

# *Observatório* DA VIDA *estudantil*

Interdisciplinaridade, vida estudantil  
e diálogo de saberes

GEORGINA GONÇALVES DOS SANTOS  
SÔNIA MARIA ROCHA SAMPAIO  
*organizadoras*



E D U F B A

## OBSERVATÓRIO DA VIDA ESTUDANTIL

Interdisciplinaridade,  
vida estudantil e diálogo de saberes

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

*João Carlos Salles Pires da Silva*

Vice-reitor

*Paulo Cesar Miguez de Oliveira*

Assessor do reitor

*Paulo Costa Lima*



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

*Flávia Goulart Mota Garcia Rosa*

Conselho Editorial

*Alberto Brum Novaes*

*Angelo Szaniecki Perret Serpa*

*Caiuby Alves da Costa*

*Cleise Furtado Mendes*

*Evelina de Carvalho Sá Hoisel*

*Charbel Niño El-Hani*

*Maria do Carmo Soares de Freitas*

*Maria Vidal de Negreiros Camargo*



*Observatório*  
DA VIDA  
*estudantil*

Interdisciplinaridade,  
vida estudantil e diálogo de saberes

GEORGINA GONÇALVES DOS SANTOS  
SÔNIA MARIA ROCHA SAMPAIO  
*organizadoras*

Salvador | Edufba, 2020

2020, autores.

Direitos de edição cedidos à Edufba. Feito o depósito legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto Gráfico

*Alana Carvalho*

Editoração Eletrônica

*Interativa*

Revisão e normalização

*Tikinet*

---

Sistema de Bibliotecas – SIBI/UFBA

---

Observatório da vida estudantil : interdisciplinaridade, vida estudantil e diálogo de saberes / Georgina Gonçalves dos Santos, Sônia Maria Rocha Sampaio, organizadoras. – Salvador : Edufba, 2020.

532 p.

ISBN: 978-65-5630-111-2

1. Universidades e faculdades – Brasil. 2. Estudantes – Ensino superior. 2. Abordagem interdisciplinar do conhecimento. 3. Estudantes - Programas de assistência. I. Santos, Georgina Gonçalves dos. II. Sampaio, Sônia Maria Rocha.

CDD – 378.81

---

Elaborada por Jamilli Quaresma  
CRB-5: BA-001608/O

Editora filiada à:



Edufba

Rua Barão de Jeremoabo, s/n, Campus de Ondina,  
40170-115, Salvador-BA, Brasil

Tel/fax: (71) 3283-6164

[www.edufba.ufba.br](http://www.edufba.ufba.br) | [edufba@ufba.br](mailto:edufba@ufba.br)



# SUMÁRIO

## PREFÁCIO

*Roberto Leher*

9

## APRESENTAÇÃO

*Georgina Gonçalves dos Santos*

*Sônia Sampaio*

19

## **PARTE I DIÁLOGO DE SABERES/INTERDISCIPLINARIDADE**

### DESAFIOS AMBIENTAIS A SUL

o *Ubuntu* como ética de ligação entre a comunidade e a natureza

*Maria Paula Meneses*

25

### ECOLOGIA DE SABERES & EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA

aproximando a Universidade Federal da Bahia à pluriversidade?

*Caio Cezar Moura Feitosa, Renata Meira Veras, Sônia Maria Rocha Sampaio*

61

### FORMAÇÃO UNIVERSITÁRIA E INTERDISCIPLINARIDADE

comunidade virtual de aprendizagem (CVA) docente

*Natalia Silva Souza Maia Ribeiro, Maria Eunice Limoeiro Borja,*

*Sônia Maria Rocha Sampaio*

87

BACHARELADOS INTERDISCIPLINARES  
diálogo entre saberes na universidade pública

*Jacira da Silva Barbosa, Sonia Maria Rocha Sampaio*

105

UM DISPOSITIVO DE FORMAÇÃO CENTRADO NA TROCA  
DE SABERES DA EXPERIÊNCIA COM PROFESSORES DO  
PRIMEIRO ANO DE UNIVERSIDADE

*Viviana Mancovsky*

125

EXPERIÊNCIAS DE MULHERES DIRIGENTAS DO MOVIMENTO  
ESTUDANTIL DA UFBA ENTRE 1970 E 2010  
um percurso entre antigos e novos fazeres e saberes

*Yasmin Alves Ferraz, Ana María Rico*

151

DIÁLOGOS ENTRE A TEORIA BIOECOLÓGICA DO  
DESENVOLVIMENTO HUMANO E OS EGRESSOS DOS PROGRAMAS  
DE MOBILIDADE ACADÊMICA INTERNACIONAL

*Karla Maria Lima Figueiredo Bené Barbosa, Sônia Maria Rocha Sampaio*

171

GÊNERO NO ENSINO SUPERIOR  
potencialidades para a justiça cognitiva no Brasil e em Portugal

*Marília Neri, Sônia Sampaio*

185

**PARTE II TRANSIÇÕES**

ATRAVESSANDO FRONTEIRAS SIMBÓLICAS  
A transição para a maternidade durante a trajetória acadêmica no  
Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades

*Jucimara Sousa do Nascimento, Ana Luísa Silva da Costa Vargens,  
Vivian Volkmer Pontes, Maria Virgínia Machado Dazzani*

205

AÇÕES AFIRMATIVAS NA EDUCAÇÃO SUPERIOR  
dos percursos escolares à transição para a vida adulta

*Ava da Silva Carvalho Carneiro, Sônia Maria Rocha Sampaio*

229

SOBREVIVER NO ENSINO SUPERIOR  
a socialização acadêmica dos estudantes e os significados da evasão

*Adir Luiz Ferreira*

245

AS PESQUISAS INTERNACIONAIS E O DESAFIO DA TRANSIÇÃO  
ENTRE SECUNDÁRIO E O SUPERIOR

*Saeed Paivandi*

279

TRANSPONDO O ATLÂNTICO  
o programa Abdias do Nascimento e seu impacto em trajetórias estudantis

*Ana Cristina Leal Ribeiro, Marília Neri, Nelson Rocha Lima*

323

**PARTE III PERFIS ESTUDANTIS E SUPORTE AO ESTUDANTE**

NÚCLEO DE APOIO PSICOPEDAGÓGICO DA FACULDADE  
DE MEDICINA DA BAHIA

perfil do estudante atendido em 2018

*Letícia Vasconcelos, Luciana Arruda, Rita Gonzales*

343

DESEMPENHO ACADÊMICO DOS ESTUDANTES ORIUNDOS DO  
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR E DO VESTIBULAR  
NO CURSO DE MEDICINA DA UFBA

existe diferença?

