



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς
Journal of Philosophy



n. 48 Maio- Agosto de 2025

SUPERAR A FIXAÇÃO EM IDENTIDADES EPISTEMOLÓGICAS RÍGIDAS: POR UM PENSAMENTO FLUIDO, PLURAL E INVENTIVO

Ricardo Valim¹

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

RESUMO: Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre as implicações da fixação em identidades epistemológicas rígidas no contexto do Sul Global. Argumenta-se que, embora o reconhecimento das epistemologias marginalizadas seja essencial para a decolonização do saber, a cristalização dessas epistemologias em categorias fixas pode limitar sua capacidade de diálogo e transformação. Em contraste, propõe-se um pensamento fluido, plural e inventivo, que reconhece suas raízes históricas e culturais, mas não se reduz a elas, permitindo a criação de novas formas de conhecimento e práticas sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia; Sul Global; Decolonização; Ecologia de Saberes.

ABSTRACT: This article proposes a critical reflection on the implications of the fixation on rigid epistemological identities in the context of the Global South. It argues that, although the recognition of marginalized epistemologies is essential for the decolonization of knowledge, the crystallization of these epistemologies into fixed categories can limit their capacity for dialogue and transformation. In contrast, the article advocates for a fluid, plural, and inventive mode of thinking—one that acknowledges its historical and cultural roots but is not confined by them—thus enabling the creation of new forms of knowledge and social practices.

KEYWORDS: Epistemology; Global South; Decolonization; Ecology of Knowledges.

I. Introdução

O texto discute um paradoxo central na geopolítica do conhecimento: a valorização das epistemologias do Sul Global e, ao mesmo tempo, o risco de cristalizá-las em identidades rígidas. De um lado, é fundamental reconhecer saberes historicamente marginalizados; de outro, é preciso evitar que esse reconhecimento os torne estáticos e essencializados. O artigo propõe superar essas fixações identitárias por

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Filosofia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Membro da EAF - Escola Amazônica de Filosofia da Universidade Estadual de Roraima (UERR), Participante do GT Pensamento Filosófico Brasileiro da ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. Membro do GET - Grupo de Estudos em Educação, Filosofia e Tecnologias do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Rondônia.

meio de uma abordagem relacional, fluida e plural, que permita a reinvenção e o diálogo entre diferentes formas de conhecimento, promovendo um espaço intelectual verdadeiramente **inclusivo**.

II. A armadilha da identidade como essência

A valorização das epistemologias do Sul — entendidas como os saberes produzidos por tradições africanas, indígenas, diaspóricas, camponesas e populares de todos os cantos do mundo² — configura-se como um eixo central no processo de decolonização do pensamento e de reconfiguração das hierarquias epistêmicas estabelecidas pelo colonialismo moderno. Conforme argumenta Boaventura de Sousa Santos, é fundamental “reconhecer a existência de uma pluralidade de saberes, para além da ciência moderna” (2010a, p. 45; 2010b, p. 467-469). Essa pluralidade implica na construção de uma ecologia de saberes (2010a, p. 44-50), conceito que desafia a lógica da monocultura do saber e da racionalidade, ampliando o campo epistemológico para além dos cânones eurocentrados.

² Nesse contexto, recomenda-se a apreciação do documentário a seguir, o qual se configura como uma oportunidade enriquecedora para a compreensão aprofundada dos dilemas vivenciados por culturas tradicionais frente às transformações impostas pelos processos de modernização. A obra audiovisual proporciona um olhar sensível e crítico sobre os impactos da modernidade nas estruturas socioculturais ancestrais, estimulando uma reflexão acerca da tensão entre preservação identitária e adaptação contemporânea: Os Akha, grupo étnico que habita regiões montanhosas do Laos, permanecem, em grande medida, à margem da civilização moderna, preservando práticas culturais de caráter ancestral. A aldeia de Peryensang Mai, por exemplo, encontra-se isolada geograficamente, sem acesso a infraestrutura básica como estradas pavimentadas, o que contribui para a manutenção de um modo de vida tradicional, praticamente imune às transformações impostas pela globalização. A vida cotidiana dos Akha é profundamente orientada por normas e rituais transmitidos ao longo de gerações. Entre essas práticas, destacam-se cerimônias religiosas e o sacrifício de animais como forma de proteção contra infortúnios, o que revela a centralidade do pensamento mágico e da religiosidade tradicional em sua organização social. Apesar de, por vezes, essas práticas serem percebidas como brutais sob a ótica externa, para os Akha elas constituem uma fonte de coesão social, estabilidade e sentido de pertencimento. A estrutura social da comunidade é nitidamente marcada por uma divisão de tarefas, com ênfase no trabalho feminino. As mulheres exercem múltiplas funções, que vão desde a produção agrícola e o cuidado com o lar até a confecção de vestimentas tradicionais. Tal organização evidencia um sistema de autossuficiência que sustenta a vida coletiva nas montanhas. O documentário em questão narra a trajetória da família Laovan, cuja dinâmica interna expressa as tensões entre tradição e mudança. Yeapheun, a matriarca, dedica-se exaustivamente ao sustento de seus familiares, enquanto o pai, na condição de ancião, exerce um papel central na preservação das normas culturais do grupo. Ambos, juntamente com os filhos mais velhos, não concebem outra forma de vida além daquela enraizada na montanha. A exceção é o filho caçula, Kienglom, cuja inserção em um sistema educacional urbano há mais de uma década representa uma possibilidade de ruptura com o ciclo tradicional. A experiência dos Akha exemplifica o dilema vivido por muitas etnias indígenas e comunidades tradicionais do Sudeste Asiático: a migração para regiões mais acessíveis, como os vales, em tese proporciona acesso a recursos modernos — como eletricidade, água encanada e cuidados médicos —, mas implicaria, ao mesmo tempo, a renúncia a práticas culturais milenares. Nesse contexto, o documentário oferece ao público um olhar sensível e analítico sobre um povo que, situado no limiar entre o passado e o presente, enfrenta o desafio de redefinir sua identidade coletiva diante das pressões da modernidade. Vide: DW Documental. *La tribu de los Akha en Laos: entre la tradición y la modernidad*. Youtube, 12 de abr. de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1FFdPwLEZwg>. Acesso em: 11 mai 2025.

A ecologia de saberes propõe a coexistência e articulação entre diferentes formas de conhecimento, sem hierarquizações apriorísticas. Trata-se, portanto, de uma crítica direta ao monopólio epistemológico exercido pela ciência moderna, entendida como um sistema excludente que tende a marginalizar saberes não ocidentais. Segundo Santos (2010a, p. 44), “a ignorância só é uma forma desqualificada de ser e de fazer quando o que se aprende vale mais do que o que se esquece”, indicando que a aprendizagem descolonial exige, simultaneamente, processos de aprendizagem e de desaprendizagem. A utopia do interconhecimento reside na possibilidade de integrar novos saberes sem apagar os existentes, criando uma “tecnologia de prudência” que reconhece a ciência como parte — e não como totalidade — do campo epistêmico global.

