caminho para reflexões pós-identitárias que ganharam força na contemporaneidade.

No entanto, se faz premente um olhar acurado no que diz respeito à sociedade hierarquizada que Nietzsche propõe, nitidamente excludente. Uma sociedade para poucos, os selecionados, os raros leitores supostamente capazes de compreender o altivo pensamento

político de Nietzsche. “Esses são os meus leitores, meus verdadeiros leitores, meus predestinados leitores: que importa o resto? – O resto é apenas a humanidade – É preciso ser superior à humanidade pela força, pela altura da alma – pelo desprezo... (prólogo de *O Anticristo*, 2009, p.9)”.

Em Nietzsche, a relação com o outro se dá dentro da lógica da afirmação de si e da superação. A alteridade é aqui o solo da criação de valor, da diferenciação qualitativa entre modos de vida. Nietzsche não propõe uma abertura incondicional ao outro, mas sim uma permanente tensão de forças, onde o outro pode ser motor de crescimento ou expressão de decadência. A alteridade, portanto, em Nietzsche, é atravessada por hierarquias, por relações de domínio, superação e resistência. Em suma, a ênfase é ontológica e ainda se move dentro de uma totalidade dialética, a do nobre e do escravo, assentada em um binarismo hierárquico de valor. Com essa conclusão veio o incômodo e a certeza de que era preciso buscar outros caminhos de compreensão das relações de alteridade, que não reduzissem o outro à lógica da diferença hierarquizada, atenta às formas históricas de exclusão e produção do não-ser.

Como mulher, herdo uma tradição filosófica que historicamente desautorizou minha voz. É como se a pergunta “posso falar?” precisasse ser constantemente retomada. Embora a questão pareça simples, ela revela uma inquietação que atravessa séculos de história da filosofia ocidental, e expõe os mecanismos pelos quais determinadas vozes foram sistematicamente excluídas do campo do pensamento.

Em diversos textos clássicos, de Paulo de Tarso a Sófocles, de Aristóteles a Nietzsche, a virtude feminina foi frequentemente associada ao silêncio. Ao lado da temperança e do recato, ele constituiu uma das marcas da mulher considerada exemplar: aquela que não ocupa a palavra, não interpreta o mundo e não disputa os sentidos da realidade. A voz pertenceu, historicamente, aos homens; às mulheres coube, muitas vezes, a escuta e a repetição.

Quando Gayatri Spivak pergunta “*Pode o subalterno falar?*”, indaga sobre as estruturas de poder que autorizam determinadas vozes enquanto reduzem outras ao silêncio. Sua questão ressoa inevitavelmente na experiência de quem escreve sendo mulher. Posso falar? Quem (ou o que) me impede e quem me autoriza? E, sobretudo, quem foi historicamente autorizado a produzir filosofia?

Ao longo destes cinco anos de doutoramento, a sombra dessa pergunta me acompanhou. A escrita foi atravessada por inseguranças, pela sensação recorrente de insuficiência e pela certeza de ocupar um lugar que, durante séculos, não foi pensado para ser habitado por mulheres, menos ainda as que atravessaram os limites de idade considerados

pela sociedade como produtivos intelectualmente. Sou uma mulher branca, nascida na década de 1960 no bairro suburbano da Penha, no Rio de Janeiro, oriunda da classe operária, cuja trajetória determina tanto as possibilidades quanto os limites do olhar que aqui se apresenta.

Escrevo de um lugar atravessado por tensões. Se, por um lado, minha trajetória é marcada por limites de classe, por outro reconheço os privilégios associados à branquitude e ao acesso à pós-graduação, espaço que, embora tenha se tornado mais diverso nas últimas décadas, continua reproduzindo importantes desigualdades de reconhecimento e permanência. Essa posição exige que eu reflita continuamente sobre as condições que tornaram possível minha presença na universidade e sobre aqueles que ainda permanecem excluídos de seus espaços de produção de conhecimento. Escrever a partir desse lugar não significa pretender falar em nome daqueles que foram historicamente silenciados, mas reconhecer que toda produção de conhecimento é situada e que a responsabilidade ética da pesquisa consiste precisamente em abrir espaço para a escuta de outras formas de existência e re(e)sistência.