*Carla Cristina Andrade de Araújo, Georgina Gonçalves dos Santos*

365



PERMANÊNCIA E SUCESSO ACADÊMICO NA EDUCAÇÃO SUPERIOR  
uma comparação Brasil-Argentina

*Rosana Heringer, Stella Maris Más Rocha*

389

“PERMANECER TAMBÉM É RESISTIR E EXISTIR”

sobre os itinerários de estudantes da periferia  
no curso de medicina da UFBA

*Sandra Andrade da Silva, Sônia Maria Rocha Sampaio*

415

A SAÚDE MENTAL DE ESTUDANTES UNIVERSITÁRIOS BRASILEIROS  
uma revisão de literatura integrativa

*Klessyo do Espírito Santo Freire, Maria Virginia Machado Dazzani, Giusepina Marsico*

437

AVALIAÇÃO DA EFETIVIDADE DE UM GRUPO DE APOIO ACADÊMICO  
um estudo de *follow up*

*Virginia Teles Carneiro, Sâmnia Rodrigues de Souza*

455

ENTREVISTAS COM UNIVERSITÁRIOS DE CAMADAS POPULARES  
contribuições para análise à luz da psicologia histórico-cultural

*Ruben de Oliveira Nascimento, Débora Cristina Piotto*

471

A SINERGIA DAS POLÍTICAS EDUCACIONAIS NA  
REDE DE ENSINO FEDERAL  
o caso de estudantes cotistas em um campus de Imperatriz/MA

*Hustana Maria Vargas, Ellen Patrícia Braga Pantoja*

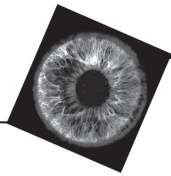
491

*Sobre os autores*

517



DESAFIOS AMBIENTAIS A SUL  
o *Ubuntu* como ética de ligação entre  
a comunidade e a natureza



MARIA PAULA MENESES

INTRODUÇÃO: O COLONIALISMO COMO VIOLÊNCIA  
EPISTÊMICA E ONTOLÓGICA<sup>1</sup>

O recente relatório do Fórum Económico Mundial identifica os principais riscos que ameaçam o mundo contemporâneo. (WORLD ECONOMIC FORUM, 2020) Dentre os cinco elementos críticos,<sup>2</sup> um dos enfoques centra-se na avaliação detalhada dos impactos das mudanças climáticas sobre os espaços urbanos do mundo. Sem admitir explicitamente o efeito do crescimento capitalista na destruição do planeta, este relatório destaca, entre os principais impactos, o aumento dos eventos

---

1 Nota das organizadoras: por ser a autora moçambicana de origem, vamos guardar, na revisão desse texto o seu formato original, inclusive a acentuação, uso de expressões e palavras por ela utilizadas.

2 Riscos económicos, ambientais, sociais, geopolíticos e tecnológicos.

climatéricos extremos, desastres naturais em repetição, perda de biodiversidade, e os desastres ambientais com mão humana: “os últimos cinco anos parecem ser os mais quentes até agora registrados; os desastres naturais estão a tornar-se mais intensos e frequentes, e o ano passado [2019] testemunhou condições climáticas sem precedentes em todo o mundo”. (WEF, 2020, tradução nossa) É neste contexto de desastres que o relatório destaca algumas das implicações, para a humanidade, derivadas da perda de biodiversidade, incluindo o colapso de sistemas alimentares e de saúde, a rutura de cadeias inteiras de suprimentos etc. (WEF, 2020, p. 6-7) Esses riscos globais são-no na medida em que afetam as atividades económicas e danificam infraestruturas, atingindo, sobretudo, as largas franjas de populações vulneráveis (HINDLIAN et al., 2019, p. 12), do que são exemplo os ciclones Idai e Kenneth, que atingiram Moçambique no início de 2019, ou ainda o ciclone Eloise em 2021. Esses eventos climatéricos extremos mostram a magnitude dos desastres ambientais que se avizinham, quer pelo número de mortos, quer pelo rasto de destruição deixado pela sua força devastadora. Porém, a narrativa sobre as alterações climáticas insiste, a nível da “comunidade internacional”, na tradução desse evento enquanto desastre, homogeneizando e ocultando os efeitos de longo prazo da ação conjugada do capitalismo e do colonialismo.

As alterações suscitadas pela relação colonial-capitalista transformaram a natureza, gerando novas paisagens, novas ecologias e novas relações entre o social e o natural. (CROSBY, 2004)<sup>3</sup> Para legitimar essas intervenções, o sistema capitalista procura, a partir da racionalidade científica, explicar os desastres ambientais e mitigar os seus impactos. (ADAMS, 2003) A conservação tornou-se, rapidamente, uma preocupação global, objeto de estudos e investimentos significativos por parte de múltiplos Estados, assim como de uma onda crescente de movimentos ambientalistas. Nesse processo, os saberes e as experiências locais, comunitárias são, frequentemente, relegadas para posições periféricas

---

3 É nesse contexto que se assiste à privatização da natureza, pela privatização da terra, bosques, água, animais, florestas, que se transformam em mercadorias, sem qualquer outro valor ou importância para além do valor de mercado.

ou mesmo esquecidas, privilegiando-se as estratégias de proteção ambiental assentes no saber científico, produto do Norte global. (SANTOS, 2018a) Como destaca José Manuel Mendes (2019), essa posição dominante sobre os riscos ambientais insere-se no conjunto das estratégias hegemónicas e performativas de produção de um mundo inseguro, que consentem a (re)produção de um outro exótico, perigoso e distante, com conhecimentos limitados, que deve ser “assimilado” pela moderna racionalidade científica.

A afirmação da aparente universalidade do moderno conhecimento científico, apoiado na dicotomia explícita natural-social está na base de muitas dessas políticas ambientais; porém, muitas são as culturas no mundo que não reconhecem essa dicotomia. A rutura profunda entre o natural e o social acontece com o desenvolver do ideal emancipatório iluminista (fonte de inspiração de parte importante dos movimentos ambientalistas), ideal que está intimamente associado à ideia de controlo e uso da natureza-objeto pelos sujeitos humanos. (DWIVEDI, 2001, p. 12-14) E é esse modelo que o projeto colonial-capitalista moderno, de matriz eurocêntrica, vai procurar expandir e impor como modelo dominante de relação natureza-sociedade.<sup>4</sup>

Convém destacar que, apesar da diversidade de projetos coloniais modernos, estes partilham uma estratégia política comum: o uso da ciência moderna para a criação de um modelo de desenvolvimento específico a ser exportado para os “espaços do império”. Porém, qualquer tentativa de legitimação hegemónica, independentemente da sua origem, ao privilegiar uma análise monocultural da diversidade do mundo, reproduz uma lógica exclusivista, como é o caso do projeto racional eurocêntrico. Para o moderno colonialismo, a alteridade expressou e expressa ainda um espaço/tempo anterior, onde circula(va)m saberes considerados “inferiores”, com alcance local. (MENESES, 2018) Esse foi o contraponto que legitimou a imposição violenta da estruturação hierárquica que está na base da relação de poder-saber do moderno

---

4 É nesse contexto que se assiste à privatização da natureza, pela privatização da terra, bosques, água, animais, florestas, que se transformam em mercadorias, sem qualquer outro valor ou importância para além do valor de mercado.

pensamento científico. Como Boaventura de Sousa Santos sublinha (2007, p. 45-47), essa relação opera através da permanente imposição de um pensamento abissal que divide o mundo em duas partes: o mundo moderno eurocêntrico, de um lado, e os “outros” espaços, coloniais, da tradição, dos primitivos, do “outro” lado da linha. Essas linhas constituem muito mais que marcadores cartográficos; sinalizam a tentativa de imposição de uma concepção monocultural do mundo. Para tal, promoveu-se ativamente o surgimento de uma epistemologia fundamentada no excepcionalismo do mundo moderno. Essa opção, que irá impor-se, de forma gradual, sobretudo a partir dos séculos XVII-XVIII (STANZIANI, 2018, p. 46-48) instilará uma separação entre o “velho mundo” – a Europa, supostamente civilizada – e o mundo não civilizado, justificando a necessidade de uma colonização racional “científica”. (MENESES, 2010; 2016) Em consequência, a noção europeia de cidadania emerge na Europa imperial conjugada com os direitos individuais de um grupo limitado de pessoas que acediam então ao mundo dos contratos sociais, relegando ao “estado da natureza” os “outros” que se encontravam do outro lado da linha abissal, no mundo das colónias. Estes passam a ser apresentados como sub-humanos, com pouco ou nenhum conhecimento valioso. Esse processo, ao gerar o eurocentrismo, converteu a simultaneidade da existência desses mundos em não-contemporaneidade, dando origem ao que Boaventura de Sousa Santos (2018a) descreve como a cartografia abissal do mundo moderno. O eurocentrismo apoia-se num imenso corpo de conhecimento hegemónico: as Epistemologias do Norte. Insistindo no mito da “Europa” como centro do saber (MBEMBE, 2014, p. 128), as Epistemologias do Norte procuram impor-se ao nível das categorias fundamentais, gerando um desconhecimento abissal arrogante sobre o lado colonizado. É assim que se perpetua o não reconhecimento dos seres e dos saberes que (re)existem nos territórios submetidos à opressão e exploração colonial, o Sul global. (SANTOS, 2018a)<sup>5</sup>