Contudo, a valorização desses saberes subalternizados³ não está isenta de armadilhas conceituais e políticas. Um dos principais riscos consiste na essencialização dessas epistemologias — isto é, na sua redução a entidades culturais homogêneas, supostamente puras e descontextualizadas —, o que as desvincula de seus entrelaçamentos históricos e das complexas dinâmicas de poder que as constituem. Tal processo, como alerta Ailton Krenak (2019, p. 33), contribui para esvaziar a potência vital dos saberes e compromete “a alegria de estar vivos” dos povos que os sustentam. Neste sentido, o sociólogo britânico Stuart Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade*, adverte que a identidade cultural não deve ser concebida como uma essência fixa, mas sim como um processo histórico e relacional, permanentemente atravessado por deslocamentos e rearticulações: “o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado [...] identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (2006, p. 12-13). Evidencia-se uma compreensão do sujeito como múltiplo, relacional e historicamente situado.

A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo

³ *Saberes subalternizados* ou *subalternos* referem-se a formas de conhecimento produzidas por grupos historicamente marginalizados — como povos indígenas, populações negras, mulheres, pessoas LGBTQIA+ e comunidades periféricas — que foram desvalorizadas ou invisibilizadas pelo saber hegemônico ocidental. Esses saberes, frequentemente considerados não científicos ou irracionais, são marginalizados por estruturas de poder coloniais e eurocêntricas. Conceitos como o de “subalterno”, desenvolvido por Gayatri Spivak, e a “ecologia de saberes”, proposta por Boaventura de Sousa Santos, apontam para a urgência de reconhecer a legitimidade e a diversidade epistemológica desses conhecimentos, que oferecem alternativas ao modelo dominante de produção de saber.

moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (2006, p. 7)

Em tempos de globalização, o sentimento de identidade torna-se cada vez mais provisório, contraditório e heterogêneo, conforme aponta Hall ao discutir o colapso das antigas paisagens identitárias: “A categoria da identidade não é, ela própria, problemática?” (2006, p. 84). Em um mundo marcado por deslocamentos, hibridismos culturais e fronteiras cada vez mais fluidas, a identidade deixa de ser um ponto fixo e torna-se um processo em constante reconfiguração, atravessado por contradições, múltiplas pertencas e negociações contínuas. Em vez de uma identidade plena e definitiva, o que se observa é uma multiplicidade de identificações parciais, fragmentadas e contextuais. Assim, compreender a identidade como uma categoria problemática é um passo necessário para lidar com as tensões contemporâneas entre tradição e mudança, local e global, memória e invenção.

Por isso, Gayatri Chakravorty Spivak, chama atenção para o uso provisório e instrumental de identidades fixas como recurso político, ou se preferir, o *essencialismo estratégico*⁴ (1993, p. 11, 23, 48). Embora tal estratégia possa ser eficaz em determinados contextos de luta, existe o alerta para os riscos de sua reificação. A cristalização dessas categorias identitárias pode restringir a circulação, a reinvenção e a apropriação criativa dos saberes subalternos, comprometendo, assim, sua capacidade de intervenção crítica no campo da produção contemporânea do conhecimento. Nesse sentido, Spivak aponta para a “ideia de contradição constitutiva” (2010, p. 28), indicando que a naturalização das identidades pode eximir sujeitos e discursos da “difícil tarefa de realizar uma produção ideológica contra-hegemônica”, favorecendo, por outro lado, um certo empirismo subjetivista, que reivindica para si “a arena da ‘experiência concreta’, ‘o que realmente acontece’” (2010, p. 30). Tal postura pode obscurecer a complexidade das “variedades de dominação” (2010, p. 42),

⁴ O conceito de *essencialismo estratégico* refere-se ao uso deliberado de *identidades fixas* por grupos marginalizados como tática política, mesmo reconhecendo que essas identidades são construções sociais e historicamente situadas. Trata-se de uma estratégia pragmática que visa à mobilização coletiva, à conquista de direitos e à visibilidade pública. Movimentos como o feminista, o negro, o LGBTQIA+ e o dos povos indígenas, bem como políticas como as cotas raciais no Brasil, exemplificam essa prática. Nesses casos, categorias como “mulher”, “negro”, “indígena” ou a sigla LGBTQIA+ são utilizadas de forma unificadoras para pressionar por mudanças, apesar da diversidade interna de experiências. O essencialismo estratégico, portanto, opera como um paradoxo produtivo: fixa identidades de forma provisória para alcançar objetivos políticos concretos, sem negar sua natureza fluida e múltipla.

particularmente quando estas operam tanto dentro quanto fora dos circuitos da violência epistêmica promovida pela lei e pela educação imperialistas.

É nesse contexto que Spivak retoma, de modo crítico e provocativo, a célebre questão: “pode o subalterno falar?” (2010, p. 54). Trata-se de uma interrogação que atravessa os impasses da divisão internacional do trabalho, das estruturas do capital socializado (VALIM, 2024, p. 26, 34, 40, 97, 130) e das formas de silenciamento institucional. Na ausência de uma agência reconhecida institucionalmente, o subalterno não encontra um sujeito da escuta, e, portanto, “não pode [*could not*] ‘falar’” (2012, p. 326). A escuta, nesse caso, aparece como um “impulso ético”, uma prática de abertura que requer um coletivo disposto a ouvir, a contra-assinar, a tornar-se agente ativo na esfera pública.

Essa tarefa, de escuta e mediação, implica um papel ético e político do intelectual – “o intelectual que não abdica de si mesmo” (SPIVAK, 2010, p. 122) –, cuja função não é apenas dar voz, mas “restaurar a referência para que a intertextualidade possa funcionar; e de criar intertextualidade também” (SPIVAK, 2012, p. 319). A literatura, desse modo, desempenha um papel singular: “dá sinais retóricos ao leitor, o que leva a ativar a imaginação leitora. A literatura advoga nesse sentido especial. [...] Se as ciências sociais descrevem as regras do jogo, a literatura ensina como jogar” (SPIVAK, 2012, p. 323). A ficção política, assim, provoca a contrafocalização – aquilo que Spivak entende como “o ‘político’ na ficção política – a transformação de uma tendência em crise” (2012, p. 324). Spivak propõe uma abordagem que considera as “relações entre a lógica social, razoabilidade social, e a desorganização da figuração na prática social⁵” (1993, p. 209), reconhecendo “a possibilidade de aleatoriedade, a contingência como tal, disseminação, o desmoronar da linguagem, a possibilidade de que as coisas podem não ser sempre semioticamente organizadas⁶” (1993, p. 209). Nesse campo, o “silêncio retórico” (SPIVAK, 1993, p. 205) adquire valor epistêmico e ético. Afinal, “a ética não é um problema do conhecimento, mas um chamamento para a relação” (SPIVAK, 2012a, p. 233). Spivak desloca o foco do saber para a responsabilidade, para o encontro com o Outro — especialmente com aquele que é silenciado. Trata-se de uma ética do envolvimento, não da autoridade.

⁵ Extraído, traduzido e adaptado de: The relationship between logic and rhetoric, between grammar and rhetoric, is also a relationship between social logic, social reasonableness, and the disruptiveness of figuration in social practice. These are the first two parts of our three part model.

