

# Outras percepções sobre humanidade e natureza para uma educação que colabore para adiar o fim do mundo

Amanda Veloso Garcia

**Como citar:** GARCIA, A. V. Outras percepções sobre humanidade e natureza para uma educação que colabore para adiar o fim do mundo. *In:* CARVALHO, A. B. (org.). **Educação, ética, interculturalidade e saberes decoloniais**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2022. p. 331-358 DOI: <https://doi.org/10.36311/2022.978-65-5954-212-3.p331-358>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição- NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

# **Outras Percepções sobre Humanidade e Natureza para uma Educação que Colabore para Adiar o Fim do Mundo**

Amanda Veloso GARCIA<sup>86</sup>

Pessoas que, quando anseiam por determinados conhecimentos, ao invés de (ou apenas de) matricularem-se em uma escola formal de ensino, buscam-nos utilizando-se de mediadores não humanos, como plantas, raízes, fungos ou cipós, tecnologias da natureza há milênios à disposição do homem. Plantas, fungos, raízes e cipós configuram-se, portanto, como mediadores do saber, entre tantos outros mediadores desconhecidos ou silenciados. (ALBUQUERQUE, 2011, p. 116)

## **Introdução**

As urgências contemporâneas, que colocam em xeque a possibilidade da sobrevivência humana neste planeta, impõem desafios à educação. Se, por um lado, a colonização significou a imposição de um mundo em que um tipo de humanidade se afirmou como universal, como chama a atenção Ailton Krenak, também significou a imposição de um modo único de viver, no qual humanidade e natureza estão descoladas a fim de proporcionar a exploração e a objetificação humana e não humana

---

<sup>86</sup> Doutora em Educação pela Faculdade de Filosofia e Ciências, Unesp, Campus de Marília. Docente do IFRJ/Pinheiral. E-mail: [amanda.garcia@ifrj.edu.br](mailto:amanda.garcia@ifrj.edu.br)  
<https://doi.org/10.36311/2022.978-65-5954-212-3.p331-358>

que sustenta o capitalismo. Nesse sentido, uma pedagogia decolonial diz respeito a práticas interculturais tanto quanto a construção de outras formas de viver e compreender a relação entre humanidade e natureza que permitam bloquear o processo destrutivo da modernidade.

Como Catherine Walsh (2009), defendemos uma concepção de interculturalidade crítica, que se diferencia das apropriações neoliberais da interculturalidade. A presença da diversidade nas escolas e em outros espaços não gera necessariamente pluralidade, podendo ocorrer sobre a lógica do “exótico” que reafirma o lugar de subalternidade desses saberes diante da monocultura hegemônica. No sentido apontado por Walsh, não se trata apenas da inclusão dos ausentes, mas de pensar coletivamente outros mundos possíveis a partir das emergências de outros/as/es sujeitos/as/es e saberes. Em suas palavras, “é um projeto que aponta à reexistência e à própria vida, para um imaginário “outro” e uma agência “outra” de com-vivência – de viver “com” – e de sociedade” (WALSH, 2009, p. 22). Nesse viés, a interculturalidade inclui a “revitalização, revalorização e aplicação dos saberes ancestrais, não como algo ligado a uma localidade e temporalidade do passado, mas como conhecimentos que têm contemporaneidade para criticamente ler o mundo, e para compreender, (re)aprender e atuar no presente” (WALSH, 2009, p. 25). A partir disso, entendemos a interculturalidade na educação como um caminho para pensar outras formas de viver, ser, estar no mundo, mas também para pensar outras formas de ensinar e aprender que, como afirma Walsh (2009, p. 25), “cruzam fronteiras”.

Luiz Rufino (2019, p. 68) identifica o colonialismo como um “projeto de mortandade” que produz desencantamento e pode ser entendido como a percepção de isolamento, desconexão, desumanização, o processo de tornar tudo em coisa na engrenagem capitalista, transformando pessoas e outros seres em “mortos-vivos”. Luiz Antonio

Simas, Luiz Rufino e Rafael Haddock-Lobo (2020, p. 33) descrevem o estado de adoecimento decorrente do projeto colonial que produz “desesperança e acomodação nos afetados por sua lógica” como um quebranto colonial, que leva a um “total dismantelo e desconexão com a natureza, ou seja, com a própria vida”. Os autores sugerem que narrar outras histórias é necessário para o rompimento com essa lógica adoecedora, pois a “história única é um processo de “aquebrantar a diversidade” (SIMAS *et al.*, 2020, p. 36). *Sincopar e gingar* essa história única pode abrir caminhos para *esculhambar* “as pretensões do edifício de desenvolvimento desencantado” (SIMAS *et al.*, 2020, p. 77) do Ocidente, que produz danos nas “diferentes esferas da vida, no imaginário, nas subjetividades e na cognição” (SIMAS *et al.*, 2020, p. 170).

Os modelos de educação que se baseiam nesse edifício do desenvolvimento desencantado produzem adoecimento, conformando as pessoas a sentirem o mundo em um tom único “normatizado pelas gramáticas enfadonhas do desencanto” (SIMAS *et al.*, 2020, p. 32). Isso permite compreender tais modelos educacionais como necropolíticas da existência e nos provoca a pensar: como a educação pode dar vida – e não morte – a imaginários, subjetividades, epistemologias, corpos, etc? Na perspectiva expressa por Rufino (2019), a educação precisa se voltar para a vitalização da existência, produzindo encantamento e alargamento das possibilidades ao “recuperar sonhos, pintar outros sentidos, alargar subjetividades e frear o desencanto” (SIMAS *et al.*, 2020, p. 97). No intuito de buscar uma educação que permita adiar o fim do mundo através da vitalização da existência, neste capítulo, a partir de outras histórias e formas de entender a humanidade e a natureza, temos como objetivo pensar outros caminhos para a educação, que incluam outros/as/es sujeitos/as/es do saber, humanos e não humanos. Essas histórias emergem especialmente da filosofia dos povos originários e seu perspectivismo, mas

também de saberes que emergem a partir da biologia e que apontam para uma percepção mais sensível sobre a vida, desconstruindo as ideologias de superioridade em que se ancoram os saberes hegemônicos com seus ideais de racionalidade e individualidade.