---

5 O Sul é, ele próprio, um produto da relação colonial-capitalista e, por isso, a aprendizagem com o Sul exige igualmente a desfamiliarização em relação ao Sul imperial, o Sul que reproduz a relação colonial-capitalista. (SANTOS, 2006, p. 33) É por isso que o

Em termos ambientais, o pensamento abissal afirma-se pela distinção entre a “história científica” europeia, assente na erudição e na filologia, e a história mitológica extraeuropeia, dos territórios sob colonização, habitados por selvagens que precisavam ser civilizados, retirados do estado de natureza. (ADAMS, 2003; KAYIRA, 2015; MENESES, 2004) Esses procedimentos, violentos, de intervenção política e epistemológica, resultaram na suspensão do crescimento orgânico das instituições e dos saberes dos colonizados. Por isso, os movimentos que integram movimentos ambientalistas, no Sul global, lutam quer por ver o seu saber e experiência reconhecidos, quer pela preservação dos seus territórios. Essa distinção entre o Sul e o Norte global é fundamental.

Como estrutura conceptual geradora de políticas de violência, o colonialismo encerra em si uma feroz força opressiva, que nega a diversidade ontológica e epistemológica do mundo. (CÉSAIRE, 1955, p. 12) Essa recusa em reconhecer a humanidade plena do outro continua uma realidade nos nossos dias, sinal que o colonialismo, como relação epistémica, permanece uma presença política incontornável. Embora a maioria dos países africanos tenha conquistado a independência nas décadas de 1960-1970, os impactos do colonialismo subsistem sob várias formas. Os sistemas educativos (sobretudo formais), incluindo a educação e percepção do ambiente, em tempos de profunda crise do Antropoceno,<sup>6</sup> em muitos países da África austral, reproduzem ainda referências exógenas, marginalizando as formas indígenas, locais, de conhecer e ser. É assim que se sente o pesado legado da colonização, explícito através de atos de genocídio e epistemicídio (SANTOS, 1998), linguicídio (THIONG’O, 1993) e injustiça epistémica (FRICKER, 2007) no quotidiano. Outro dos legados dessa relação epistemicamente perversa é a insistente tentativa de menorizar as epistemologias dos colonizados, localizando-as num espaço-tempo anterior à civilização. (MENESES, 2018)

---

Sul global, longe de ser uma referência geográfica, espelha, simultaneamente, projetos utópicos, ontológicos, políticos e epistemológicos.

6 Durante a década passada, o termo tornou-se um mega-conceito que atravessa o espectro das humanidades, artes, ciências naturais e sociais.

Um exemplo concreto dessa herança está associado à “obrigação” do uso de línguas coloniais na educação (com as línguas indígenas a serem relegadas para uso local, substituídas pelas línguas dos colonizadores); outros exemplos advêm da expropriação de fragmentos de saberes dos mundos indígenas, os quais são extraídos e apropriados pelas epistemologias do Norte para construir a riqueza dos colonizadores. (TUCK; YANG, 2012, p. 4) A ocupação dos territórios, a transformação dos seus povos em estrangeiros na sua própria terra é um dos exemplos que ilustra a íntima relação entre o capitalismo e o colonialismo racial, uma relação repleta de violência: “Eles [colonos] chegaram, Eles viram, Eles nomearam e Eles impuseram-se”. (SMITH, 1999, p. 80)

A subjugação dos africanos (e a transformação da sua relação com a natureza numa relação de alcance “local”) pelas modernas potências colonizadoras, actuou através de numa racionalidade marcadamente antropocêntrica, com origem na dicotomia sociedade-natureza. Dessa posição epistémica, não só a sociedade e a natureza são concebidas como entidades separadas, como contestam radicalmente as cosmologias africanas, para quem a humanidade, a natureza e o mundo dos espíritos ancestrais formam uma unidade. Pelo antropocentrismo, ao afirmar-se a prioridade e centralidade do social na ordem do mundo, procurou-se dominar a natureza (STEINER, 2005), silenciando-se outros saberes, outras cosmologias.

Como vários autores têm destacado, o sentido individual do ser humano e a dicotomia sociedade-natureza são princípios filosóficos que surgem na região austral do continente africano associados à moderna penetração colonial-capitalista. (CHIBVONGODZE, 2016; RAMOSE, 1999) Num desafio a essa posição é avançada a proposta do *ubuntu*, com a demanda de uma formação intersubjetiva criativa, na qual a alteridade se torna um espelho (mas apenas um espelho) da subjetividade de cada um(a), numa relação íntima entre o social, o natural e o espiritual (MUSEKA; MADONDO, 2012). Ou seja, uma pessoa existe através dos outros, através do reconhecimento de “si”, parte de um meio social e natural mais amplo, na sua singularidade e diferença.



(EZE, 2010, p. 190-191) Enquanto a filosofia africana do *ubuntu* afirma a relação íntima e tendencialmente coletiva entre a humanidade e a natureza, a ideologia política colonial assentou na defesa do argumento de que para as sociedades colonizadas se modernizarem e “civilizarem” era fundamental a rutura da interligação entre a humanidade e a natureza. Fruto dessa rutura emergia o ser civilizado – o cidadão, pronto a dominar a natureza.

Desafiando a filosofia política colonial-capitalista, a participação nos processos emancipadores do Sul tem-se revelado instrumental na denuncia das situações de silenciamento epistémico e ontológico. A participação de outros seres com outros saberes possibilita a legitimação das experiências desenvolvidas nas lutas por uma justiça global, social, económica e epistemicamente mais igualitária, onde a ação cultural, para a liberdade, é uma ação coletiva. Essa opção assenta no reconhecimento da douda ignorância (SANTOS, 2008) que nos impele a reconhecer os limites do nosso conhecimento e a (re)aprender em permanência, a partir das lutas e experiências vividas. Esse reconhecimento espelha o facto de o (re)aprender operar em múltiplos contextos, através de redes e estruturas sociais que garantem a manutenção e transmissão de saberes entre gerações, grupos, seres e línguas. Sendo assim, que saberes deverão estar presentes num processo educativo emancipador, quando a vida de inúmeros povos e comunidades do Sul global está em risco?

Este capítulo, que se inicia com a apresentação do quadro teórico sobre a persistência das relações coloniais nos nossos tempos, tem o seu enfoque numa análise crítica do presente em torno a dois eixos. Por um lado, a persistência do legado colonial em parte das abordagens ambientalistas, que resultou na decadência e na destruição de outras ecologias pelos projetos políticos coloniais. Por outro lado, procura, a partir de alguns exemplos situados, valorizar a diversidade e a especificidade de outros saberes que geram sustentabilidade ambiental, tendo como enfoque a realidade da África austral. Esses saberes, situados, são uteis e legítimos quando avaliados em função das suas capacidades

para a realização de determinadas tarefas em contextos sociais situados. (SANTOS, MENESES; NUNES, 2005).

Da África austral à Nova Zelândia, passando por contextos americanos, são várias as conexões e solidariedades conjugadas; a análise crítica das tensões e práxis sobre as quais a questão do direito à autodeterminação é informada, representa um importante momento de consolidação da luta, símbolo de um projeto global de pensar o mundo em diálogo, tendencialmente horizontal, a partir de saberes situados (TABAR; DESAI, 2017). Essas interconexões são fundamentais para nossa compreensão das ecologias de saberes, e para o desenvolvimento de traduções interculturais a partir de uma praxis de descolonização.

#### AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL E AS POLÍTICAS DE SER, DE SABER E DE PODER

O presente em que vivemos é cruzado por múltiplas crises, às quais os discursos sobre o desenvolvimento, a globalização e a sustentabilidade não conseguem dar resposta. Essa realidade é desafiada por várias perguntas feitas desde o Sul global, esse Sul ontológico, político e epistemológico que procura afirmar alternativas credíveis à injustiça cognitiva experimentadas no quotidiano (MENESES, 2009), incluindo as injustiças fruto dos crescentes sinais de crises climáticas. Na senda do recente alerta da OXFAM (2019), que fazer perante o incremento das diferenças económicas entre países, processo que vai de par com a crise ambiental e uma crescente diminuição de direitos políticos, económicos e sociais? Podem a solidariedade e o diálogo intercultural indicar pistas sobre saberes que, ancorados nas realidades de comunidades e grupos, contribuam para, a várias escalas, garantir um futuro sustentável?

Como já mencionado, no seu conjunto, a proposta epistemológica que está na base das Epistemologias do Norte, para além de um modelo económico e político, integra ainda um paradigma civilizacional, de matriz eurocêntrica, servido por um imenso corpo de conhecimento

hegemónico baseado na negação dos seres e saberes experimentados pelo Sul global. Num desafio a essa tentativa de impor uma leitura única, monocultural do mundo, as Epistemologias do Sul procuram ocupar a epistemologia a partir de múltiplas referências interpretativas. Como proposta conceptual, as Epistemologias do Sul espelham a necessidade de ultrapassar o peso das representações sobre um Sul muito diverso, abrindo espaço para diálogos tendencialmente horizontais, envolvendo distintas experiências e saberes. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos,

As Epistemologias do Sul referem-se à produção e validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência [e luta] dos grupos sociais que têm experimentado injustiças, opressões e destruições sistemáticas praticadas pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado. O vasto e diversificado campo de tais experiências é designado por ‘Sul anti-imperial’ [...], composto por muitos seus epistemológicos que têm em comum o fato de todos eles serem conhecidos nas lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. [...] O objetivo das Epistemologias do Sul é permitir que os grupos sociais oprimidos representem o mundo por si mesmo nos seus termos, pois somente assim serão capazes de mudá-lo de acordo com suas próprias aspirações. (2018b, p. 306-307, tradução nossa)

As Epistemologias do Sul, enquanto ações multi-locais, procuram identificar e validar os conhecimentos produzidos nas lutas contra o capitalismo e o colonialismo, conhecimentos gerados e experimentados pelos grupos e classes sociais que mais sofreram com as injustiças causadas por essa dominação. Nas lutas contra a opressão e a dominação, diferentes culturas emergem como importantes vetores de resistência e produção de conhecimentos. A ciência moderna é, também, parte das Epistemologias do Sul, na medida em que consegue estabelecer diálogos, de forma tendencialmente horizontal, com outros conhecimentos, socialmente legítimos, promovendo uma ecologia de saberes. Mas, tal como os outros saberes, não detém o estatuto de único saber válido. Tsianina Lomawaima (2015, p. 365), por exem-

plo, sublinha a importância das narrativas experienciais, contextuais, que constituem espaços de reflexão epistémica e empírica através das quais as relações com e entre as pessoas e a natureza devem ser compreendidas. Como a autora destaca, esses saberes são fundamentais para a autoeducação indígena ou educação local, realidade que opõe ao lugar de privilégio do complexo de ensino presentes na maioria das sociedades pós-industriais.

Em muitos dos países que se tornam independentes após um violento domínio colonial, um dos principais dilemas enfrentado pelos seus governos tem a ver com a construção de políticas nacionais. Aqui, a nação imaginada, legatária ainda das fronteiras e de vários projetos políticos coloniais, é definida a partir de um “nós” vago, mas necessariamente coletivo, como é o caso de Moçambique, onde a língua portuguesa se transformou numa língua oficial, garante da unidade. Essa realidade encontra equivalentes em grande parte do continente africano onde as línguas herdadas das potências colonizadoras continuam a manter uma grande preponderância na construção e funcionamento dos países, o que dá continuidade a uma certa visão homogênea herdada da época colonial. Mas as línguas de origem europeia não permaneceram imutáveis. Para Gregório Firmino (2008, p. 117), essas línguas adquiriram novos significados simbólicos e aspetos estruturais, elevando-se ao estatuto de variantes linguísticas com valor próprio, “e não apenas como meras distorções folclóricas das línguas europeias”. Porque a língua portuguesa se mantém uma língua segunda para a maioria dos moçambicanos, o país foi obrigado a repensar o papel das línguas indígenas/nacionais, pois uma parcela importante da sociedade – que inclui lideranças locais, educadores, políticos etc. – reivindicou desde cedo os direitos linguísticos das línguas e culturas que haviam sobrevivido à violência colonial. Membros dessas comunidades sociolinguísticas e epistémicas mobilizaram-se para influenciar as políticas linguísticas no país, embora os resultados dessa atuação ainda estejam longe de ter um impacto profundo na transformação epistemológica e educativa. Na realidade, as línguas e culturas coexistem e metamorfoseiam-se

em contacto e sob influências de outras línguas e culturas africanas e mesmo exógenas ao continente. Essas línguas e os saberes que transmitem, ancorados na experiência de vida e luta dos povos e comunidades, não são estáticas; pelo contrário, a sua diversidade e especificidade, nas zonas de contacto, suscita a necessidade de traduções entre saberes e práticas, para realizar uma tarefa fundamental: sobreviver e (re)existir, a partir também das suas raízes. (JOPELA et al., 2012)

Esse desafio está no cerne da proposta da ecologia de saberes feita por Boaventura de Sousa Santos (2007; 2014), que sustenta que qualquer tipo de conhecimento é incompleto, e que a criação da consciência dessa incompletude recíproca (em lugar de completitude) ocorre através de uma escuta profunda de outros saberes. Em suma, o reconhecer de múltiplas ontologias, epistemologias e projetos pedagógicos, constitui a condição prévia para alcançar justiça cognitiva na defesa do planeta enquanto projeto emancipador, opção que tem muitos proseguidores.

Os povos indígenas em todo o mundo têm vivido nos seus contextos naturais, adquirindo e desenvolvendo relações sustentáveis com o meio ambiente e transmitindo este conhecimento às gerações seguintes, através de sua língua, cultura e herança. Este conhecimento adquirido incorpora uma grande riqueza de ciências, filosofia, literatura oral, arte e habilidades práticas que têm ajudado a sustentar os povos indígenas e suas terras ao longo de milénios. (BATTISTE, 2008, p. 497)