⁶ Extraído, traduzido e adaptado de: But then, rhetoric points at the possibility of randomness, of contingency as such, dissemination, the falling a part of language, the possibility that things might not always be semiotically organized.

Com efeito, o perspectivismo ameríndio, conforme formulado por Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, constitui uma ontologia que se manifesta de uma forma peculiar perante os pressupostos epistemológicos e ontológicos da tradição ocidental. Nas cosmologias indígenas, os relatos míticos são habitados por entidades cujos atributos – forma, nome e comportamento – articulam-se de modo híbrido entre o humano e o não-humano. Esses seres coexistem em um “contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 354), o que pressupõe uma continuidade ontológica entre as espécies, mediada por suas respectivas perspectivas em relação.

No âmbito mítico, o perspectivismo opera em um “lugar geométrico”, no qual a diferença entre os pontos de vista é simultaneamente “anulada e exacerbada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 355). Em outras palavras, cada espécie percebe os outros seres segundo os próprios parâmetros culturais, ao mesmo tempo em que expressa sua condição específica. Assim, “cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana –, e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 355). Se expressa assim, uma das ideias centrais do perspectivismo ameríndio: a de que todas as entidades no mundo – sejam animais, plantas ou espíritos – percebem a si mesmas como humanas do ponto de vista interno, embora sua aparência e comportamento para os outros revelem sua forma específica.

Nesse sistema cosmológico, os xamãs desempenham papel central como mediadores (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 357-358) ontológicos e epistêmicos. Ao adotarem a perspectiva dos seres não-humanos – os quais se veem como humanos –, os xamãs tornam-se interlocutores legítimos no “diálogo transespecífico” e, diferentemente dos demais membros da comunidade, “são capazes de voltar para contar a história” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358). Esse trânsito interspectivístico é um processo arriscado, que requer habilidades diplomáticas refinadas. Eduardo Viveiros de Castro parece estabelecer uma analogia entre regimes cosmopolíticos ao afirmar que “se o ‘multiculturalismo’ ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica” (2002, p. 358). Um dos princípios fundamentais do perspectivismo é a primazia do ponto de vista na constituição do sujeito: “será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 373). Ou seja, a agência subjetiva não é predicada pela forma corpórea, mas sim pela posição enunciativa que o ser ocupa.

Importa destacar que o perspectivismo ameríndio não deve ser confundido com o relativismo epistemológico das “[...] raízes de pertencimento primárias” (MBEMBE, 2014, p. 184). Conforme o autor esclarece, “o perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379). O relativismo parte da premissa de uma pluralidade de culturas que interpretam uma única natureza objetiva e externa, ao passo que o perspectivismo inverte essa lógica: “uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379). Exemplar dessa concepção é o modo como diferentes animais percebem a si próprios e aos humanos. “Os jaguares nos veem como pecaris, os pecaris nos veem como jaguares (ou como espíritos canibais); mas os jaguares e os pecaris, cada qual por seu lado, vêem-se como gente, e veem seu comportamento como cultural: o sangue que a jaguar bebe é sua cerveja de milho, a lama onde chafurdam as pecaris é sua casa cerimonial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 468). Essa antropomorfização perspectivista não implica projeção cultural humana, mas sim o reconhecimento de que todos os seres possuem uma forma própria de humanidade, internalizada em sua perspectiva.

Portanto, o perspectivismo ameríndio permanece não apenas como um elemento vital das cosmologias indígenas, mas também como uma contribuição teórica significativa para o debate ontológico contemporâneo. “Eis assim que o perspectivismo não só está bem vivo, como pode entrar em palpitações argumentos políticos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 483), reposicionando o humano como apenas um entre muitos sujeitos possíveis em um universo radicalmente plural. É a partir dessa concepção ampliada de sujeito e mundo que se torna possível pensar as raízes indígenas e suas riquezas (VALIM, 2024, p. 15, 23, 90, 100) não como prisões identitárias, mas como pontos de ancoragem dinâmicos em uma política de pertença e transformação.

A próxima seção, raízes que não são prisões, reflete sobre a necessidade de se pensar caminhos alternativos para se compreender identidade, território e

ancestralidade⁷, não como categorias fixas, mas como processos relacionais e pluriversos em constante movimento.

III. Raízes que não são prisões

Reconhecer a origem histórica, cultural e política de uma forma de pensamento não implica, necessariamente, submetê-la a uma matriz de origem como destino ou prisão. Embora toda produção de saber e diferença (VALIM, 2024, p. 49, 51-52, 101) esteja enraizada em contextos específicos de enunciação — marcados por territorialidades, experiências coletivas, conflitos e cosmologias —, é fundamental compreender que essas raízes não determinam, por si sós, os limites de validade ou circulação do conhecimento. Como defende Ramón Grosfoguel, os saberes, os nossos conhecimentos são sempre situados (2010, p. 386), mas isso não os impede de dialogar, ser apropriados e transformados em contextos distintos, compondo uma “ecologia de saberes” que se alimenta da diversidade e da reciprocidade (SANTOS, 2010b, p. 474). Em outras palavras, as ideias possuem raízes, mas também possuem agência, mobilidade e potência de tradução; elas caminham, cruzam fronteiras, sofrem transformações e se reinscrevem em novos horizontes de sentido. Assim, podemos concordar com Glória Evangelina Anzaldúa, em sua obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, quando diz:

A nova mestiça lida com isso desenvolvendo uma tolerância às contradições, uma tolerância à ambiguidade. Ela aprende a ser indígena na cultura mexicana, a ser mexicana do ponto de vista anglo. Ela aprende a equilibrar culturas. Ela tem uma personalidade plural; opera em um modo pluralista — nada é descartado, o bom, o mau e o feio, nada é rejeitado, nada é abandonado. Ela não apenas sustenta

⁷ Desde já para tentar expressar o valor da ancestralidade de um povo oferece-se aqui a oportunidade de conferir o documentário *Los Hombres del Quinto Mundo* que apresenta um relato etnográfico da cultura aborígine australiana, centrando-se no testemunho de Yakar Garimala, um ancião que transmite, em primeira pessoa, os valores, rituais e práticas de seu povo. A narrativa destaca a profunda ligação espiritual dos aborígenes com a terra, manifestada por meio da música, especialmente o uso do didgeridoo, das danças cerimoniais e da pintura rupestre, elementos centrais para a preservação da memória ancestral e do “tempo do sonho”. O filme evidencia a organização social tradicional dessas comunidades nômades, onde os homens se dedicam à caça e pesca, enquanto as mulheres desempenham um papel vital na coleta de alimentos, mesmo diante de perigos como a serpente *king brown*. Também são abordados os impactos históricos da colonização europeia, que resultaram na marginalização dos povos originários em seu próprio território, mas não extinguiram sua resistência cultural. A obra ressalta ainda o valor simbólico das armas tradicionais, como o bumerangue e a lança, e o papel das manifestações artísticas e espirituais como formas de comunicação com os ancestrais e os espíritos da natureza. Por fim, o documentário reforça o papel da oralidade e das expressões culturais na transmissão intergeracional do conhecimento e na manutenção da identidade aborígine frente às pressões do mundo ocidental. Vide: Planet Doc. *Los Hombres del Quinto Mundo*. Youtube, 2 de ago. de 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jyd9GWDF6UI>. Acesso em: 11 mai 2025.