Por isso, talvez esta tese também seja uma escrita de si. Não no sentido de um relato confessional, como nos fala Jacques Derrida, mas naquilo que ele chamou de "animal autobiográfico": uma escrita em que o pensamento jamais se separa completamente da vida que o produz, compreendendo que pensar nunca é um exercício desincorporado. A alteridade investigada nestas páginas não é apenas objeto de pesquisa; ela também constitui quem escreve.

Penso em Ártemis, deusa dos limiares¹⁰⁵. Habita as fronteiras entre a cidade e a floresta, entre o humano e o selvagem, entre a ordem e aquilo que dela escapa. Talvez seja desse lugar que também procuro escrever: não do centro das categorias estabelecidas, mas das

¹⁰⁵ "Filha de Zeus e de Leto, irmã de Apolo, como ele detentora do arco e da lira, Ártemis assume um duplo aspecto. Ela é a caçadora, a corredora dos bosques, a selvagem, a sagitária que com seus dardos abate os animais selvagens e cujas flechas, entre os humanos, às vezes atingem as mulheres, dando-lhes morte súbita. Ela é também a jovem donzela, a *Pura parthénos*, destinada à eterna virgindade, e que na alegria da dança, da música, dos belos cantos conduz o coro gracioso das adolescentes que torna companheiras suas, ninfas e cártes... Já no século XII antes de nossa era, ela estaria presente no panteão grego, e se às vezes os próprios antigos a qualificam de *xénē*, estrangeira, o termo refere-se, mais que a uma origem não grega, como no caso de Dioniso, à relação aos outros deuses, à alteridade de que se reveste... Como tem sido ela vista tradicionalmente? Em função de duas características. Ela seria, para começar, a deusa do mundo selvagem, em todos os planos: os animais selvagens, as plantas e as terras não cultivadas, os jovens ainda não integrados à sociedade ou civilizados. Seria também uma deusa da fecundidade, que faz crescer os vegetais, os animais, os humanos... Tem seu lugar na orla marítima, nas zonas costeiras em que, entre a terra e a água, os limites são imprecisos; está ainda nas regiões do interior, quando o transbordamento de um rio ou a estagnação das águas cria um espaço não totalmente seco nem plenamente aquoso e onde toda cultura revela-se precária e arriscada... Mais que de um espaço de total selvageria, representando uma alteridade radical em relação à cidade e a suas terras humanizadas, trata-se dos confins, das zonas limítrofes, das fronteiras onde o Outro se manifesta no contato que regularmente se mantém com ele, convivendo o selvagem e o cultivado, em oposição, é verdade, mas também em interpenetração." (VERNANT, 1988, p.15-18)

margens e dos espaços em que elas começam a vacilar. Concordando com a fala de Donna Haraway "Este ensaio é um argumento em favor do prazer da confusão de fronteiras, bem como em favor da responsabilidade em sua construção." (2019, p.158-159)

Escolher um tema decolonial nunca significou, para mim, virar as costas à tradição filosófica. Ao contrário, significou permanecer em diálogo com ela, interrogando seus pressupostos, reconhecendo sua potência, mas também seus silêncios, omissões e silenciamentos. Afinal, a crítica, ferramenta fundamental da filosofia, se torna possível através da conversa com esta tradição e da qual também é preciso, por vezes, afastar-se. Habitar as margens é recusar tanto a submissão à herança quanto sua rejeição absoluta. É compreender que o pensamento se torna mais fecundo quando aceita permanecer na tensão entre mundos distintos, permitindo que um ilumine as sombras do outro.

Percebo que a escolha deste caminho de pesquisa surgiu muito antes do contato com os teóricos que a embasaram, pois esta tese é fruto de uma inquietação que me acompanha desde cedo. Em um retorno ao passado, percebo que sua origem remonta à infância, quando a leitura de *O Diário de Anne Frank*¹⁰⁶ despertou em mim uma profunda perplexidade diante da violência e da intolerância. De fato, o nazismo é um marco da barbárie civilizacional europeia, como nos explica Aimé Césaire, em *Discurso sobre o colonialismo*:

E então, um belo dia, a burguesia despertada por um golpe formidável que lhe é devolvido: a Gestapo age com afinco, as prisões se enchem, os torturadores inventam, sutilizam, discutem sobre os instrumentos de tortura.