Reclamar outras formas de sentir e pensar a relação com a natureza e com a humanidade, reconstituindo o território do ponto de vista ontológico é um objetivo central às Epistemologias do Sul. (SANTOS, 2017, p. 244) Refletindo sobre a ligação entre as lutas locais e globais, Santos, Meneses e Nunes (2005) sublinham que todo o saber é, simultaneamente local e global, acentuado, a partir de vários estudos de caso, como as práticas sociais das lutas ambientais raramente assentarem apenas numa forma de conhecimento. Frequentemente, os atores a nível local, regional e global desempenham papéis fundamentais através

do fornecimento de informações, de recursos, criação e ampliação de redes e na legitimação das lutas. E esses cruzamentos acontecem igualmente com outras lutas, como pelos direitos das mulheres, de grupos minoritários, contra a discriminações etnorraciais, entre outras, consentindo uma rede ativa de intercâmbio entre grupos ambientalistas e aqueles comprometidos com direitos humanos, com direitos das comunidades camponesas, indígenas etc. Estabelecer e explorar essas conexões permite observar não só como diferentes questões são articuladas a diferentes níveis nas políticas e práticas de cada movimento, mas também como discursos universalizantes sobre epistemologia, direito e ambiente colidem com frequência. E aqui importa (re)conhecer formas de ultrapassar os impactos resultantes da colisão de interesses divergentes entre movimentos e lutas pelas (re)existência. Fundamental, pois, é a promoção de interconhecimento, a partir da tradução intercultural ancorada nas práticas e objetivos dos movimentos envolvidos nessas lutas. Essa tradução, a partir de uma reflexividade assente nas práticas sociais, vai germinando uma consciência profunda, nos vários contextos específicos de luta pela (re)existência. O argumento central é o da urgência de uma abordagem mais inclusiva às lutas pelo ambiente, pela vida, pela terra, água e florestas no Sul global que reconheça múltiplas subjetividades, agências e práticas. A articulação local-global enquanto articulação de poder e saber sugere uma exigência de renovação democrática profunda em diferentes níveis de busca por um outro sentido de ser e de saber, ou seja, um desafio ontológico e epistemológico responsável.

Quer através de um vibrante ativismo, quer de trabalhos acadêmicos, os movimentos que reivindicam a inclusão de outros saberes, transmitidos através de outras línguas, não-coloniais, têm vindo, nas últimas décadas, a acrescentar um novo espaço de debate que atravessa diversas áreas, da história à filosofia, do direito a várias áreas da ciência, como a medicina, a biologia etc.: uma pedagogia descolonizadora das mentes. Ao longo dessa caminhada os desafios encontrados foram e continuam a ser vários, exemplo da complexidade envolvida

nos saberes gerados pelas lutas sociais e a dificuldade em traduzi-los no ampliar da diversidade de saberes, evitando cair nos reducionismos e representações ambíguas. Como essa caminhada aponta, a partir de saberes geograficamente enraizados e historicamente situados, vai-se procurando, por um lado, resgatar subjetividades silenciadas, rompendo com formas eurocêntricas de conhecimento. (SMITH, 2004, p. 87) Por outro lado, (re)aprendem-se, renovam-se e (re)constroem-se os princípios subjacentes a cada cosmovisão, comunidade, língua, forma de comunicação, objetivo de uma outra proposta pedagógica, plural e dialógica, geradora de um sentido profundo de dignidade humana. (SANTOS, 2018a)

#### DESAFIANDO A FRATURA ABISSAL ENTRE O HUMANO E O NATURAL: OS SABERES LOCAIS E AS OUTRAS PERSPETIVAS EPISTEMOLÓGICAS

O mundo contemporâneo enfrenta uma crise ambiental sem precedentes, que muitos designam por crise do Antropoceno. Décadas de crises financeiras endêmicas, de salários reais estagnados e de direitos sociais subtraídos, de sobre-exploração das pessoas e recursos do Sul global, produziram uma desigualdade planetária de tal ordem que, de acordo com o relatório da OXFAM de 2017,<sup>7</sup> oito homens, que retratam o Norte global, detêm a mesma riqueza que a metade mais pobre da população mundial. Os alertas múltiplos indicam a forte probabilidade do sistema socioeconômico em que vivemos acelere, como já referido, os perversos e irreversíveis efeitos de mudança climática global. (RAFTERY et al., 2017, p. 637) Muitos desses sinais não são novos, mas a forma como eles se articulam entre si gera níveis dramáticos de vulnerabilidade social, produzindo turbulência institucional e dramatizando as exigências políticas, nas quais se incluem o retorno de movimentos racistas, fascistas e de outra extrema direita. As atividades desses mo-

---

7 OXFAM (International). *Just 8 men own same wealth as half the world*. 17 jan. 2017. Disponível em: <https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2017-01-16/just-8-men-own-same-wealth-half-world>. Acesso em: ago. 2018.

vimentos têm sido crescentemente acompanhadas de violência física e simbólica, patente nos repetidos ataques raciais, xenófobos e sexistas, dando razão a Franz Fanon que define a política colonial-capitalista como “a violência em estado bruto”. (1961, p. 47) Por exemplo, a violência colonial-capitalista tem levado à expulsão de camponeses e de povos indígenas das suas terras para abrir caminho aos megaprojetos mineiros e agroindustriais e à especulação imobiliária, como mostram inúmeras denúncias pelos povos e comunidades do Sul global. Esses povos e comunidades, que não cabem na estreita margem do um por cento que detém a riqueza do mundo, constituem a enorme massa dos “danados da terra”, recorrendo à expressão de Franz Fanon (1961). Habitando em zonas de sacrifício, zonas de não-ser, assistem à conversão das suas comunidades, dos seus rios, lagos e florestas em infernos tóxicos de degradação ambiental. Em oposição a essa proposta de violência destrutiva, um pouco por todo o Sul global, acentuam-se as propostas que defendem outras formas de ser e estar no mundo, de (re)educar o mundo.

As Epistemologias do Sul e suas manifestações, incluindo os saberes ecológicos tradicionais, os saberes indígenas, dos camponeses e outras formas de conhecimento ecológico, têm servido às populações locais ao longo de gerações, facilitando as interações entre humanos e natureza de forma ponderada. (SIMPSON, 2014)<sup>8</sup> Todavia, à escala global, a sua contribuição para uma mudança civilizacional não é reconhecida, frequentemente resultando em atos de extrativismo epistémico (GROSFUGUEL, 2016). Mais grave ainda, a natureza e os animais são tratados pelas políticas ambientais modernas normalmente como não detendo agência, dependendo da intervenção e controle humano para a sua manutenção. (PLUMWOOD, 2003; STEINER, 2005) Como aprender do Sul? Como ultrapassar as exclusões abissais que marcam ainda a luta pelo ambiente? Que conceções ambientais, a Sul, podem contribuir para salvar o nosso planeta, a vida? O *ubuntu*,

---

8 Para muitas das comunidades camponesas e indígenas do mundo, o equilíbrio nessas interações é interpretado como sustentabilidade ambiental.



enquanto proposta filosófica e ética, aponta algumas possibilidades, como discutirei de seguida.

Os saberes de comunidades camponesas, indígenas, entre outros têm-se revelado fundamentais para recuperar e assegurar a sobrevivência do mundo. Tais saberes apoiam-se em pedagogias coletivas, como é exemplo a proposta filosófica do *ubuntu*, defendida por vários filósofos africanos. Assumindo o movimento e a relação de reciprocidade como a categoria ontológica e epistemológica fundamental, a existência é entendida como “ser-sendo”. Essa proposta assenta numa flexibilidade orientada para o equilíbrio e para a harmonia no relacionamento entre seres humanos, e entre os últimos e o mais abrangente ser-sendo ou natureza. (RAMOSE, 2002, p. 326)