contradições, ela transforma a ambivalência em outra coisa⁸. (1987, p. 79)

Sob esse prisma, a proposta de uma epistemologia decolonial não deve ser entendida como uma busca nostálgica por uma suposta pureza originária — como se o pensamento situado no Sul Global devesse necessariamente preservar uma autenticidade essencial, alheia ao contato, à troca ou à hibridez. Como observa Walter Mignolo, a decolonialidade não busca inverter a hierarquia centro-periferia apenas trocando os polos, até porque isso provou-se insatisfatório (2007, p. 94), mas desestabiliza a própria lógica que produz essa hierarquia. Ao contrário, a decolonialidade crítica propõe uma reconfiguração (2007, p. 211) das relações de poder que estruturam o campo epistêmico global, questionando a hierarquia entre saberes e abrindo espaço para práticas cognitivas insurgentes, sem convertê-las em arquétipos culturais fixos.

Nesse contexto, torna-se fundamental recusar o confinamento das epistemologias do Sul a categorias identitárias rígidas, como a suposição de que apenas indivíduos afrodescendentes poderiam, de forma legítima, abordar as epistemes africanas, ou que somente sujeitos indígenas estariam autorizados a interpretar suas próprias cosmologias. Ao adotar tal postura, corre-se o risco de instaurar uma nova forma de colonialidade dos saberes — invertida, mas ainda excludente —, que perpetua a lógica do silenciamento por meio de barreiras essencialistas. Como afirma Djamilia Ribeiro (2019, p. 69), “busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva”, superando os mecanismos que delimitam quem pode ou não produzir e transmitir conhecimento.

Embora o reconhecimento do lugar de fala seja indispensável — pois ele está intrinsecamente ligado à “descolonização do conhecimento e à refutação de uma neutralidade epistemológica” (RIBEIRO, 2019, p. 25) —, é igualmente necessário afirmar a abertura para um diálogo intercultural que seja ao mesmo tempo respeitoso, ético e transformador. O conhecimento situado, marcado por experiências históricas, culturais e existenciais únicas, deve ser valorizado sem, contudo, resultar em enclaves identitários que inviabilizem a troca genuína entre saberes diversos. Como destaca a autora, determinadas vozes “têm sido silenciadas e desautorizadas no sentido

⁸ Nossa tradução de: The new mestiza copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. She learns to be an Indian in Mexican culture, to be Mexican from an Anglo point of view. She learns to juggle cultures. She has a plural personality; she operates in a pluralistic mode-nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else.

epistêmico, ao passo que outras são fortalecidas” (RIBEIRO, 2019, p. 28), revelando o caráter político das hierarquias do saber.

Assim sendo, é preciso compreender que “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas [ao] poder existir” (RIBEIRO, 2019, p. 64), ou seja, à reivindicação plena da presença e da legitimidade epistêmica dos sujeitos historicamente marginalizados. Promover esse reconhecimento exige uma escuta atenta à ancestralidade e aos modos de vida⁹ que desafiam as epistemologias hegemônicas, criando as condições para deslocamentos internos — cognitivos e afetivos — que transformem corações e mentes. Trata-se, como enfatiza a filósofa Djamila Ribeiro (2019, p. 30), de “enfrentar o modo pelo qual as identidades são criadas dentro da lógica colonial”, desestabilizando suas bases normativas e excludentes.

Superar os limites do essencialismo identitário não implica negar as especificidades históricas e ontológicas dos saberes subalternizados, tampouco deslegitimar o direito dos povos originários de interpretar suas próprias cosmologias. Ao contrário, trata-se de reconhecer essas singularidades como fundamentos indispensáveis para a construção de pontes entre diferentes matrizes de conhecimento, orientando-se para uma ecologia de saberes alicerçada no respeito mútuo, na reciprocidade e na horizontalidade das trocas epistemológicas. Afinal, como nos lembra Djamila Ribeiro (2019, p. 85), “[...] todas as pessoas possuem lugares de fala [...]”, o

⁹ Cabe ressaltar que, embora esses modos de vida tradicionais ainda resistam aos impactos das novas tecnologias e aos processos de globalização cultural, os contatos com outras culturas impõem desafios significativos — especialmente no que diz respeito às novas gerações, que frequentemente manifestam o desejo de explorar novos horizontes e possibilidades de vida. Diante desse contexto, recomenda-se a visualização do documentário a seguir, que oferece uma perspectiva valiosa sobre as tensões entre tradição e modernidade vivenciadas por essas comunidades: Otgo é a filha caçula de uma família nômade que se dedica à criação de gado nas regiões áridas do deserto de Gobi. Embora demonstre profundo apreço pela vida em consonância com a natureza e pelas tradições herdadas de seus ancestrais, ela cultiva o desejo de se tornar bailarina profissional e, futuramente, professora de dança, almejando atuar na Ópera Nacional de Ulan Bator. Na contemporaneidade mongol, observa-se uma tendência crescente de abandono do modo de vida tradicional por parte das novas gerações, que optam por trajetórias urbanas e individualizadas. Otgo representa esse dilema intergeracional: embora esteja fortemente inserida no cotidiano nômade e exerça funções essenciais na rotina familiar — como auxiliar o pai nas tarefas matutinas de cuidado com os camelos —, ela também projeta para si um futuro que pressupõe o afastamento físico e simbólico de suas raízes. Seus pais, conscientes da inevitabilidade das mudanças sociais, conferem-lhe autonomia para decidir seu próprio caminho, ao mesmo tempo em que a apoiam emocionalmente em sua aspiração artística. A tensão entre a preservação da identidade cultural e o desejo de inserção em contextos urbanos modernos é acentuada pela beleza imersiva da paisagem do deserto e pelos vínculos comunitários entre as famílias nômades, que reforçam o pertencimento e a continuidade de valores ancestrais. Através de uma narrativa sensível e expressa em linguagem infantil, mas carregada de profundidade, Otgo oferece um testemunho vívido de um modo de vida em transformação, evidenciando os desafios enfrentados por comunidades tradicionais diante da modernização e da mobilidade social. Vide: DW Documental. *Infancia en Mongolia - Entre la tradición y los nuevos comienzos*. Youtube, 25 de fev. de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ga7irOVikVQ>. Acesso em: 11 mai 2025.

que reforça a necessidade de um diálogo que, sem apagar as diferenças (VALIM *et al.*, 2025b, p. 4), valorize a escuta, a partilha (VALIM, 2024, p. 117), a convivência e a co-construção de sentidos. Somente por meio dessa abertura radical ao encontro intercultural será possível vislumbrar novos horizontes de emancipação e concretizar uma autêntica justiça cognitiva.

A partir disso, podemos refletir que decolonizar o saber não é essencializar o sujeito, mas abrir espaço para múltiplas vozes, inclusive às mestiças, híbridas, fronteiriças — como a da nova mestiça da escritora Glória Evangelina Anzaldúa — que carregam em si a contradição e a potência da transgressão epistemológica.