### **Desumanização e Despersonalização: duas faces do povo universal**

O pensamento hegemônico ocidental se baseia em uma monocultura narcisista que afirma sua percepção do mundo como universal. Como explica Marco Antonio Valentim (2018a, n.p.):

ao contrário de superar de todo o sobrenatural, com o *banimento metafísico de Deus*, o pensamento moderno não fez senão redimensioná-lo, particularmente no sentido da dominação do Homem sobre a natureza. O pensamento moderno é sobrenatural, mágico, mítico – à sua maneira. Seu mito fundador consiste naquilo que Lévi-Strauss chamou de “o mito da dignidade exclusiva da natureza humana”, o qual teria cancelado “todos os abusos”, ao mesmo tempo no sentido do especismo e do racismo. De outro modo, à luz da *problemática ecológica contemporânea*, poder-se-ia dizer que, transfigurado monstruosamente em Homem, Deus tornou-se o agente por excelência do *estado de exceção/extinção* que chamamos hoje de *Antropoceno*, que jamais teria sido metafisicamente possível sem a grande instauração, peculiarmente sobrenatural, da divisão moderna entre natureza e cultura. (VALENTIM, 2018a, n.p)

A tradição filosófica ocidental se caracteriza por um pensamento que promove a separação entre mundos, povos, pessoa/mundo, humanidade/natureza, natureza/cultura, etc. Como explica Valentim, a

dignidade exclusiva da natureza humana, apontada por Lévi-Strauss como o cerne do pensamento moderno, é um afeto narcísico que desencadeia “o especismo e o racismo que caracterizam o “ciclo maldito” da modernidade, a separar os humanos dos outros animais e segregar os humanos entre si” (VALENTIM, 2018c, n.p.). Por isso, há uma relação constitutiva entre o fascismo contemporâneo e o Antropoceno, “Conforme podemos testemunhar mundo afora, o fascismo é a política oficial do Antropoceno (assim como o capitalismo, o seu sistema econômico)” (VALENTIM, 2018b, n.p.). Portanto,

se o antropocentrismo constitui a ontologia fundamental do Antropoceno, o fascismo é a sua política oficial: a que o instaura e acelera, fechando por expansão frenética (destruição exportada) o mundo “humano” sobre si mesmo e impelindo-o assim a sua própria destruição. (VALENTIM, 2018a, p. 290)

O desejo do mundo único tem efeitos catastróficos para a ecopolítica do planeta consumindo povos e seres para sustentar as classes dominantes. De modo mais aprofundado, Valentim (2014, p. 4-5) explica:

uma multiplicidade iem umerável de mundos divergentes, todos eles neutralizados em sua potência própria de mundanização pela “consciência absoluta”, emancipada, do povo universal. Com efeito, se se considera o discurso filosófico moderno em vista de seu impacto imanente sobre outros povos, humanos e não-humanos, que ele desde sempre manteve excluídos e ao mesmo tempo assujeitados à produção do sentido “em geral”, dificilmente se escapa à evidência de que o pensamento transcendental consiste, sobretudo, em um dispositivo espiritual de “aniquilação ontológica” de outrem.[...] Se é verdade que, com a iminência da catástrofe ecológica, “nosso mundo vai deixando

de ser kantiano”, é certamente por força de uma “inversão irônica e mortífera” (idem, p. 26), pela qual o esperado “reino dos fins” se aproxima, cada vez mais, como deserto inóspito [...]. Começa-se agora a experimentar o mesmo desastre a que incontáveis outros, próximos e distantes, já vinham sucumbindo e resistindo há séculos, vítimas da “baixa antropofagia” dos modernos e seus inimigos íntimos. (VALENTIM, 2014, p. 4-5)

O povo autodenominado universal tem seu conhecimento como um dispositivo de aniquilação ontológica dos mundos divergentes, o que faz de seu pensamento “tacitamente etno-eco-cida” (VALENTIM, 2014, p. 4-5). O povo cosmopolita, e não *cosmopolítico*, carrega uma potência catastrófica, que antes não percebida por muitos já que se direcionava a outros mundos, agora pode destruir a sua própria gente. Destruir mundos humanos e não humanos é a própria essência do povo dominante. Se nosso mundo vai deixando de ser kantiano, isto é, o/a/e sujeito/a/e começa a se perceber intrinsecamente conectado com o “Grande fora”, não é pela autocrítica do pensamento hegemônico, mas por seu mundo em catástrofe, pela *intrusão de Gaia* que obriga a repensar: “É, antes de mais nada, à perversidade ecológica do pensamento que responde o colapso mental do ambiente” (VALENTIM, 2018a, p. 290). No entanto, a própria ideia de *intrusão de Gaia* só é nova para o povo universal da mercadoria:

Se faz sentido caracterizar o tempo das catástrofes mediante aquela intrusão, é porque se o toma sob o ponto de vista da humanidade moderna, metafisicamente isolada. Desde a perspectiva dos povos da floresta, ele seria melhor designado por “outra” intrusão, a do “povo da mercadoria” (Kopenawa & Albert 2015: 406-420). Tal equívoco ontológico em torno ao elemento intrusivo atesta que a catástrofe se efetiva de modos divergentes; mais ainda, que não é nada estranho ao pensamento xamânico que Gaia tenha se tornado *a* intrusa justo para

os intrusos. [...] os chamados “povos sem história” mostram-se bem mais capazes de conceber a multidimensionalidade cosmopolítica, *spectral*, da transformação em curso – uma hiper-historicidade, além do Homem e, em certo sentido, do próprio Antropoceno, na qual entropia e *criação* se tornam como que indiscerníveis. (VALENTIM, 2018a, p. 288)

Valentim destaca que a intrusão para os Yanomamis como Kopenawa foi consequência do povo da mercadoria, que por metafisicamente isolado percebe as catástrofes que cria como uma *intrusão de Gaia*, ou sequer a percebe, e não como projeto de sua própria intrusão etno-eco-cida. As mudanças destrutivas pelas quais o planeta vem passando questionam o modo de vida moderno e a existência de seu mundo único universal. Por outro lado, o contato com filosofias como as ameríndias aponta para outras possibilidades de viver.