No contexto da África austral, os animais e as plantas ocupam um lugar central na concepção de humanidade. Aqui, os animais servem de espelho na construção do referencial identitário humano, sendo interpretados como partilhando, simultaneamente, traços semelhantes e distintos dos humanos. (ROBERTS, 1995, p. 176) A chegada do moderno colonialismo sustentou o silenciamento e apagamento dessa posição epistêmica, insistindo numa leitura incorreta dessa concepção, insistindo que as cosmovisões presentes animalizam o ser humano (MENESES, 2019). As desvalorizações das cosmologias e dos saberes ambientais africanos foram o passo essencial à imposição da proposta racionalista antropocêntrica. Para romper a ligação íntima das comunidades com o ambiente, foram introduzidas várias medidas políticas. A criação de parques naturais e a vedação de habitat naturais sinalizou o advento da mercantilização da vida selvagem e a restrição do acesso direto dos caçadores africanos aos animais selvagens. A introdução de reservas de caça como um método de manter humanos e natureza separados também afetou a maneira como os caçadores passaram a ser representados no espaço ecológico que usavam. E a repetida expropriação de terras dos camponeses africanos tem contribuído para aprofundar a mercantilização da natureza. Sem terra ou animais para se sustentarem, os camponeses veem-se obrigados a migrar para centros urbanos e

procurar empregos assalariados. A continua desconexão dos africanos da terra e do ambiente em geral, particularmente em contextos de crescente urbanização, ameaça a perda da interligação, do conhecimento e do respeito que nutrem pela natureza, num processo que tem vindo a aprofundar a linha abissal que separa o social do natural. E essa estratégia da administração ambiental, de matriz colonial, continua presente em vários contextos regionais, legitimando as políticas de uso da terra, de gestão ambiental e cultural. Para Danford Chibvongodze (2016, p. 163, tradução nossa),

a falta de interesse pela ética ambiental afrocêntrica tem tido efeitos profundos na forma em como os seus portadores são valorizados. Figuras importantes aos métodos tradicionais de conservação, como os ‘fazedores de chuva’, os ‘herbalistas’, os ‘curandeiros tradicionais’, ou os ‘guardiões das florestas’ são substituídas pelos chamados especialistas, como ‘biólogos marinhos’, ‘climatologistas’, ‘botânicos’, etc. Esta profissionalização especializada dos processos de conservação separa o homem de sua humanidade o que, no contexto africano, se traduz na sua separação do ambiente natural e da vida selvagem.

Num contexto global em que a relação de saber e poder colonial-capitalista permanece dominante, a luta pela recuperação e reconhecimento das memórias de métodos pré-coloniais de conservação do ambiente é fundamental. A partir de uma análise de vários contextos africanos, John Mbiti (2007) apresentou, em vários dos seus trabalhos, a centralidade do ambiente (plantas, animais e rios) para a ontologia e identidade religiosa africana.

Uma descrição, mais detalhada, da realidade da África austral quer em textos etnográficos antigos (JUNOD, 1996), quer mais recentes (MAWERE, 2012), mostra como a conservação do ambiente se baseia, localmente, na crença espiritual de que os seres humanos e o meio são uma entidade inseparável. Por exemplo, de acordo com a cosmologia

Zulu,<sup>9</sup> no início o Ser Supremo separou-se de um caniço, sendo acompanhado de humanos, animais e natureza como um todo. Como essa cosmologia explica, o Ser Supremo enviou uma mensagem à humanidade usando um camaleão, informando-a da sua condição imortal. Impaciente com a lentidão do camaleão, enviou depois um lagarto com a mensagem de que todos os humanos eram mortais. Por ser mais rápido, o lagarto chegou primeiro, e assim se explica porque somos mortais. Esse Ser Supremo, que deu origem aos homens e animais, entrelaça-se na ligação dos Zulus ao gado, um dos traços que caracterizam esse grupo. (BERGLUND, 1989)<sup>10</sup> Num outro contexto da África austral, os Herero e os Himba consideram o gado sagrado, porque originário de uma “árvore da vida”, fonte da vida humana. É por isso que só consomem a sua carne em ocasiões especiais, tais como cerimónias religiosas em que os animais são sacrificados.<sup>11</sup> Quando caçam animais selvagens, como o kudu ou a zebra, ou conseguem carne de animais selvagens atacados por predadores, essa carne deve ser primeiro oferecida aos antepassados. (BOLLIG, 2009) Entre os Karanga, que também ocupam parte de Moçambique,<sup>12</sup> a terra é considerada uma dádiva especial dos antepassados. (SHOKO, 2007, p. 35) Todos os produtos da terra, sejam campos cultivados, árvores ou animais, são entendidos com fruto dos espíritos que são os verdadeiros donos da terra. E os principais produtos alimentares como o milho, amendoim, mandioca, etc vistos como uma oferta dos antepassados.

No caso do Zimbabwe e de Moçambique, o milho e o fruto *ukanyi* (*Sclerocaria birrea*) são essenciais para a preparação de tipos de cerveja

9 Grupo étnico importante no contexto sul-africano, para quem a agricultura e o gado são elementos estruturantes das suas relações socioeconómicas.

10 Essa interpretação encontra-se também entre, por exemplo, os Tsonga do sul de Moçambique, que formaram parte, no passado, do grande grupo Zulu. Veja-se, por exemplo, JUNOD (1996, p. 295): “Os primeiros seres humanos saíram do *lihlanga*, caniço, como alguns dizem, ou *nhlanga*, dos pântanos de caniços, segundo outros.”

11 Os Herero e os Himba são pastores que vivem com seus animais, seja gado bovino ou caprino. Os Herero vivem principalmente na Namíbia; já os Himba vivem principalmente no noroeste da Namíbia e no sudoeste de Angola.

12 Parte do macro grupo linguístico Shona, habitantes do Zimbabwe e da zona central de Moçambique.

artesanais, usadas em festividades especiais no meio rural. Nesses territórios animais como o leão e o babuíno são vistos como representações de espíritos. O sistema de parentesco predominante na região assenta no respeito pelos animais, compreendidos como tótemes de cada comunidade/clã (*muti*). Os nomes das *minti* desempenham um papel essencial na cosmologia local. Em muitas partes da região austral do continente, o nome das comunidades deriva de identificações com plantas e, sobretudo, animais. Nesse contexto, os animais – quer selvagens, quer domesticados – servem como emblemas da humanidade (GALATY, 2014, p. 43), reforçando genealogias e os sentidos de pertença. A partilha de designações estimula um senso de afinidade entre humanos e os animais, pela identificação simbólica de traços comuns (pessoais e sociais). No Zimbabwe, Tabona Shoko mostra como a permutação entre humanos e animais acontece. No exemplo da possessão do *Shavi regudo* (o espírito de um babuíno), a pessoa possuída assume o comportamento do animal, comendo milho cru e revirando pedras, presumivelmente em busca de escorpiões. (SHOKO, 2007, p. 40) Algumas pessoas associam também o *Shavi regudo* ao roubo de colheitas nos campos. De acordo com Shoko, os Karanga respeitam o babuíno como ser análogo aos humanos, concebendo-o como animal sagrado que merece o respeito e a proteção dados aos humanos.

O trabalho realizado a sul de Maputo, entre os Tsonga,<sup>13</sup> mostrou, a exemplo de outros grupos étnicos, que fazer mal ou destruir um animal é percebido como tendo potencialmente um efeito análogo na comunidade que leva o nome do animal. Apesar de o animal ser comestível, sobre a *muti* que leva o nome recai a proibição de consumi-lo, sinal de um respeito coletivo pela conservação dessa espécie. Essa riqueza do conhecimento do ambiente é apresentada em mitos, canções, histórias e provérbios usados na região. (MENESES, 2003, p. 455) Para as comunidades rurais Tsonga, a terra é o espaço onde os espíritos, percebidos como “forças tutelares” do grupo, encontram-se, simbolizando a

---

13 Grupo etnolinguístico presente na região sul de Moçambique, no Zimbabwe e África do Sul.

garantia de continuidade da vida e a reconexão entre o mundo presente e o dos antepassados.<sup>14</sup> Na região, de entre os elementos simbólicos que estruturam essa relação estão as “florestas proibidas” – “*mintimu*” –, pousio dos espíritos, local de enterro e descanso dos antepassados. A invasão desses territórios sagrados é castigada pelos espíritos guardiões.