Nos assombramos, nos indignamos. Dizemos: "Que curioso! Porém, bah, é o nazismo, já passará!" E esperamos. Nos esperamos; e calamos a nós mesmos a verdade, que é uma barbárie, porém a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a cotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, porém contudo antes de ser a vítima fomos seu cúmplice; que apoiamos esse nazismo antes de padecê-lo, o absolvemos, fechamos os olhos diante dele, o legitimamos, porque até então só se havia aplicado aos povos não europeus; e cultivamos esse nazismo; somos responsáveis por ele e ele brota, penetra, goteja, antes de engolir em suas águas avermelhadas a civilização ocidental e cristã por todas as fissuras desta. (CÉSAIRE, 2010, p.21)

Nesse sentido, a crítica de Aimé Césaire permite compreender que os horrores do século XX não surgiram de forma repentina, mas foram precedidos por séculos de experimentação colonial da desumanização¹⁰⁷. O que se manifesta nos campos de extermínio

¹⁰⁶ Narrativa escrita por Anne Frank durante a Segunda Guerra Mundial, quando tinha treze anos de idade, na qual relata as experiências, os medos e as esperanças vividos por ela e por sua família enquanto permaneciam escondidos em um anexo secreto em Amsterdã, tentando escapar da perseguição nazista aos judeus.

¹⁰⁷ Edward Said também chama atenção para este fato, em *Orientalismo*: "Admitimos, com justiça, que o Holocausto alterou permanentemente a consciência de nosso tempo: por que não reconhecer a mesma mutação

europeus já havia sido exercido contra povos colonizados por meio da negação sistemática de sua humanidade e de seus mundos.¹⁰⁸

Complementando, também é impossível não mencionar o que diversos juristas, especialistas em direitos humanos e organizações internacionais caracterizam como um genocídio em curso contra a população palestina na Faixa de Gaza. A permanência dessa violência evidencia a atualização de uma lógica colonial fundada na expropriação territorial, na despossessão e na eliminação de populações consideradas descartáveis. Nesse contexto, o governo de Israel, na figura de seu primeiro-ministro Benjamin Netanyahu, aparece como agente da continuidade dessa racionalidade de dominação, enquanto a resistência palestina testemunha a persistência de formas de existência que recusam o apagamento.

Para concluir, lembramos que o problema aqui exposto foi o processo contínuo e estrutural de desumanização do Outro, fundamentado na dialética da identidade, que constitui o Ser como referência universal e reduz a alteridade a uma diferença subordinada, passível de negação, assimilação ou domínio. Essa investigação mostrou que, antes da violência material, ocorre uma violência ontológica: a negação da legitimidade de outros modos de existir, de Ser e Estar no mundo. A colonização, a escravidão, o racismo, o sexismo e outras formas de dominação não operam apenas pela força, mas pela imposição de uma narrativa que define quem possui plena existência, racionalidade e valor, e quem pode ser reduzido à condição de objeto, recurso ou vida descartável.

Contudo, o trabalho procurou demonstrar que, apesar da tentativa deste modelo de totalização ontológica de reduzir a pluralidade a um único padrão de humanidade, os povos e sujeitos subalternizados preservaram cosmologias, saberes, práticas e formas de relação que resistem a essa lógica. Essas formas de reexistência evidenciam que as sociedades podem ser organizadas a partir da reciprocidade e da coexistência, revelando que a vida não precisa organizar-se segundo princípios de hierarquia e domínio, mas pode constituir-se a partir de relações que reconhecem a alteridade como condição necessária da própria existência.