A partir da filosofia ameríndia, não mais como objeto antropológico, mas como sujeito que cria mundos, há um despertar para o pensamento multiespécies. Se o pensamento moderno não é universal, o pensamento ameríndio também não pretende ser, pois o mundo humano é permeado por muitos outros seres que constituem seus mundos e filosofias próprias, que também olham para grupos humanos – modernos ou ameríndios – e os veem a partir de suas próprias categorias. O mundo ameríndio é composto simetricamente por humanos e não humanos. Se a humanidade olha para outros mundos e não consegue entendê-los, o mesmo ocorre com outros seres que nos olham a partir de suas próprias perspectivas que só podemos conhecê-las em relação. Não como uma coisa em si inacessível, mas como algo que se constroem continuamente em relação, como perspectivas que nunca são algo em si, mas sempre em relação. Com essa virada ontológica, compreender mundos humanos se torna muito pouco sobre o planeta que vivemos.



Ailton Krenak (2019b, n.p.) compreende que o clube da humanidade anda “pelo mundo como se fosse a única inteligência viva da Terra”, como se não pudesse existir mais nenhum lugar da Terra que não possa invadir, pois “fomos nos alienando desse organismo que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza” (KRENAK, 2019a, p. 16-17). Ele ressalta que

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo em uma abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo. (KRENAK, 2019a, p. 22-23)

Ao oferecer o mesmo cardápio, figurino e língua para todos/as/es, controla mais profundamente as pessoas. Por isso, Krenak (2019a, p. 69-70) propõe outra compreensão de nossa relação com a natureza:

Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, em um convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como “natureza”, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada

identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida. (KRENAK, 2019a, p. 69-70)

Em outras palavras, o que somos, em diferentes proporções, é o que tudo que nos cerca é. O conceito restrito de humanidade é uma invenção dos “muito-humanos” e contribui para os interesses das corporações. Essa abstração da racionalidade pura estabelece alguns como medida de todas as coisas. Por outro lado, outros – os “quase-humanos” – são

Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. (KRENAK, 2019a, p. 22)

Os “quase-humanos” que se recusam a repetir a coreografia da dança civilizatória são aqueles que também recusam o antropocentrismo. A devastação ambiental crescente que estamos vendo, para Krenak, é consequência justamente da despersonalização da natureza: “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2019a, p. 49). E, com isto, toda a força da Terra

é voltada para suprir a demanda humana de mercadorias, segurança e consumo. Como explica Imbassahy (2019, p. 12):

Ailton Krenak faz uma crítica contundente de alguns dos princípios dominantes que nos impedem de enxergar toda multiplicidade de seres que coabitam conosco a Terra. Enquanto no xamanismo há uma busca de ver o sujeito por trás do que parece ser um objeto, no capitalismo o fundamental é que tudo vire mercadoria, isto é, objetos sujeitos à exploração. [...] Com essa despersonalização do mundo, o que antes eram diversos sujeitos se transformam em apenas uma humanidade, que se concede o direito de explorar uma natureza exterior, passiva, transformada em recursos naturais. Dessa forma, a acumulação de objetos no Ocidente se faz mediante um empobrecimento generalizado dos sujeitos que compõem o mundo. Seu objetivo final parece ser a redução de toda diversidade à monocultura: uma unidade abstrata que, no entanto, projeta um mundo assustadoramente real. Basta contrapor um deserto verde (dominado por uma única espécie) e a Floresta Amazônica; o português e as mais de 160 línguas diferentes faladas no Brasil; as muitas centenas de povos que vivem no continente americano e uma dúzia de Estados-nação; incontáveis espíritos e deuses e um único Deus cristão. O que está em disputa é qual mundo queremos habitar. (IMBASSAHY, 2019, p. 12).

Krenak (2019b, p. 32) destaca que “os humanos não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência. Muitos outros também têm”. Nesse sentido, ele (2019b, p. 40) traz como exemplo o rio *Watu*: “O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de *Watu*, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte de nossa construção como coletivo que habita um lugar específico”. *Watu*, que está em coma depois do rompimento da barragem em Mariana (MG) em 2015, não é um objeto manipulável como a lógica predadora da modernidade entende.

É vivo e fez possível a sobrevivência de muitas gerações Krenak fornecendo água, alimento, local para banho e diversão.

Enquanto o *perspectivismo ameríndio* procura perceber os/as/es sujeitos/as/es que existem no que o pensamento hegemônico entende como objeto de exploração, o capitalismo busca transformar tudo em objeto para consumo. Nesse bojo o próprio humano é entendido como objeto. O perspectivismo é um chamado para perceber e experimentar a multiplicidade do mundo, mas isto implica em repensar profundamente o modo como as relações se constituem, rompendo com as ideologias de superioridade e exclusividade humana. Para os adeptos do perspectivismo não apenas os humanos constituem sociedades, expandindo a ideia de entidade política para além do Homem moderno. Assim, dão um novo sentido para afirmar que “tudo é político” a partir do entendimento do ambiente como um espaço de emergência cosmopolítica, no qual muitos mundos coexistem, onde outros seres têm agência e intencionalidade, não apenas os humanos. Nesse sentido, a despersonalização da natureza é também, como afirma Valentim (2014, p. 07), a “despolitização das relações cósmicas”.

Contudo, adiar o fim do mundo envolve destruir esse edifício necropolítico do desenvolvimento desencantado através da construção de outras bases para a vida que rompam com a objetificação humana e não humana.