Indígena como o milho, como o milho, a mestiça é um produto do cruzamento, projetada para resistir em uma variedade de condições. Como uma espiga de milho — um órgão feminino que carrega sementes — a mestiça é tenaz, firmemente envolta nas palhas de sua cultura. Como grãos, ela se agarra à espiga; com talos grossos e raízes fortes, ela se mantém firme na terra — ela sobreviverá aos cruzamentos de caminhos¹⁰. (1987, p. 81)

Ao abrir espaço contemplativo-dialógico-reflexivo (VALIM *et al.*, 2025a, p. 2, 4, 5, 12, 13) para vozes que pertencem a *todos* os lugares — e, ao mesmo tempo, a lugar *nenhum* em específico¹¹ —, cria-se a oportunidade de refletir de forma criativa e crítica sobre problemáticas que, por vezes, escapam ao romantismo de um olhar incauto, ainda preso

¹⁰ Nossa tradução de: Indigenous like corn, like corn., the mestiza is a product of crossbreeding, designed for preservation under a variety of conditions. Like an ear of corn-a female seed-bearing organ-the mestiza is tenacious, tightly wrapped in the husks of her culture. Like kernels she dings to the cob; with thick stalks and strong brace roots, she holds tight to the earth-she will survive the crossroads.

¹¹ Opta-se aqui por uma breve incursão textual, apresentada em nota de rodapé, com o intuito de fornecer ao leitor interessado uma possibilidade de aprofundamento temático. Trata-se da contribuição do antropólogo e etnólogo francês Marc Augé (1935-2023), cuja obra intitulada *Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade* se mostra fundamental para a compreensão da relação entre espaço, identidade e modernidade. Ao abordar o conceito de *lugar*, Augé afirma: “O lugar se completa pela fala, a troca alusiva de algumas senhas, na convivência e na intimidade cúmplice dos locutores. Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não lugar” (2012, p. 73). Nesse sentido, o autor propõe o termo *não lugares* para designar espaços de circulação e transitoriedade, marcados pela impessoalidade e pela ausência de vínculos duradouros. Tais espaços, segundo ele, não são capazes de constituir identidade ou senso de pertencimento. Os *não lugares* se materializam, por exemplo, em aeroportos, vias expressas, salas de espera, centros comerciais, estações de metrô e até mesmo em campos de refugiados (2012, p. 74-75) — ou seja, em contextos nos quais há grande fluxo de pessoas e bens, mas onde as relações estabelecidas não se desenvolvem a ponto de formar uma identidade coletiva. Assim, a distinção entre *lugares* e *não lugares* repousa, conforme aponta Augé, na oposição entre lugar e espaço (2012, p. 72-73). Em uma de suas passagens mais instigantes, o autor afirma: “É no anonimato do não lugar que se experimenta solitariamente a comunhão dos destinos. Haverá, portanto, espaço amanhã, talvez já haja espaço hoje, apesar da aparente contradição dos termos, para uma etnologia da solidão” (2012, p. 110). Com isso, sugere a possibilidade de uma abordagem etnográfica voltada à experiência individual e subjetiva nos contextos de anonimato (2012, p. 93-94, 98) característicos da contemporaneidade.

a certezas e fronteiras que moldam nossas sociedades¹². O reconhecimento dos lugares de fala e das experiências encarnadas como fundamentos de autoridade epistêmica, tal como defende Djamila Ribeiro (2019, p. 39, 59, 67), é indispensável, mas não pode ser confundido com um fechamento ontológico que inviabilize o trânsito, a escuta e o intercâmbio de saberes entre diferentes sujeitos e contextos. Pelo contrário, a decolonização de forma esperançosa (KRENAK, 2019, p. 50) exige abertura, fluidez e disposição para o diálogo, para o confronto criativo e para a reelaboração constante das formas de conhecimento.

No Brasil do início do século XX, o ambiente cultural ainda estava fortemente marcado pela assimilação acrítica dos modelos europeus¹³. Nesse contexto de dependência simbólica, a busca por uma identidade cultural genuinamente brasileira impulsionou o surgimento do modernismo, tendo Oswald de Andrade como uma de suas figuras mais inventivas. Embora profundamente influenciado pelas vanguardas europeias, Oswald não se limitou a replicar suas formas ou conteúdos. Sua contribuição mais notável foi a formulação de uma apropriação crítica e criativa desses influxos estrangeiros, sintetizada de maneira potente na metáfora da antropofagia cultural.

A proposta oswaldiana, consagrada no *Manifesto Antropófago* (1928), defende a ideia de “devorar” o pensamento — tanto o importado quanto o que emerge do interior

¹² Recomenda-se a visualização do documentário a seguir: O documentário *Racismo en Alemania* aborda a presença histórica e a identidade dos afro-alemães, revelando a persistente incompatibilidade percebida entre a negritude e a nacionalidade alemã. Embora os afrodescendentes vivem na Alemanha há várias gerações, muitos ainda enfrentam questionamentos sobre sua germanidade, exclusivamente com base em sua aparência. Desde o período do Império Alemão, afrodescendentes chegaram ao país, alguns oriundos das colônias, participando de “exposições etnográficas” ou aprendendo ofícios. Um marco importante foi a concessão da cidadania a Mandenga Diek em 1896, que atuou em prol dos direitos civis por meio da “Sociedade de Auxílio Africana”, configurando o início de uma comunidade negra organizada na Alemanha. Durante o regime nazista, afro-alemães foram instrumentalizados em filmes de propaganda, como no caso de Quax in Afrika, além de sofrerem violências extremas, como esterilizações forçadas e deportações para campos de concentração. No pós-guerra, filhos de mulheres alemãs com soldados afro-americanos enfrentaram marginalização social ou foram enviados para adoção nos Estados Unidos. O documentário relata, ainda, experiências individuais emblemáticas, como a do ex-jogador Erwin Kostedde e de Gabriela Willbold, primeira menina negra em uma escola de Cottbus, que se opunha à discriminação racial pautada no discurso oficial antirracista da antiga RDA (Alemanha Oriental). A produção dá voz a quatro gerações de afro-alemães, cujas narrativas revelam uma trajetória de dor, resistência e orgulho identitário. O documentário constitui, assim, uma reflexão crítica sobre o racismo estrutural, a memória histórica e os processos de empoderamento da população negra na Alemanha. Vide: DW Documental. *Racismo en Alemania*. Youtube, 10 de fev. de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ijjKtmpz8aU>. Acesso em: 17 mai 2025.