Ainda no que diz respeito à produção histórica da norma, reconhecemos que este

epistemológica nas ações do imperialismo e no que o orientalismo continua a fazer?" (2007, p.18)

¹⁰⁸ A redução de povos inteiros à condição de objetos de exploração, a hierarquização racial da humanidade, a expropriação de territórios e a banalização da morte em massa foram elementos centrais do projeto colonial e antecederam as formas de violência que culminariam no holocausto. Nesse sentido, Césaire sustenta que aquilo que escandalizou a consciência europeia não foi a existência dessas práticas em si, mas o fato de que métodos anteriormente aplicados contra indígenas, africanos e outros povos colonizados passaram a ser empregados contra populações europeias. Sua crítica revela, portanto, que o colonialismo não foi um episódio periférico da modernidade, mas um de seus fundamentos constitutivos, expondo as continuidades entre racismo, colonialidade e as tecnologias de desumanização e morte que marcaram tragicamente o século XX.

trabalho poderia ter se estendido à análise das instituições e dos dispositivos que operaram como mecanismos de classificação, hierarquização e exclusão das diferenças, especialmente daqueles corpos submetidos ao regime moderno de normalização. Os sujeitos que escapavam aos parâmetros estabelecidos foram progressivamente inscritos nas categorias da deficiência, da loucura, da anormalidade ou da patologia, convertendo a diferença em objeto de intervenção, correção e exclusão. Embora esse percurso ultrapasse os limites desta investigação, ele evidencia a continuidade de uma racionalidade que, ao definir um ideal de sujeito, produz simultaneamente seus exteriores constitutivos.

A mesma lógica que sustentou a constituição da alteridade colonial, a inferiorização das mulheres e a objetificação dos animais também pode ser identificada na produção histórica da deficiência e da loucura como categorias de desvio. Em todos esses casos, a diferença deixa de ser compreendida como expressão da pluralidade da vida para tornar-se um déficit em relação a um sujeito idealizado, branco, masculino, racional, plenamente autônomo e capaz.

Assumo, portanto, que esta pesquisa permanece em aberto e, talvez, seja mesmo inesgotável, ao menos enquanto existirem vozes ainda por se fazerem ouvir e histórias silenciadas por séculos de apagamento. Sua pretensão, contudo, jamais foi oferecer uma conclusão definitiva, mas expor caminhos de reflexão, tensionar pressupostos consolidados e contribuir para a ampliação do campo de escuta e compreensão da alteridade.

Talvez seja esse, afinal, o sentido mais profundo de tomar a palavra: não falar porque se está autorizado a fazê-lo, mas porque o silêncio jamais foi uma condição neutra.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Marília Perazzo Valadares do. O conceito de alteridade atrelado à evolução da representação social do índio no Brasil (séculos XVI, XVII e XIX). **CLIO – Série Arqueológica**, Recife, v. 2, n. 23, p. 1-21, 2008. Disponível em: <http://www.ufpe.br/clioarq>. Acesso em 7/3/2026.

BEAUVOIR, S. O segundo sexo Volumes 1 e 2. Tradução Sergio Milliet. Ed. Nova Fronteira. RJ, 2016.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.

BOCAYUVA, Izabela. O poema de Parmênides e a viagem iniciática. Revista Anais de filosofia clássica, vol. I n 2, 2007.

BUBER, Martin. Eu e Tu: Tradução do alemão, introdução e notas de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo, Cortez & Moraes, 1977.

BUTLER, Judith. Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar - 20ª ed. – Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2020.

CAMPBELL, Joseph. Deusas: Os mistérios do divino feminino – São Paulo: Palas Athena, 2015.

CARNEIRO, Sueli. Dispositivos de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro. Zahar, 2023.

CASSIN, Bàrbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. - Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993 (Coleção TRANS)

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. Tradução: Anísio Garcez Homem. Editora Letras Contemporâneas, SP, 2010.

CHIMAMANDA N.A. O perigo de uma única história. Recurso eletrônico disponível em <https://www2.ifmg.edu.br/governadorvaladares/noticias/adelia-a-poesia-e-a-vida-convite-para-o-3o-encontro-do-dialogos/o-perigo-de-uma-historia-unica-chimamanda-ngozi-adichie-pdf.pdf>

CHUL-RAN, BYUN. A Expulsão do Outro: Sociedade, percepção e comunicação hoje. Tradução Lucas Machado – Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

CLASTRES, Pierre. Do Um sem o Múltiplo. In: CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978. p. 171-184.

CLASTRES, Pierre. O atrativo do cruzeiro. *In*: _____. Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p. 48-63.