A presença dos espíritos assegura uma interação íntima entre os humanos e o meio em que estão integrados, explicando as concepções de conservação e uso dos recursos disponíveis. A interligação entre espiritualidade de humanos e de animais, entre os vivos e os antepassados, traduz-se no *ubuntu*, em que a totalidade de um(a) africano(a) só pode ser completa quando a aliança natureza, humanidade e mundo espiritual é alcançada. (CHIBVONGODZE, 2016, p. 158) Como sublinhado, a partilha de nomes entre animais e as *minti* garante e potencia a transmissão da humanidade e personalidade humana aos animais, enquanto os animais entregam à vida a identidade africana local. (GALATY, 2014) Em resumo, o compromisso com a conservação do ambiente e preservação da vida (natural e humana) está no cerne de vários dos sistemas de conhecimentos presentes no continente africano, sendo transmitidos regra geral de forma oral, seja através de histórias, de tabus, de provérbios, nomes de clãs, etc.

Essa concepção ambiental holística, talvez menos conhecida porque acontece do outro lado da linha abissal, contrasta com o ambientalismo progressista do Norte global, que continua a assentar numa perspectiva fundamentalmente dualista (a sociedade e o ambiente). No caso de desastres ou de disputas sobre políticas ambientais, a conceptualização antropocêntrica não permite que se discuta, de forma ampla, os sentidos da ligação entre o social, o natural e o espiritual, a partir de uma ecologia de saberes e de experiências.

A proposta filosófica do *ubuntu* reflete uma concepção de humanidade em que o humano por si só não existe; outrossim, é parte in-

---

14 Ao combinar identidades de animais ou plantas com as designações das *minti* gera-se uma aproximação íntima entre humanos e o mundo natural, encorajando um compromisso comunitário com a conservação.

tegrante de uma prática e um saber que interrelaciona o ambiente, os humanos e os seus antepassados. Nesse sentido, o *ubuntu* não deve ser entendido como uma componente de uma agenda política, mas sim o centro de uma ação política, em que o todo é maior do que a soma das partes. Como Mogobe Ramose (1999, p. 49) explica,

Tal como o solo, a raiz, os ramos e folhas juntas como unicidade dão significado à nossa compreensão da árvore, assim é com o *ubuntu*. A fundação, o solo no qual está fixado, assim como a construção, podem ser vistos como uma continuidade maciça, além dos fragmentos da realidade. Neste sentido, a ontologia e a epistemologia africanas podem ser entendidas como dois aspetos de uma mesma realidade.

Uma interpretação literal resume a afirmação ou a negação do óbvio, se nos restringimos a uma definição biológica, individualizante, do ser humano. Mogobe Ramose insiste nesse ponto, ao considerar o *ubuntu* a capacidade para compreender o ser, ou o universo, como uma totalidade complexa, envolvendo interações de todas as entidades, a vários níveis, gerando interações contínuas. (RAMOSE, 1999, p. 155) A relação entre o social e o natural é parte dessa totalidade, em que o *ubuntu* espelha o conflito permanente “para atacar e depois manter o balanço entre os seres humanos e a natureza física”. (RAMOSE, 1999, p. 155)

Num contexto em que a humanidade, à escala planetária, fruto do crescimento científico-tecnológico, tem um impacto semelhante ao de uma força geológica global (STEFFEN et al., 2011, p. 843), os exemplos acima apresentados sinalizam um crescente corpo de reflexões epistémicas e pedagógicas, de propostas legais e declarações políticas que desafiam o atual paradigma característico das Epistemologias do Norte e reconhecem direitos, dignidade à natureza. Essa nova geração de direitos humanos – um exemplo de uma sociologia das emergências (Santos, 2007) – está centrada na ideia de que seres não humanos, mas essenciais à vida dos humanos, têm direitos humanos em nome pró-

prio, com uma lógica específica e uma abrangência mais ampla que a dos seres humanos, seja de forma individual ou coletiva.

As exclusões e destruições abissais geradas pelo impacto global da economia consumista capitalista é tão significativo que, pela primeira vez na história, o desenvolvimento capitalista está a influenciar negativamente a capacidade de a natureza restaurar os seus ciclos vitais. Essa crise acontece através de alertas sobre o atingir dos limites ecológicos, para além dos quais o dano é irreversível e a vida na Terra está em risco. Alertando para essa situação, Donna Haraway (2015, p. 160) sublinha a possibilidade de o Antropoceno se tornar um evento-limite, marcado pela destruição de espaços-tempos de refúgios para a humanidade e outros seres, ou seja, uma Terra repleta de refugiados, humanos e não-humanos. Esse conceito representa a sinalização da responsabilidade humana sobre o futuro da terra, e não o seu controlo político e económico. (KRENAK, 2019)

Fundamental aqui são os saberes dos povos indígenas, dos camponeses, que em vários contextos do Sul global desde há muito trabalham para proteger as suas comunidades e culturas, procurando garantir a continuidade de seus modos de vida. Como destaca Ailton Krenak (2019, p. 49),

quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós libertamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extractivista.

Desafiando a força da racionalidade moderna, os diálogos entre as lutas pela sustentabilidade e pelo futuro da humanidade vão afastando as heranças coloniais, contribuindo para alargar sonhos, abrindo e aprofundando os processos de tradução intercultural, gerando experiências práticas libertadoras. Uma frente ampla de resistência e afirmação alternativa que procura garantir a sobrevivência digna de todos os seres (humanos e não humanos) face à destruição e violência asso-

ciadas às epistemologias do Norte, vai tomando forma, assente numa interação dialógica.

Os diferentes contextos políticos e institucionais em que operam os movimentos, propostas políticas e atores do Sul global, e as várias orientações políticas que partilham, contribuem para tornar estas práticas de lutas muito diversas. Este quadro complica-se quando as ações ambientalistas são acompanhadas, de forma transversal, por ações coletivas etnorraciais, por lutas feministas, por desafios de autonomia, pelo direito à terra, ao trabalho, entre muitas outras reivindicações. As ações ambientalistas coletivas sinalizam conflitos e crises que afetam várias facetas da vida, incluindo elementos materiais e espirituais. Essas ações podem ser definidas como ações políticas públicas de protesto, resistência e reconstrução, sinalizando a busca de soluções para sustentar as alterações climáticas e a degradação e destruição ambiental. Recursos ambientais como a terra, a água, os animais selvagens e as florestas constituem a base material da produção e reprodução de grande parte do Sul global.<sup>15</sup>

Os intensos impactos da crise ambiental exigem uma reflexão profunda sobre as lutas culturais, ecológicas e epistemológicas e os saberes emergentes que lhe estão associados, e que se vêm estruturando em torno à defesa de um outro projeto civilizacional. Arturo Escobar (2016) defende que importa avaliar, por um lado, as propostas de alternativas à crise ambiental, em prol da proteção da biodiversidade e da contenção das alterações climáticas globais e, por outro lado, as emergências epistemológicas e ontológicas em resposta a essa crise, que estão em fermentação no Sul global. Por exemplo, na opinião de Bruno Latour (2015), o Antropoceno pode ser uma oportunidade para denunciar a dicotomia entre natureza e humanidade, condição para ultrapassar a dicotomia fundacional da moderna racionalidade. Na mesma linha Arturo Escobar (2015) tem vindo a insistir que a atual pressão sobre os territórios a nível global reflete, de facto, um conflito ontoló-

---

15 As ações em defesa desses recursos, em meio à crescente invasão e degradação ambiental por parte do Norte global, traçam uma linha abissal que separa o ambientalismo do Norte do ambientalismo presente no Sul global. (DWIVEDI, 2001, p. 15)



gico – ontologias em que os humanos e os não-humanos preexistem às relações que os constituem. Nesse conflito entre ontologias, a proposta que privilegia o indivíduo e a apropriação objetificada da natureza por ele, procura destruir os mundos coletivos, onde a natureza e o humano funcionam de forma relacional.