¹³ Aqui se indica opções de visualização de vídeos que se acredita serem importantes para que o leitor tenha uma breve noção de como as pessoas se portavam e se vestiam em um Brasil de inícios do século XX demonstrando assim a supracitada influência europeia: Kent Azul Box. *Imagens Raras do Brasil Início do Século*. Youtube, 7 de dez. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YncI-QS7WcU>. Acesso em: 10 mai 2025; Mundo em Foto. *50 Fotografias Antigas do início do Século XX no Brasil*. Youtube, 4 de ago. de 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0tvkx1FGerA>. Acesso em: 10 mai 2025.

do país — como estratégia de elaboração de um saber situado, dinâmico e insurgente. Nesse texto seminal, Oswald subverteu o cânone ocidental ao afirmar: “Tupi, or not Tupi: that is the question” (1978, p. 13), sinalizando a urgência de uma identidade cultural autônoma, ancorada nos mitos e experiências do próprio território revelando assim um pensamento ocidentocêntrico, que de fato, deixa de ser “[...] centro da gravidade do mundo” (MBEMBE, 2017, p. 9). A crítica às estruturas de pensamento cristalizadas pelo Ocidente é incisiva: “Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. O *stop* do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores” (ANDRADE, 1978, p. 13). Trata-se de uma filosofia do devir (MBEMBE, 2017, p. 21), onde o conhecimento é gerado a partir da tensão entre forças aparentemente antagônicas, mas, na verdade, complementares. A metáfora da devoração funciona como superação dialética das dicotomias herdadas do pensamento colonial — corpo/razão, sujeito/outro, centro/periferia — e propõe um saber que se constrói no diálogo: “Sendo assim, o saber, tanto de si quanto do outro, consiste em um contato duplo, onde ambos são devoradores e devorados ao mesmo tempo, como em diálogos, onde há o reconhecimento de ambas as alteridades”. Essa perspectiva se ancora na figura do “instinto Caraíba” (ANDRADE, 1978, p. 15), símbolo máximo do espírito antropofágico, aberto à alteridade e à reinvenção.

Há também implicações políticas profundas nessa proposta. A crítica ao patriarcado e à autoridade colonial é explícita: “Numa sociedade onde a figura do pai se tenha substituído pela da sociedade, tudo tende a mudar” (ANDRADE, 1978, p. 125). O “pai”, aqui, representa o colonizador, cuja presença se inscreve tanto nas instituições quanto nos modos de subjetivação. Assim, a superação da colonização demanda não apenas transformações estruturais, mas também simbólicas e subjetivas. É nesse espírito que Oswald conclama: “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem” (1978, p. 14). A antropofagia, dessa maneira, torna-se não apenas uma estética, mas uma ética e uma política de resistência à opressão sistêmica, abrindo caminho para uma nova forma de ser e pensar o Brasil.

Essa dinâmica de embate e criação no entre-lugar é também teorizada pelo teórico crítico indiano-britânico Homi Kharshedji Bhabha, ao propor que a verdadeira

originalidade nasce no atrito entre temporalidades, geografias e subjetividades¹⁴. No livro *O Local da Cultura*, Bhabha (1998, p. 20) define o entre-lugar como o espaço de ambiguidade e travessia, onde a identidade se (re)constrói a partir da tensão e da negociação com o Outro. Para ele, trata-se de uma produção cultural forjada, por vezes, em cenários de conflito, como a guerra (1998, p. 26), mas que carrega em si a potência de novas configurações do ser. O autor afirma: “embate crucial entre máscara e identidade, imagem e identificação, do qual vem a tensão duradoura de nossa liberdade e a impressão duradoura de nós mesmos como outros” (1998, p. 102). Nesse contexto, a modernidade, imposta em condições coloniais, nega justamente aquilo que promete: “a liberdade histórica, a autonomia cívica e a escolha ‘ética’ de remodelação” (1998, p. 352). Assim, a urgência não está apenas em recontar as narrativas (VALIM, 2024, p. 33-34, 51), mas em “transformar nossa noção do que significa viver, do que significa ser, em outros tempos e espaços diferentes, tanto humanos como históricos” (1998, p. 352). Nesse horizonte de pensamento, a travessia não é apenas deslocamento espacial ou temporal, mas um gesto de circulação (MBEMBE, 2014, p. 101-102) ruptura e reinvenção, em sintonia com “[...] uma realidade heteróclita, múltipla e fragmentada” (MBEMBE, 2017, p. 19). É nesse *entre-lugar*, dos mundos que se atravessam, onde a tensão entre *dispersão* e *imersão* (MBEMBE, 2015, p. 69) se converte em criação, que o pensamento se faz ato de resistência e liberdade. Por isso, “é importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros” (KRENAK, 2019, p. 27). Daí a importância de compreender o pensamento como travessia — como movimento incessante entre margens, como abertura ao outro, como exercício radical de escuta e transformação.

É nessa direção que caminhamos no próximo tópico, em que investigamos o pensamento como travessia — não apenas como deslocamento conceitual, mas como prática ética e política de reexistência.

IV. Pensamento como travessia

¹⁴ Neste contexto, destaca-se a entrevista com Homi Kharshedji Bhabha, professor titular da cátedra “Anne F. Rothenberg” em Humanidades e diretor do Centro de Humanidades Mahindra da Universidade de Harvard, nos Estados Unidos, onde também atua como conselheiro sênior do presidente e do reitor da instituição. A entrevista aborda, principalmente, questões relacionadas à linguagem, embora o tema do contato entre as diferenças culturais seja constantemente retomado ao longo da conversa: ALAB - Associação de Linguística Aplicada do Brasil. *Lynn Mario de Souza entrevista Homi Bhabha*. Youtube, 26 de mar. de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ExBfigM2_ec. Acesso em: 13 mai 2025.

Pensar, em sua dimensão mais radical, implica atravessar fronteiras — conceituais, políticas, culturais, linguísticas — não para reafirmá-las como barreiras fixas e imutáveis, mas para desestabilizá-las, repensá-las e recriá-las. Não se trata, portanto, de atravessar apenas uma fronteira física de forma banal (KRENAK, 2019, p. 43), mas trilhar “um caminho para a vida” (VALIM *et al.*, 2025b, p. 8). Pensar como travessia é assumir o pensamento como experiência: experiência de transformação, de contato com a diferença, de deslocamento constante. É recusar a rigidez das certezas e acolher a fluidez do processo, compreendendo que o verdadeiro ato de pensar não se encerra em uma conclusão, mas se renova no próprio movimento do pensar. O exercício de atravessar fronteiras não desconsidera as marcas profundas da história, do território, da raça, da classe ou da colonialidade que conformam os sujeitos e suas epistemologias. Muito pelo contrário: parte do reconhecimento de que essas marcas são constitutivas das trajetórias do saber, sem, no entanto, permitir que se transformem em limites intransponíveis à comunicação, à criação e à transformação epistemológica. Tal concepção rompe com a ideia tradicional de que pensar é apenas buscar respostas definitivas ou alcançar verdades absolutas. Ao contrário, pensar é deslocar-se, é movimentar-se entre dúvidas, ambiguidades e contradições. Logo, a metáfora da travessia revela-se produtiva para compreender a atividade reflexiva como um processo dinâmico, profundamente marcado pela alteridade e pela abertura ao novo.