CRAGNOLINI, Mónica B. Vivir de la sangre de otro: la violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales. Santa Fe: Vera Editorial Cartonera, 2021. Disponível em: unl.edu.ar. Acesso em: 12/3/2025.

DERRIDA, Jacques. O animal que logo sou. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DUSSEL, Enrique. 1492 El encubrimiento de Otro – Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Editorial Las cuarenta, 2022.

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt /Tradução Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. 20 Teses de política – 1 ed. – Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão popular, 2007. 184 p.; 21x14 cm. (Pensamento social latino-americano dirigida por Emir Sader) Traducido por: Rodrigo Rodrigues.

DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M.E. Orth. - 4ª ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2012.

DUSSEL, Enrique. Filosofia da libertação na América-latina. Tradução de Luiz João Gaio. SP, co-edição Edições Loyola e Editora Unimep, 1977.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la Liberación. México: FCE, 2011 298 p.; 17 x 11 cm. (Colec. Breviarios; 571)

DUSSEL, Enrique. Método para uma filosofia da libertação. Superação analética da dialética hegeliana. Edições Loyola, São Paulo, 1986.

DUSSEL, Enrique. Para uma ética da libertação latino-americana. Tradução de Luiz João Gaio. SP, co-edição Edições Loyola e Editora Unimep, 1977.

DUSSEL, Enrique. Filosofía del sur y Descolonización - 1ª Ed. – Buenos Aires: Docencia, 2014.

EAUBONNE, Françoise d'. Feminismo ou Morte – 1ª Ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2025.

FANON, F. Os condenados da terra. Tradução José Laurênio de Melo. RJ. Ed. Civilização Brasileira, 1968.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa – mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução coletivo sycorax. SP. Ed. Elefante, 2017.

FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. Tradução Roberto Machado. 23ª edição ed. Graal RJ, 1979.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade. Volume 1: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque - 18ª ed. – Rio de Janeiro/São Paulo, Paz e Terra, 2024.

GAARD, G. Toward a Queer Ecofeminism. Revista Hypatia, Cambridge Core, 1997, 12(1) 114-137.

GAARD, Greta Claire. Rumo ao ecofeminismo queer. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 197-223, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/RvGgdQk5vBZk8Jsp43yStGv/>. Acesso em: maio de 2026.

GEBARA, Ivone. Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião. Editora Olho d'água, setembro 1997.

GEBARA, Ivone. Teologia, feminismo e filosofia. Revista Cult, março de 2010. Recurso eletrônico consultado em maio de 2026: <https://revistacult.uol.com.br/home/teologia-feminismo-e-filosofia/>

GEBARA, Ivone. Uma clara opção pelos direitos das mulheres. Revista Unisinos, Julho de 2012. Recurso eletrônico consultado em Maio de 2026: [https://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796-uma-clara-opcao-pelos-direitos-das-mulheres-entrevista-com-ivone-gebara#:~:text=Ivone%20Gebara%20\(foto\)%20%C3%A9%20brasileira,%E2%80%9Cinclus%C3%A3o%E2%80%9D%20no%20meio%20popular.](https://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796-uma-clara-opcao-pelos-direitos-das-mulheres-entrevista-com-ivone-gebara#:~:text=Ivone%20Gebara%20(foto)%20%C3%A9%20brasileira,%E2%80%9Cinclus%C3%A3o%E2%80%9D%20no%20meio%20popular.)

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / organização Flavia Rios, Márcia Lima - 1ª Ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue e outros ensaios. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia da história / Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

HEIDEGGER, Martin. Identidade e Diferença. Tradução e notas: Ernildo Stein - 1ª Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, 2ª Ed. – Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Tradução Márcia Sá Cavalcante; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HERÁCLITO. Fragmentos contextualizados. Tradução, apresentação e comentários Alexandre Costa. SP. Odisseus Editora, 2012.

HOOKS, B. Erguer a voz- pensar como feminista, pensar como negra. Tradução Cátia Bocaiuva Maringolo. Ed. Elefante. SP, 2019.

HORTA, Oscar. ¿Qué es el especismo? *Devenires*, Morelia, v. 21, n. 41, p. 163–192, jan.2020.Disponívelem:
<https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/119>. Acesso em: 9/5/2026.