### **Alianças simbióticas e outras perspectivas para a existência**

A filosofia ocidental hegemônica trata a autonomia e a liberdade como atributos exclusivamente humanos. Porém, podemos questionar se de fato ocorre entre os humanos todos os preceitos que foram apresentados

na história da filosofia, pois o comportamento humano frequentemente se mostra longe do que entendemos por consciência, deliberação, intencionalidade, planejamento e outros, como provoca a pensar a antropóloga Anna Tsing (2019, p. 72-74):

Considere uma comparação similar entre árvores e vilosidades intestinais: folhas de árvores fazem “seres” fúngicos como bactérias intestinais fazem humanos. Humanos e fungos ectomicorrízicos, ambos precisam de outras espécies para conseguirem se alimentar. Nenhum deles é capaz de comer sozinho. Fungos e humanos, cada um tem muitos tipos do que Donna Haraway (2007) chama de “companheiros de mesa”, isso é, companheiros para comer e serem comidos. Mas eles compartilham um subconjunto dentro disso é o mais extraordinário: uma associação obrigatória para comer que aproxima tão intimamente os companheiros que é difícil saber onde um termina e o outro começa. [...] Nós não podemos nos alimentar sem essas bactérias, assim como os fungos não podem se alimentar sem as árvores. Nós evoluímos juntos; nós vivemos para comer juntos. [...] Considere as implicações. Quem somos nós? Noventa por cento das células em nossos corpos não têm uma assinatura genética; elas são bactérias. No entanto elas estão conosco, e nós precisamos delas. Nossos corpos vêm a ser através delas. Para além de nossos corpos, nós não podemos sobreviver sem paisagens multiespécies. Nós nos tornamos quem somos através de agregados multiespécies. Nós somos mais parecidos com fungos micorrízicos do que imaginamos. Isso faz uma enorme diferença para nossas teorias de ação “humana” no mundo. Como os humanos podem agir como uma força autônoma se o nosso “nós” inclui outras espécies que fazem de nós quem somos? Se nós não somos uma força autônoma, e a liberdade – seremos então escravos da compulsão natural? O que pode significar para um agregado multiespécie atuar sobre o mundo? (TSING, 2019, p. 72-74)

As alianças simbióticas convidam a repensar a individualidade e a autonomia humana porque o que nos compõe enquanto pessoas é um agregado multiespécie e não um indivíduo isolado dos outros seres que o rodeiam. Os seres humanos necessitam de mutualidade multiespécies para sobreviver, de modo que não faz sentido pensar um mundo no qual apenas a humanidade tem relevância. Ignorar outras espécies significa ignorar uma parcela importante do mundo em que vivemos e da nossa vida. Como ressaltam Lynn Margulis e Carl Sagan (2002, p. 133), “A simbiose produz novos indivíduos. “Nós” não poderíamos sintetizar as vitaminas B ou K se não houvesse bactérias em nosso intestino”. Nesse sentido, poderíamos entender a vida como uma rede de alianças entre mundos. Como destaca a bióloga Donna Haraway (2003, p. 5), o companheirismo interespecífico é a regra e não a exceção, pois “Através de seu alcance recíproco, através de suas “preensões” ou alcances, os seres constituem um ao outro e a eles mesmos. Os seres não pré-existem às suas relações. [...] O mundo é um nó em movimento” (HARAWAY, 2003, p. 05).

O sujeito solipsista moderno não se sustenta porque “Naturezas, culturas, sujeitos e objetos não preexistem em suas configurações entrelaçadas do mundo” (HARAWAY, 2019b, p. 21). O companheirismo interespecífico diz respeito a seres-em-encontro, é um devir-com multiespécies. Nessa perspectiva, a história é feita de co-habitação e a “a relação” é a menor unidade possível de análise” (HARAWAY, 2003, p. 8). Haraway acrescenta que é um erro entender a diversidade humana como cultural e a diversidade animal como biológica porque ambas são co-evolutivas. Os genomas humanos contêm registro molecular considerável de patógenos das espécies com as quais estabelecemos companheirismo, como ela explica (2003, p. 13),

Os sistemas imunes não são uma pequena parte das *naturezaculturas*; eles determinam aonde os organismos, incluindo as pessoas, podem viver e com quem. A história da gripe é inimaginável sem o conceito de co-evolução de seres humanos, porcos, galinhas e víruses. (HARAWAY, 2003, p. 13)

É preciso perceber tanto pessoas quanto quaisquer outros seres além do reducionismo biológico ou da singularidade cultural. Sobre isso, Haraway (2003, p. 13) acrescenta:

Como os organismos integram a informação ambiental e a genética em todos os níveis, do muito pequeno até o muito grande, determina o que eles se tornam. Não existe nenhum tempo ou lugar no qual a genética termina e o ambiente começa e o determinismo genético é, na melhor das hipóteses, uma palavra local para estreitas plasticidades do desenvolvimento ecológico. (HARAWAY, 2003, p. 13)

Aqui é relevante trazer o exemplo do microorganismo *Mixotricha paradoxa* que permeia diversas discussões feitas por Haraway. Como a autora resumiu em uma entrevista:

Utilizo a *Mixotricha paradoxa* como uma entidade que interroga a individualidade e a coletividade ao mesmo tempo. Trata-se de um organismo unicelular microscópico que vive no intestino posterior do cupim da Austrália setentrional. Aquilo que conta como “ele” é complicado, pois ele vive em simbiose obrigatória com outros cinco tipos de entidades. Cada uma tem um nome taxonômico e cada uma se relaciona estreitamente com bactérias, pois não possuem um núcleo celular. Elas possuem ácido nucléico, possuem DNA, mas este não é organizado em um núcleo. Cada um destes cinco tipos de coisas diferentes vive em ou sobre uma região diferente da célula. Por exemplo, um vive nas interdigitações da superfície exterior da

membrana celular. De modo que você tem estas pequenas coisas que vivem nestas dobras da membrana celular e outras que vivem dentro da célula. Mas elas não são, no sentido pleno, parte da célula. Por outro lado, elas vivem em simbiose obrigatória. Ninguém pode viver independentemente aqui. Isso é co-dependência pra valer! E, então, a questão é – ela é uma entidade ou seis? Mas seis tampouco está correto, pois há aproximadamente um milhão das cinco entidades anucleadas para cada célula mononuclear. Há múltiplas cópias. Então, quando é que um decide se tornar dois? Quando é que este conjunto completo se divide de modo que agora você tem dois conjuntos? E o que conta como *Mixotricha*? É somente a célula nucleada ou é conjunto todo? Obviamente, esta é uma fabulosa metáfora que é uma coisa real para interrogar nossas noções de um e de muitos. (HARAWAY; GOODEVE, 2015, p. 52).