Defender um pensamento fluido, relacional e plural dos mundos que se atravessam implica também enfrentar, com elaboração crítica e memória ativa de uma maneira ou de outra (MBEMBE, 2015, p. 70), as violências fundacionais da modernidade colonial — o genocídio, a escravidão, o epistemicídio, a expropriação material e simbólica. Contudo, como nos propõe Adolfo Albán Achinte em *Pedagogías de la Re-Existencia - Artistas indígenas y afrocolombianos*, o enfrentamento dessas violências não pode encerrar-se apenas em gestos de denúncia ou numa política do ressentimento. Deve, sobretudo, abrir caminhos para a reexistência, por meio da criação de novos horizontes epistêmicos capazes de afirmar o inédito, o imprevisível e o insurgente (2009, p. 455). Nesse esforço de desestabilização das fronteiras epistemológicas, diversos pensadores e pensadoras vêm contribuindo com perspectivas que valorizam o pensamento em trânsito. Gloria Anzaldúa, por exemplo, em sua obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* concebe a “fronteira” como espaço de fricção e mestiçagem, propondo uma subjetividade fronteira que emerge no

entre-lugar, recusando binarismos, “contra os fundamentalistas do ‘costume’ e da ‘autoctonia’, pode-se chegar a afirmar que, no fundo, aquilo que designamos como ‘a tradição’ não existe” (MBEMBE, 2015, p. 69) e se abrindo à multiplicidade. Para Anzaldúa, “para sobreviver às Terras Fronteiriças você deve viver sem fronteiras — ser um cruzamento de caminhos” (1987, p. 195). Sua proposta convida a habitar um espaço de constante transição, onde a identidade é processual e relacional.

De maneira análoga, Édouard Glissant, em *Poetics of Relation*, reivindica o “direito à opacidade”¹⁵ como resistência à lógica da transparência colonial. Para ele, a opacidade não é ausência de sentido, mas sim a afirmação da diferença que escapa às categorias normativas do reconhecimento. Essa opacidade constitui, nas palavras do autor, “o verdadeiro fundamento entre liberdades” (1997, p. 190), deslocando o centro epistêmico para modos de existência e de saber que não se deixam capturar por modelos totalizantes. Ao que parece, Glissant está dizendo que a verdadeira liberdade e respeito mútuo só existem quando permitimos que o outro seja diferente sem exigir que ele se torne transparente e compreensível aos nossos olhos. O direito à opacidade é, assim, uma forma de resistência e de afirmação da dignidade dos sujeitos historicamente marginalizados. Os elementos que nos faltam para compreender plenamente a dinâmica existencial do Outro podem, paradoxalmente, tornar-se fontes de aprisionamento conceitual, na medida em que projetamos sobre esse Outro categorias que o limitam e o reduzem, impedindo o reconhecimento de sua totalidade existencial.

E por falar em totalidade existencial, Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo*, não usa exatamente essa terminologia, mas propõe uma cosmologia que recusa a separação entre natureza com sua complexidade (VALIM *et al.*, 2025, p. 32) e cultura, entre vida e pensamento. Ao reafirmar a sabedoria ancestral como fundamento para a reconstrução do comum, Krenak denuncia a modernidade como um processo de ruptura dos vínculos que sustentavam formas plurais de existência: “Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida” (2019, p. 26). Ele chama atenção para a intolerância diante daqueles que ainda celebram a vida — que dançam, cantam, fazem chover — e afirma que “definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações” (2019, p. 33). Em sua visão, a

¹⁵ Neste sentido, recomenda-se a visualização de uma breve fala de Édouard Glissant sobre suas motivações para falar sobre o “direito à opacidade”: Ierê Papá. *Direito à opacidade - Édouard Glissant*. Youtube, 18 de jan. de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qu9dHpzSeNQ>. Acesso em: 13 mai 2025.

diferença não é ameaça, mas possibilidade de convivência: “o fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando, não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida” (2019, p. 33). Essa ideia ressoa com outras autorias decoloniais e cosmopolíticas, como vistas até agora, que afirmam a necessidade de pensar um mundo que não seja pautado pela supremacia de uma única forma de existência, mas sim pelo entrelaçamento de múltiplos mundos possíveis.

Todos esses autores e autoras supracitados, a partir de diferentes contextos e tradições, apontam para a urgência de um pensamento que não apenas resiste, mas que também transita, mistura-se, reinventa-se e respira. Um pensamento comprometido com a escuta e com a abertura ao Outro, que opera no ritmo do mundo — fragmentado, interconectado, desigual, mas ainda assim fértil em suas fissuras. Pensar, afinal, é habitar a travessia: um gesto que desafia a fixidez, que reconhece a dor sem deixar-se paralisar por ela, e que aposta na potência do encontro como horizonte ético, político e epistemológico. Trata-se, em última instância, de afirmar a vida — em suas multiplicidades, em suas reexistências, em suas constelações de diferença.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a decolonização do saber é assumir, simultaneamente, um desafio epistemológico, ético e político. Longe de ser um mero exercício acadêmico ou uma adesão retórica a discursos alternativos, trata-se de um gesto profundo de deslocamento: da centralidade da razão ocidental para um campo plural, relacional e insurgente, onde múltiplas formas de conhecimento possam coexistir sem serem hierarquizadas. O que está em jogo é a possibilidade de reconfigurar o próprio conceito de conhecimento, reconhecendo que ele não reside apenas nos laboratórios, nos arquivos ou nas universidades, mas também nas aldeias, nas periferias, nos corpos em trânsito, nas danças, nas narrativas orais e nos rituais.

Ao longo deste artigo, vimos como a ecologia de saberes, proposta por Boaventura de Sousa Santos, desafia o monopólio da ciência moderna, reivindicando um espaço para a escuta e a valorização dos saberes subalternizados. Dialogando com autores como Stuart Hall, Gayatri Spivak, Eduardo Viveiros de Castro, Djamila Ribeiro, Gloria Anzaldúa, Homi Bhabha, Édouard Glissant, Ailton Krenak, Achille Mbembe e Oswald de Andrade, compreendemos que o pensamento decolonial exige a superação de

dicotomias herdadas da colonialidade — sujeito/outro, razão/corpo, centro/periferia — para abrir caminho a uma práxis intercultural, transgressora e em constante reinvenção.

A recusa às prisões identitárias não é uma negação da ancestralidade ou da especificidade histórica dos saberes, mas sim um convite à construção de alianças e diálogos fundados na reciprocidade e na escuta ativa. Ao reconhecer os lugares de fala como elementos fundantes, mas não limitadores, do pensamento crítico, abrimos espaço para que o saber transite, se traduza e se transforme. Dessa forma, o pensamento como travessia emerge como uma categoria-chave: não se trata apenas de resistir, mas de reexistir, de criar novas formas de vida e conhecimento a partir da diferença, da fricção e do encontro. Assim, descolonizar o saber é também afirmar uma pedagogia da reexistência, que inscreve a memória no presente e projeta futuros pluriversos, onde a dignidade epistêmica de todos os povos e sujeitos sejam reconhecidas. É nesse horizonte que o pensamento se torna ato de escuta, gesto de acolhimento, exercício de coabitação e compromisso com a justiça cognitiva. Em última instância, pensar de forma decolonial é afirmar que nenhum saber é neutro, que todo conhecimento é situado — mas, ainda assim, capaz de dialogar, aprender, desaprender e refazer o mundo.