JAEGGI, R. Rumo à crítica imanente das formas de vida. *Problemata - Revista Internacional De Filosofia*, 10(4), 77–98. (2019).

JECUPÉ, Kaká Werá. A terra dos mil povos: História indígena do Brasil contada por um índio. 2ª ed. – São Paulo: Peirópolis, 2020.

JECUPÉ, Kaká Werá. Tekoá: uma arte milenar indígena para o bem-viver - 1ª Ed. – Rio de Janeiro: BestSeller, 2024.

KILOMBA, G. Memórias de Plantação, episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. ed. Cobogó RJ, 2019.

KRENAK, A. Futuro ancestral. 1ª edição. – São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LÉVINAS, Emmanuel. Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade / Coordenador da tradução Pergentino Stefano Pivatto – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo do outro Homem. Petrópolis, RJ : Vozes, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. *In*: UNESCO. Raça e ciência. São Paulo: Perspectiva, 1970. v. 1

LORAUX, Nicole. Gloire du Même, prestige de l’Autre: Variations grecques sur l’origine

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 71-114, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/695>. Acesso em: 18 maio 2026.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre a colonialidade do ser:contribuições para o desenvolvimento de um conceito - 1ª ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MARQUES, Marcelo Pimenta. Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista / Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Tradução: Marta Lança. 1ª edição. Antígona PT, 2014.

MBEMBE, A. *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Coleção Reler África. Edições Mulemba, 2013.

MIGNOLO, Walter. MIGNOLO, W. Desafios decoloniais hoje. *Revista Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017. Disponível em: [Revista Epistemologias do Sul](#). Acesso em: 05/fev/2025.

MORMIN-CHAUVAC, Léa. *As irmãs Nardal: a vanguarda da causa negra* / tradução Lígia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2025.

MORRISON, Toni. *A origem dos outros: Seis ensaios sobre racismo e literatura* / Toni Morrison; tradução Fernanda Abreu; prefácio Ta-Nehisi Coates – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MORTIMER-SANDILANDS, Catriona. Paixões desnaturadas? Notas para uma ecologia queer. Tradução de Alice Gabriel. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 175-195, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100014>. Acesso em: 8/mai/2026.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. - 5ª ed. – Teresina: EdUESPI, 2021. Acesso em: 13/4/2026.

MYARA, Julia. *Deusas, bruxas e feiticeiras: Histórias de quando deus era mulher*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2024.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 1980.

NIETZSCHE, F. W. *Coleção Os Pensadores – Obras incompletas*. Tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filhos. Ed. Nova Cultural. 1999.

NIETZSCHE, F. W. *O Anticristo e ditirambos de Dionísio*. Tradução Paulo César de Souza - 1ª ed. – São Paulo: Companhia de bolso, 2016.

NOGUERA, Renato. Introdução à filosofia a partir da história e culturas dos povos indígenas. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 394-407, 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/riac/article/view/23786>. Acesso em 03/2/2026.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. *Revista da ABPN*, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 147-150, fev. 2012. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/358>. Acesso em 5/mar/2026.

OBENGA, Théophile. *Egito: história antiga da filosofia africana*. Tradução de Vinícius da Silva. Traduzido de: *A Companion to African Philosophy* (2004). Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com>. Acesso em: 10/11/2025.

OLIVEIRA, Fábio A.G. Especismo Estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido. ANIMALIDADES: Fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos. Editora fi, Porto Alegre, RS, 2021.

OLIVEIRA, Pedro Rocha. Discurso Filosófico da Acumulação Primitiva: estudo sobre as origens do pensamento moderno. São Paulo: Elefante, 2024.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PANSARELLI, Daniel. Filosofia Latino-americana a partir de Enrique Dussel. Santo André, SP: Universidade Federal do ABC, 2013.

PARENTE, Ádna; DANNER, Fernando & SILVA, Maria Alice (Orgs.). Animalidades: Fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2021.

PLATÃO. Carta VII. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia jr.- RJ: Ed PUC-Rio; SP: Loyola, 2008.

PLATÃO. Diálogos. Coleção Os Pensadores. Seleção de Textos de José Américo Motta Pessanha; traduções e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATÃO. Timeu – Crítias. Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica: Coimbra: IUC, CECH, 2012.