Em microscópio é possível perceber que a *Mixotricha paradoxa* é composta por cinco tipos diferentes de entidades, milhares de outros seres compõem suas células e superfície de forma que não podem de modo algum serem separados, vivendo em simbiose obrigatória. Assim como o cupim depende da *Mixotricha paradoxa* para sobreviver, pois sem ela não é capaz de digerir a celulose que é o componente principal da sua alimentação, ela sequer pode existir sem esse aglomerado. *Mixotricha* significa “fios misturados” e é em si um ser paradoxal que não se encaixa na ontologia hegemônica do ser. Isto leva a uma série de outros questionamentos fundamentais:

como alguém a encontra em primeiro lugar e qual era a sua aparência – que forma assumia – quando foi descoberta? Em qual momento de sua existência ela foi descoberta? E como os pesquisadores encontraram toda a sua complexidade e ainda a viram como um todo em vez de uma série de entidades diferentes? (HARAWAY; GOODEVE, 2015, p. 05-06).



Tais questionamentos levam à intuição de “*que há todo tipo de coisas como a M. paradoxo*” (HARAWAY; GOODEVE, 2015, p. 06). Concordamos com Haraway (2003, p. 20) que

todo relacionamento ético, dentro ou entre espécies, é tricotado a partir do forte fio de seda do alerta permanente da outridade-na-relação. Nós não somos um, somos vários que co-existimos e co-habitamos, e o ser depende em permanecermos juntos não mais como indivíduos, mas como multiplicidade. A obrigação é perguntar quem está presente e quem está emergindo. (HARAWAY, 2003, p. 20)

O termo “autopoiesis” foi elaborado pelos chilenos Francisco Varela e Humberto Maturana para explicar a capacidade dos seres se autoproduzirem. Em simbiose com as pesquisas de Beth *Dempster*, Donna Haraway traz o conceito “simpoiesis” (do grego *sym* que significa *juntos* e *poiesis* que é *criação/produção*) para se referir ao *gerar-com* que é próprio dos seres complexos:

Nada se faz sozinho, nada é realmente autopoietico ou autoorganizado. Como diz o “game mundial” de computador *iñupiat*, os terráqueos não estão *nunca sozinhos*. Essa é uma implicação radical da simpoiésis. *Simpoiésis* é uma palavra apropriada para os sistemas históricos complexos, dinâmicos, receptivos, situados. É uma palavra para configurar mundos de maneira conjunta, em companhia. A simpoiésis abarca a autopoiesis, desdobrando-a e estendendo-a de uma maneira generativa. (HARAWAY, 2019b, p. 49, tradução nossa)

*Simpoiésis* é um sistema de produção coletivo no qual o controle e as informações são compartilhadas com todos os seres que o compõem, é um *fazer-se-com* contínuo. O que Haraway quer chamar a atenção com isto

é que não existem seres fechados em si e nem controlados a partir de uma unidade autônoma central como a expressão *autopoiesis* evoca. Muitos sistemas entendidos como *autopoieticos* são na realidade *simpoiéticos*. A *Mixotricha paradoxa* é a criatura favorita de todas para explicar a “individualidade” complexa, a simbiogênese e a simbiose. Nesse sentido, como destaca Haraway (2019b, p. 15), é necessário abandonar o “individualismo limitado, em seus vários sabores na ciência, na política e na filosofia”. O que somos é um fazer-com contínuo, nós emaranhados, com-posto.

Porém, ainda que tudo esteja conectado a algo, “nada está conectado a tudo” (HARAWAY, 2019b, p. 32, tradução nossa), ignorar isto é não perceber a singularidade dos diversos contextos. Para que a conexão não recaia em mais um mundo abstrato, Haraway propõe tentacularizar a vida: tentáculo “vem do latim *tentaculum*, que significa ‘antena’, e de *tentare*, ‘sentir’, ‘intentar’” (HARAWAY, 2019b, p. 32, tradução nossa). Como explica Haraway (2019b, p. 33, tradução nossa).

A tentacularidade trata sobre a vida vivida através de linhas – e que riqueza de linhas – e não em pontos nem em esferas. “Os habitantes do mundo, criaturas de todos os tipos, humanos e não humanos, são caminhantes”; as gerações são como “uma série de caminhos entrelaçados”. (HARAWAY, 2019a, p. 33, tradução nossa)

Tentacularizar é se conectar, sentir, agir, pensar em redes orgânicas. O pensamento tentacular se dá em sua organicidade, é finito, contextualizado, pois nenhum tentáculo é capaz de se estender infinitamente.