Que tenhamos a coragem de habitar os *entre-lugares*, de escutar as vozes que dançam nas margens e de atravessar as fronteiras do pensamento com o coração aberto. Porque é nos cruzamentos — onde nada é fixo, mas tudo é fértil — que germinam as epistemologias do *porvir* dos mundos que se atravessam. Que sejamos, então, como a *nova mestiça* de Anzaldúa: inteiros na travessia, múltiplos na escuta, criadores de mundos ainda por inventar¹⁶.

¹⁶ Agora de maneira a provocar uma reflexão final, apliquemos essa potência criativa advinda das confluências genéticas em termos de Brasil, país de dimensões continentais e grande diversidade regional, apresenta uma composição genética altamente complexa. Segundo, estudo recente liderado por pesquisadores da USP, publicado na revista *Science* (*Admixture's impact on Brazilian population evolution and health*, DOI: 10.1126/ciência.adl3564), aponta o Brasil como a população mais miscigenada do mundo. Esse grau de miscigenação resulta da interação histórica entre populações indígenas, africanas e europeias, com implicações relevantes para a compreensão da evolução genética da população e para o avanço da medicina de precisão no país. Este estudo integra o Projeto “DNA do Brasil” do Ministério da Saúde, que realizou o sequenciamento genético de 2.700 indivíduos provenientes de diversas regiões do país. Os resultados indicam que a composição genética da população brasileira é majoritariamente europeia (aproximadamente 60%), seguida por contribuições africanas (27%) e indígenas (13%). Temos neste estudo as claras marcas do colonialismo onde 70% da herança genética masculina é europeia e 77% da herança genética feminina veio de africanas ou indígenas. Geograficamente, observa-se uma predominância da ancestralidade europeia nas regiões Sul e Sudeste, da africana no Nordeste e da indígena na região Norte do país. Além dessas distribuições ancestrais, o estudo identificou cerca de 9 milhões de variantes genéticas previamente desconhecidas e exclusivas da população brasileira. A principal expectativa dos pesquisadores é que, ao aprofundar o conhecimento sobre a diversidade genética brasileira, seja possível aprimorar estratégias de prevenção, diagnóstico e tratamento de doenças, contribuindo para a medicina personalizada e a saúde pública no país. Para nós, enquanto pensadores, porém, fica a reflexão sobre a potência criativa que emana desse ser humano único,

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHINTE, Adolfo Albán. Pedagogías de la Re-existencia: artistas indígenas y afrocolombianos. In: PALERMO, Zulma. *Arte y estética em la encrucijada descolonial*. 1. ed. Buenos Aires: Del Signo, 2009, p. 443-468.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, 1.ª fase, n. 1, maio de 1928.

ANDRADE, Oswald de. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*: manifestos, teses de concursos e ensaios. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

AUGÉ, Marc. *Não lugares*: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Trad. Maria Lúcia Pereira. 9ª ed. Campinas: Papirus, 2012.

BHABHA, Homi Kharshedji. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

GLISSANT, Édouard. *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

GROSGOUEL, Ramón. Para Decolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 383-318.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

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

MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. Trad. Cleber Daniel Lambert da Silva. *Áskesis*, vol. 4, nº 2, p. 68-71, jul./dez. 2015. DOI: <https://doi.org/10.46269/4215.74>. Disponível em: <https://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/74>. Acesso em: 12 mai 2025.

que é, ao mesmo tempo, expressão individual e espelho da complexidade coletiva que marca a experiência brasileira. Carregado em seu corpo — em sua pele, em sua história, em sua fala e em sua arte — está o testemunho de uma diversidade viva, múltipla, muitas vezes ferida, mas sempre pulsante. Pensar a própria superação da identidade genética brasileira é pensar esse ser como potência é reconhecer que a criatividade não nasce do vazio, mas da interseção entre vivências, saberes ancestrais, dores históricas e resistências cotidianas. O desafio, para nós, é compreender que essa potência não se deixa capturar por categorias estanques: ela transborda, transforma, reinventa. E é nessa reinvenção que reside a força de um Brasil que pensa, cria e resiste a partir de seus próprios corpos plurais. Para mais informações vide reportagens: DW Brasil. *Brasil, o país mais miscigenado do mundo*. Youtube, 16 de mai. de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GNPplelSTZ4>. Acesso em: 17 mai 2025; G1. *Pesquisa inédita conclui que o Brasil tem a maior diversidade genética do mundo*. Youtube, 15 de mai. de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7uYy4MdKmaU>. Acesso em: 17 mai 2025.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande da noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Serra da Amoreira: Pedagogo, 2014.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 2. ed. Lisboa: Antígona, 2017.

MIGNOLO, Walter. *La Idea De America Latina - La herida colonial y la opción decolonial*. Trad. Silvia Jawerbaum; Julieta Barba. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

NUNES, Kelly; CASTRO E SILVA, Marcos Araújo; RODRIGUES, Maíra R.; LEMES, Renan Barbosa; PEZO VALDERRAMA, Patricio; KIMURA, Lilian; SENA, Lucas Schenatto de; KRIEGER, José Eduardo; VARELA, Margareth Catoia; AZEVEDO, Luiz Otávio de; CAMARGO, Luis Marcelo Aranha; FERREIRA, Ricardo G.M.; KRIEGER, Henrique; BORTOLINI, Maria Cátira; GERALDO, Moinho José; SACUENA, Putira; GUERREIRO, João F.; SOUZA, Célio M. B. de; VERONESE, Francisco V.; VIANNA, Fernanda S. L.; COMAS, David; PEREIRA, Alexandre C.; PEREIRA, Lygia V.; HÜNEMEIER, Tábita. Admixture's impact on Brazilian population evolution and health. In: *Science Journals - American Association for the Advancement of Science*. vol. 388, ed. 6748, p. 1-13, 2025. DOI: 10.1126/ciência.adl3564. Disponível em: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.adl3564>. Acesso em: 17 mai 2025.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de Fala*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010a, p. 31-83.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente Não-Ocidentalista?: A Filosofia à Venda, A Douta Ignorância e a Aposta de Pascal. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010b, p. 445-486.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFFiG, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The Politics of translation. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Outside in the Teaching Machine*. Nova York & Londres: Routledge, 1993, p. 200-225.

VALIM, Ricardo. *Ontologia e Ética no Pensamento Indígena Brasileiro: Análise das ontologias tupi-guarani e yanomami*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024.

VALIM, Ricardo; PERPETUO ALVES SOARES, Domingos. Projeto e Contemplação como Prática Educativa de Filosofia. *Revista Kalápatos*, [S. l.], vol. 22, nº 2, p. e25016, 2025a. DOI: 10.52521/kg.v22i2.14862. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/14862>. Acesso em: 9 abr. 2025.

VALIM, Ricardo; BOCCA, Francisco Verardi. Quem Deve (Ou Pode) Cuidar do Meio Ambiente? Uma reflexão filosófica-decolonial. *Clareira - Revista de Filosofia da Região Amazônica*, vol. 11 nº. 1, p. 23-40, 2025b. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/clareira/article/view/8262>. Acesso em: 26 mar 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 345-400.