PLATÃO. A República. Tradução Pietro Nasseti. 3ª Ed. RJ. Martin Claret – 2013.

PLUMWOOD, Val. Feminism and the Mastery of Nature. London: Routledge, 1993.

PRECIADO, P. Manifesto Contrassexual. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo. n-1 edições, 2014.

PRECIADO, P. Multidões Queer: notas para uma política dos “anormais”. Revista *Estudos Feministas*, Florianópolis, 19(1):312, janeiro-abril 2011. Traduzido por Cleiton Zóia Munchow e Viviane Teixeira Silveira a partir do texto original em francês, publicado em 2003 na revista *Multitudes* (Beatriz Preciado, 2003).

PRECIADO, P. O feminismo não é um humanismo. *O escrito de Paul Beatriz Preciado traduzido para o português foi originalmente publicado no seguinte território: <http://www.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml>. A tradução do escrito foi realizada por Charles Feitosa e sua revisão técnica é da feitoria de Alessandro Sales e Paulo Oneto.

PRECIADO, P. Texto Junke: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. – São Paulo; n-1 edições, 2018.

PRECIADO, Paul B. Eu sou o monstro que vos fala. Tradução de Sara Wagner York. Cadernos PET-Filosofia, Curitiba, v. 22, n. 1, p. 278-331, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/petfilo/article/view/88248>. Acesso em: 22/mar/2026.

PRÉ-SOCRÁTICOS. Os: fragmentos, doxografia e comentários. Coleção Os Pensadores. Seleção de textos, traduções e supervisão José Cavalcante de Souza. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PTAHHOTEP. As máximas de Ptahhotep: Apresentação, comentários, notas e tradução de Volney J. Berkenbrock. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2025.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds.). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002. p. 324-330, por Éder Carvalho Wen. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com>. Acesso em: 03/mar/2026.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. Tradução: Dirce Eleonora Nigro Solis; Rafael Medina Lopes & Roberta Ribeiro Cassiano. Revista Ensaios Filosóficos, Volume IV, outubro de 2011.

RINNE, Olga. Medéia: O direito à ira e ao ciúme. Coleção “A magia dos mitos”. Ed. Cultrix, SP, 1988.

ROSENDO, D. Ecofeminismo queer: reflexiones sobre una teoria política no binaria. Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, [S. l.], ano 4, v. 1, 2017. Disponível em: [Revista LECA](#). Acesso em: junho de 2026.

ROSENDO, Daniela e HAKENHAAR, Paola. Violência patriarcal: um diálogo ecofeminista animalista com bell hooks. ANIMALIDADES: Fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos. Editora fi, Porto Alegre, RS, 2021.

SAID, Edward. Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente. Tradução Rosaura Eichnberg, 1ª Ed. SP: Companhia das Letras, 2007.

SANZ, Ravi. A dialética da alteridade e a desumanização dos povos – Recurso eletrônico disponível em: [A dialética da alteridade e a desumanização dos povos - Instituto Humanitas Unisinos - IHU](#)

SHAW, Garry J. Os mitos egípcios: um guia aos antigos deuses e lendas / Tradução Thaís Rocha da Silva. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? – Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2010.

STONE, Merlin. Quando Deus era Mulher. São Paulo Goya, 2022.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro; Tradução Beatriz Perrone Moisés. – São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VERNANT, Jean-Pierre. A Morte nos olhos: figuração do Outro na Grécia Antiga, Ártemis e Gorgó. Jorge Zahar Editor Ltda. RJ, 1988.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu editora, n-1 edições, 2018.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. A questão do inter-humano: uma releitura de Eu e Tu de Martin Buber. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 35, n. 111, p. 87-110, 2008. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/159>. Acesso em 5/set/2024.

WOLLSTONECRAFT, Mary. Reivindicação dos direitos da mulher : tradução Ivania Pocinho Motta. - 1ª Ed. – São Paulo: Boitempo, 2016.

YORK, S. W. (2023). Eu sou o monstro que vos fala, de Paul B. Preciado. *Cadernos PET-Filosofia*, 22(1). <https://doi.org/10.5380/petfilo.v22i1.88248>