Fazer-com implica transformar as relações profundamente. Haraway sugere que cultivemos responsabilidades e rastreemos parentescos

que possam potencializar nossa ação em favor do ressurgimento multiespécies:

Renovar os poderes biodiversos da terra é o trabalho e o jogo simpoiético do Chthuluceno. Concretamente, diferente do Antropoceno ou do Capitaloceno, o Chthuluceno é feito a partir de histórias e práticas multiespécies em curso de devir-com, em tempos que permanecem em risco, tempos precários em que o mundo não está acabado e o céu não está caído, ainda... Estamos em risco mútuo. Ao contrário dos dramas dominantes no discurso do Antropoceno e do Capitaloceno, os seres humanos não são os únicos atores importantes no Chthuluceno, com todos os outros seres capazes de reagir apenas. A ordem foi reformulada: os seres humanos são de e estão com a terra, e os poderes bióticos e abióticos desta terra são a história principal. [...] A diversidade dos corais e das pessoas e povos está em risco, e de maneira recíproca. O florescimento será cultivado como uma *responsability multiespécies*, sem a arrogância dos seres celestiais. (HARAWAY, 2019b, p. 46-47, tradução nossa)

O que Haraway chama de *Chthuluceno* evoca as tarefas *tentaculares* dos tempos urgentes que vivemos. O *Chthuluceno* não é uma era geológica e nem pretende substituir o Antropoceno, como explica Alyne Costa (2019, p. 93), “consiste nos emaranhados de histórias que conectam seres, espaços e tempos nos processos que fazem da Terra o que ela é”. Em grego *chthonios* significa “da terra ou do submundo”, o que está abaixo da terra, nesse sentido, *chthu* diz respeito aos múltiplos potenciais subterrâneos da Terra. Em tempos difíceis do Antropoceno o desespero é comum, mas devemos nos ocupar em potencializar o ressurgimento que ainda é possível, criando conexões, cultivando novas relações aumentando a habilidade coletiva de lidar com os problemas atuais e construindo formas de viver e morrer bem em tempos difíceis. Precisamos pensar que humanidade cabe

nesse mundo e como podemos colaborar com a existência em todas as suas dimensões. Para evocar a necessidade de se romper com as abstrações humanistas, Haraway (2019b, p. 74-75, tradução nossa) propõe que a humanidade olhe para outra faceta do que a compõe:

Somos compostos, não pós-humanos; habitamos as humusidades, não as humanidades. Filosófica e materialmente, sou uma compostista, não uma pós-humanista. As criaturas – humanas e não humanas – devêm-com mutuamente, se compõem e decompõem umas às outras, em cada escala e registro do tempo e das coisas, em emaranhados simpoiéticos, em configurações e desconfigurações de mundos terrenos ecológicos, evolutivos e do desenvolvimento. [...] As criaturas, incluídos os humanos, estão em presença uns dos outros; ou, melhor, eles se alojam reciprocamente em seus mútuos tubos, dobras e rachaduras; em seus interiores e exteriores, e não precisamente em um nem outro. As decisões e transformações que são tão urgentes em nossos tempos para reaprender – ou para aprender pela primeira vez – como devir menos mortíferos, mais reponse-able, mais em sintonia, mais capazes de surpreender-nos e de praticar as artes de viver e morrer bem em uma simbiosis multiespécies, em simpoiesis e sinanimagênesis em um planeta em ruínas, devem realizar-se sem garantias ou expectativas de harmonia com quem não são um mesmo, e tampouco são “o outro” com certeza. Nem Uno nem Outro, isso é o que somos e o que sempre temos sido. É tarefa de todos devirem ontologicamente mais criativos e sensíveis. (HARAWAY, 2019b, p. 74-75, tradução nossa)

Cultivar devires menos mortíferos passa por repensar a humanidade em todas as suas esferas. A humanidade como *húmus* é a radicalidade da relação multiespécies. A arrogância do *Homo* – o que Haraway (2019b, p. 20, tradução nossa) descreve como “essa auto-imagem fálica do mesmo” – é o que gera o Antropoceno, através de uma distorção do que somos:

Aqueles dentre nós que sucumbirem à morte programada e cujos restos mortais não são devorados como carniça, nem tampouco incinerados, vão para o submundo fúngico. As substâncias químicas de nosso corpo são devolvidas à terra. Os fungos mantêm a reciclagem dos compostos da vida. [...] Essa é uma lição difícil: a matéria de nosso corpo, nossa propriedade e nossa riqueza, não nos pertence. Pertence à Terra, à biosfera, e, queiramos ou não, é para lá que se destina, sempre. Os fungos ajudam-na a chegar lá. (MARGULIS; SAGAN, 2002, p. 200)

Fazer com-posto significa emaranhar-se, viver em consequência e com as consequências. Haraway aponta para o *devoir h́umus* que diz respeito a “entender de que maneira um mundo comum, os coletivos, se contróem-com de maneira recíproca, e não somente por humanos” (2019b, p. 38, tradução nossa). A existência de um novo paradigma no qual a humanidade não se constitui sem companheirismo interespecífico, como a autora ressalta, exige “pensar – fora do conto fálico dos Humanos na História” (HARAWAY, 2019b, p. 37, tradução nossa), esses autodenominados seres celestiais.

Haraway propõe o *Chthuluceno* como forma de evitar as respostas simplistas aceleracionistas sob a forma de “bom Antropoceno”, que acreditam que a tecnologia irá salvar o mundo, e também o derrotismo característico daqueles que acreditam que não há saída para o mundo em ruínas que está posto. Haraway considera que “Há uma linha tênue entre reconhecer a vastidão e seriedade dos problemas e sucumbir a um futurismo abstrato e seus afetos de sublime desespero e suas políticas de sublime indiferença” (2019b, p. 15, tradução nossa). Por isso, a pensadora propõe ficar com o problema, não sucumbir às respostas simplistas, assumir as responsabilidades que ele exige. Não faz sentido nos lamentarmos sobre um futuro perdido nem oferecer soluções quase-mágicas universais, mas “temos que pensar o que podemos fazer com os

meios que temos” (HARAWAY, 2019a, n.p.). Não há tempo a perder com futurismos, o que for possível é necessário cultivar, concordamos com Haraway (2003, p. 25) que “a atenção à complexidade em camadas e distribuída me ajuda a evitar tanto o determinismo pessimista quanto o idealismo romântico”.

Para Haraway (2019b, p. 20, tradução nossa), as criaturas evocadas no Chthuluceno “são seres da lama mais do que do céu”. Pensar na interligação entre lama e regeneração nos leva para os manguezais. Para refletirmos sobre a teia que emaranha vidas marítimas, terrestres, humanas e mais que humanas, uma fonte é a perspectiva de Josué de Castro (1967, p. 16) que diz que a primeira sociedade com que travou conhecimento foi a sociedade dos caranguejos. O autor coloca os habitantes humanos dos mangues como “irmãos de leite dos caranguejos”, igualmente “filhos da lama” (1967, p. 16). Castro traz suas memórias do manguezal para refletir acerca da fome e as dinâmicas que a produzem. Sobre a cidade de Recife, ele reflete:

Na verdade, foram os mangues os primeiros conquistadores desta terra. Foram mesmo em grande parte os seus criadores. Toda esta vasta planície inundável formada de ilhas, penínsulas, alagados e paus, fora em tempos idos uma grande fossa, uma baía em semicírculo, cercada por uma cinta de colinas. Nela vindo a desaguar, através da muralha dessas colinas, dois grandes rios – o Capibaribe e o Beberibe – foram entulhando a fossa com materiais aluvionais: com a terra arrancada de outras áreas distantes e trazida na enxurrada das suas águas. Pouco a pouco foram surgindo, dentro da baía marinha, pequenas coroas lodosas, formadas através da precipitação e deposição dos materiais trazidos dos rios. E foi sobre estes bancos de solo ainda mal consolidados, mistura incerta de terra e água, que se apressaram a proliferar os mangues – esta estranha vegetação capaz de viver dentro de água salgada, em uma terra frouxa, constantemente alagada.

Agarrando-se com unhas e dentes a este solo para sobreviver, através de um sistema de raízes que são como garras fincadas profundamente no lodo e amparando-se, umas nas outras, para resistirem ao ímpeto das correntezas da maré e ao sopro forte dos ventos alíseos, que arrepiam sua cabeleira verde, os mangues foram pouco a pouco entrelaçando suas raízes e seus braços em uma amorosa promiscuidade, e foram assim consolidando a sua vida e a vida do solo frouxo das coroas de lodo donde brotaram. Com os depósitos aluvionais que se foram acumulando na trama do labirinto de raízes dos mangues e debaixo das suas copadas sombras verdes, foi progressivamente subindo o nível do solo e alargando sua área sob a proteção desse denso engradado vegetal. Não há, pois, a menor dúvida de que toda esta terra que hoje flutua à flor das águas, na baía entulhada do Recife, foi uma criação dos mangues. Os mangues vieram com os rios e, com os materiais por estes trazidos, foram os mangues laboriosamente construindo seu próprio solo, batendo-se em luta constante contra o mar. Vieram como se fossem tropas de ocupação e, em contato com o mar, edificaram silenciosamente e progressivamente esta imensa baixada aluvional hoje cortada por inúmeros braços de água dos rios e densamente povoada de homens e caranguejos, seus habitantes e seus adoradores. Tendo os mangues realizado esta obra ciclópica, não admira que, hoje, sejam eles divinizados pelos habitantes desta área, embora não saibam os homens explicar como o mangue realiza este milagre de criar terra como se fosse um deus. Mas os homens vêem, até hoje, crescer diante dos seus olhos as coroas lodosas e transformarem-se, pela força construtora dos mangues, em ilhas verdejantes, fervilhantes de vida. E vêem, assombrados, proliferarem em torno das ilhas maiores outras pequeninas, como que saídas durante a noite do seu próprio ventre, em misteriosos partos da terra que o mangue milagrosamente ajuda. (CASTRO, 1964, p. 14-15)

A vegetação dos mangues se agarra com “unhas e dentes” ao solo para sobreviver, amparando-se em outras árvores para resistir às marés e ventos e oferecendo amparo para outros seres que se protegem em suas raízes. No labirinto de raízes dos mangues surge vida e solo. Com suas

“tropas de ocupação”, o mangue pariu Recife assim como muitos outros mundos. Entre mundos marítimos e terrestres, os manguezais são berços de muitas espécies aquáticas e terrestres, soterrando sedimentos são ricos em nutrientes e matéria orgânica e fornecem condições de vida para uma enorme diversidade, também capturam mais gás carbônico do que florestas, além de purificar a água e adubar os oceanos. A vegetação do mangue possui árvores com raízes aéreas para captar oxigênio e resistir às constantes cheias, tais raízes funcionam como filtros de sedimentos, fixam as terras impedindo a erosão e estabilizando a costa. Da decomposição emerge a vida através de uma teia alimentar complexa.

O mangue, como um emaranhado de coexistências, nos evoca a figura de tornar-se em algum sentido humano-caranguejo. Entre mundos aquáticos e terrestres, os mangues mostram sua resistência ao transformar os restos de outros mundos, trazidos pelos mares, em alimento, vida, solo, mundos. A “vegetação densa dos mangues com seus troncos retorcidos, com o emaranhado de seus galhos rugosos e com a densa rede de suas raízes perfurantes” como um “polvo, enfiando tentáculos” (CASTRO, 1976, p. 13) a tudo a sua volta resiste e cria alianças com muitos outros modos de seres humanos e não humanos. Como evoca Chico Science, a potência criadora dos mangues oferece perspectivas “Pra gente sair da lama e enfrentar os urubu” (*A cidade*, 1994), produzir *com*-posto *ressur-gente*. A partir dos ensinamentos dos mangues, somos convidados/as/es a nos enlamearmos no *mangue dos saberes* que produz ressurgência através de emaranhados da existência entre mundos.

Concordamos com Haraway que “O Chthuluceno, ainda inacabado, deve coletar o lixo do *Antropoceno*, o extermínio do *Capitaloceno*; cortar, desfiar e empilhar como um jardineiro louco, tornando possível uma pilha de composto muito mais quente para o passado, presente e futuro” (2019b, p. 47-48, tradução nossa). Ficar com



o problema implica em “criar camadas, tentar regenerar [...] aprender a florescer na complexidade” (HARAWAY, 2019a, n.p.). Até mesmo porque não adianta apenas parar o consumo, é preciso fazer algo com todo o lixo que foi criado, como diz Alexandre Nodari (2014, p. 07), além de termos “que nos virar com pouco, teremos também que nos virar com os restos”.

### Considerações Finais

Neste capítulo, a partir do que o perspectivismo ameríndio nos suscitou, trouxemos alguns elementos sobre a indissociabilidade da relação humanidade/natureza. A *simpoiésis* possibilita perceber que a vida é *composta*. Entendemos que a educação pode colaborar convidando a perceber outros mundos humanos e não humanos, com foco nos problemas e pensando-os coletivamente. Isso é possível a partir da compreensão de que a natureza está por toda a parte, inclusive em nós, e existem muitas formas de percebê-la e fazer-com.

Uma educação *simpoiética* se dá na atenção à complexidade e as alianças entre mundos humanos e não humanos. A aprendizagem *simpoiética* diz respeito àquilo que podemos aprender com outros seres professores. Como ressalta Albuquerque (2011, p. 77),

Pensar as plantas como sujeitos do saber implica considerar a possibilidade da produção desse saber centrar-se em um ser não humano o que, em si mesmo, configura-se com uma heresia epistemológica na medida em que viola as clássicas distinções entre natureza e cultura que transformou as plantas em meros objetos do saber, mas nunca em sujeitos do saber. (ALBUQUERQUE, 2011, p. 77)

Debatendo a perspectiva da ecologia de saberes, a filósofa, que é estudiosa do Santo Daime, tem uma vasta pesquisa sobre os saberes proporcionados pela *ayahuasca*, com a predominância de elementos da floresta, produzindo uma compreensão sistêmica e não instrumental da natureza. Além da floresta, as perspectivas da vida animal e vegetal parecem ter muita importância nas visões da *ayahuasca*. Os saberes da *ayahuasca* são compartilhados pelas plantas, e não por seres humanos como ocorre na educação hegemônica. Segundo Albuquerque (2011), com a propagação de saberes ecológicos e que promovem uma conexão com a natureza, a ecologia da *ayahuasca* pode colaborar na redução da degradação ambiental bem como na superação dos abismos estabelecidos pelo paradigma moderno, configurado na clássica distinção entre sujeito/objeto e natureza/cultura.

Muitas perspectivas e mundos *com*-põem o planeta que vivemos. Se o mundo do povo universal está ruindo e o desabamento das bases desse edifício moderno de desenvolvimento desencantado é necessário para que muitas vidas não sejam eliminadas, não cabe a nós adiar o seu fim, mas sim colaborar para que desabe mantendo o cuidado para não sermos atingidos por suas ruínas. Em outras palavras, podemos dizer que este mundo universal dominante do Antropoceno precisa acabar para que outros mundos continuem existindo, haja vista que sua existência tem potencial para produzir o colapso total do planeta. Precisamos de outras *com*-posições planetárias para adiar o fim dos mundos, que, embora também finitos, trazem formas mais *simpoiéticas* de viver. Diante disso, cabe também à educação buscar formas de potencializar a simbiose emaranhada do mundo mantendo a sua complexidade e a possibilidade de um futuro humano.

## Referências

ALBUQUERQUE, M. B. B. **Epistemologia e saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.

CASTRO, J. de. **Homens e caranguejos**. São Paulo: Brasiliense, 1967.

HARAWAY, D. J.; GOODEVE, T. N. Fragmentos: quanto como uma folha. Entrevista com Donna Haraway. *In: Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 20, nº 1, p. 48-68, 2015.

HARAWAY, D. “**Estamos diante de uma crise do modelo de civilização**”- Entrevista com Donna Haraway. [Entrevista concedida a] Ricardo Mir de Francia. IHU - Revista do Instituto Humanitas Unisinos. 18 set, 2019a.

HARAWAY, D. **O Manifesto das Espécies de Companhia: Cães, Pessoas e a Outridade Significante**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, D. **Seguir con el problema**: generar parentesco en el Chthuluceno. Espanha: Consonni, 2019b.

IMBASSAHY, A. A arte de segurar o Céu pela diferença: contra o ódio a indígenas e meio ambiente, narrativas nos estimulam a alianças. **Suplemente Pernambuco** n. 162, Agosto 2019, p. 12-15.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019a.

KRENAK, A. **O tradutor do pensamento mágico**. [Entrevista concedida a] Amanda Massuela e Bruno Weiss. *Revista Cult*. 4 nov, 2019b.

MARGULIS, L.; SAGAN, D. **O que é a vida?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2002.

NODARI, A. (2014). **Limitar o limite:** modos de subsistência. Os mil nomes de Gaia. Rio de Janeiro. Disponível em <https://bit.ly/3Aj2dfv>. Acesso em 18 de novembro de 2020.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SILVA, F. S. e. **Uma vida no Chthuluceno.** [Entrevista concedida a] Ricardo Machado. IHU – Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Edição 543, 21 de out, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3AghhKS>. Acesso em: 5 de abr. de 2020.

SIMAS, L. A. *et al.* **Arruaças:** uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

TSING, A.L. **Viver nas ruínas:** paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VALENTIM, M. A. (2014). **A sobrenatureza da catástrofe.** Os mil nomes de Gaia. Rio de Janeiro.

VALENTIM, M. A. Extramundandade e sobrenatureza: Ensaio de ontologia fundamental. **Desterro** [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018a.

VALENTIM, M. A. Fascismo, a política oficial do Antropoceno. Entrevista especial com Marco Antonio Valentim. [Entrevista concedida a] Ricardo Machado. IHU – **Revista do Instituto Humanitas Unisinos.** 31 de out, 2018b. Disponível em: <https://bit.ly/3iv6R4a>. Acesso em: 05 de abr. de 2020.

VALENTIM, M. A. Professor de Filosofia lança livro em que compara conceito de "mundo" para ocidentais e ameríndios. [Entrevista concedida a] Camille Bropp. **Carta Maior.** 05 de set, 2018c. Disponível em: <https://bit.ly/3ywHnsq>. Acesso em: 05 de abr. de 2020.

WALSH, C. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.