Uma sociedade cujas bases culturais e espirituais estão fundadas numa relação de reciprocidade com a natureza pode constituir-se numa fonte de força reivindicativa de um projeto de vida distinto, verdadeiramente sustentável. Não é preciso ir longe para localizar esses fundamentos. No Sul Global, a crise do modelo de civilização colonial-capitalista tem conhecido vários desafios, incluindo as propostas de alternativa ao desenvolvimento, a soberania alimentar,<sup>16</sup> o *buen-vivir*, acordos de autonomia comunal, *ubuntu*, entre outros.<sup>17</sup> Comum a essas propostas é a demanda por arranjos institucionais inovadores, assente no reivindicar da herança espiritual de cada sociedade como fundação para prover outras maneiras de valorizar, pensar e agir a fim de evitar futuros desastres ecológicos. Em vários contextos, a defesa dos sistemas ambientais está a ser ativada através de instrumentos legais que recorrem ao uso da figura de personalidade jurídica para proteger sistemas ambientais, através da concessão de direitos legais à natureza.<sup>18</sup>

Em Aotearoa, na Nova Zelândia, fruto de uma luta longa do povo indígena Maori, em 2013, foi alcançada uma decisão histórica:

- .....
- 16 Em 2007 foi aprovada a Declaração de Nyéléni (Mali), que afirma ser a “soberania alimentar o direito das pessoas a alimentos saudáveis e culturalmente apropriados, produzidos através de métodos ecologicamente corretos e sustentáveis, e seu direito de definir seus próprios sistemas de alimentação e agricultura” (veja-se MALI. *Declaração de Nyéléni*. Sélingué, 2007. Disponível em: <https://nyeleni.org/spip.php?article290>. Acesso em: 28 abr. 2014). Atualmente vários países incluíram a soberania alimentar nas suas constituições e leis principais, nomeadamente o Equador, a Venezuela, o Mali, a Bolívia, o Nepal, o Senegal e o Egípto.
- 17 Sobre esse tema veja-se, entre outros, Dwivedi e Tiwari (1987); Wittman (2009); Gudynas e Acosta (2011); Escobar (2014).
- 18 Apesar de um rio ou uma montanha ser referido como “pessoa jurídica”, os direitos legais associados não são os mesmos que os direitos humanos, que incluem direitos civis e políticos. Os seus direitos legais incluem três elementos-chave: a posição legal (o direito de processar e de ser processado judicialmente), o direito a fazer e reforçar contratos legais e o direito à propriedade. (O’DONNELL; TALBOT-JONES, 2018)

o parque nacional de Te Urewera recebeu todos os direitos, poderes, deveres e responsabilidades de uma pessoa jurídica. (O'DONNELL; TALBOT-JONES, 2018) Em 2017, o rio Whanganui – rio sagrado para os Maori – também foi reconhecido como entidade viva, que deve ser protegida de modo a garantir a continuidade da sua existência plena, com estatuto semelhante ao de ser humano. (BRENNNA, 2018) Posteriormente, o Monte Taranaki – um vulcão adormecido – transformou-se na primeira montanha em Aotearoa a obter o estatuto de personalidade legal. No mesmo ano, em contexto latino-americano, o Tribunal Constitucional da Colômbia atribuiu direitos ao rio Atrato, da região de Chocó. (O'DONNELL; TALBOT-JONES, 2018) Esses exemplos revelam um sentido amplo de justiça contra o epistemicídio. (SANTOS, 1998) São exemplos de lutas que combinam várias escalas de ação, do local aos movimentos internacionais de defesa dos direitos da natureza. Juntos, procuram desafiar a forma como os sistemas legais de matriz eurocêntrica tratam a natureza enquanto propriedade, tornando outras cosmologias invisíveis para a lei. De forma alternativa, os movimentos têm recorrido a construções legais modernas, defendendo o direito de alterar o estatuto da natureza enquanto propriedade para natureza como sujeito de direitos, num esforço de protegê-la para o bem da humanidade. (O'DONNELL; TALBOT-JONES, 2018; RURU, 2004) Essas lutas sociojurídicas constituem um importante reconhecimento de outras epistemologias e ontologias. Essas propostas exibem igualmente a diversidade inesgotável de experiências e saberes, mostrando uma preocupação constante em não desperdiçar os saberes do mundo, num contexto em que, como Boaventura de Sousa Santos sublinha (2017), parte da humanidade parece ter esgotado a capacidade de inovação libertadora.

A incerteza sobre a possibilidade e a natureza de um mundo melhor decorre de um sentimento contraditório de urgência e de mudança de proposta epistemológica e ontológica, no sentido de repor subjetividades negadas e se responder às exigências de transformação social. Privilegiar epistemologias, axiologias, ontologias e múltiplos sistemas

de aprendizagem - incluindo cosmovisões locais, línguas e práticas culturais - é tomar uma posição frontal contra a tríplice aliança opressora dos nossos tempos: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Em linha com esses desafios, Viveiros de Castro (2006), a partir do que tem aprendido com as comunidades indígenas brasileiras com quem trabalha, alerta para a urgência de reconsiderar o significado do humano e do natural, de forma relacional. Se para Epistemologias do Norte os humanos têm uma origem animal, Viveiros de Castro sugere que o pensamento ameríndio, ao partir de uma origem humana comum a todos os seres, aponta para a unicidade da cultura e multiplicidade da natureza. Essa interpretação, que o autor designa de multinaturalismo, distingue-se da interpretação predominante, que insiste numa natureza e muitas culturas, o que é comumente denominado de multiculturalismo. Para os ameríndios, os animais têm uma origem humana, o que resulta numa “continuidade metafísica e uma descontinuidade física” (CASTRO, 1996, 2006), sendo que, da primeira situação advém o animismo e, da segunda, o perspectivismo. O multiculturalismo é, no contexto das Epistemologias do Norte, o relativismo como política pública; já no contexto ameríndio, o multinaturalismo traduz o perspectivismo como política cósmica. Essa interpretação, que separa a espécie (humana) do atributo (condição humana), procura contribuir para a descolonização do projeto tecnocientífico, abrindo a discussão não apenas sobre que tipo de ecologia, mas que sentidos pode ter a ecologia a partir de uma crítica ampla descolonizadora, a partir da cosmopolítica.

A proposta encontra eco em saberes experienciados no contexto africano, já acima descrito, em que a relação entre espíritos e humanos, e humanos e animais e plantas não está estruturada pelo multiculturalismo. Por exemplo, um diálogo entre as cosmovisões dos contextos da região austral de África e as ameríndias indica que os únicos humanos que têm a capacidade de ver os animais, outros seres na sua forma humana e voltar para contar a história, são os *xamãs* ou os *tinyanga*<sup>19</sup> ou

---

19 Médico tradicional que cura com recurso aos espíritos.

*isangoma*.<sup>20</sup> Em todos os casos, estes podem, deliberadamente, cruzar barreiras corporais e adotar a perspectiva de outras subjetividades. Recorrendo a condições especiais e controladas, situadas, *xamãs*, *tinyanga* e *isangoma* realizam um diálogo transespecífico, que implica um modo de conhecer e um ideal de conhecimento, no qual conhecer é personificar.<sup>21</sup>

É necessário reintroduzir, do local ao global, os saberes que foram localizados ou mesmo destruídos pela relação colonial-capitalista, que assinalam outras pedagogias que localizam o saber primeiramente no corpo, outras subjetividades que sinalizam de uma inesgotável riqueza de saberes, localmente vividos e experimentados, e globalmente fundamentais.

#### IDEIAS PARA DAR CONTINUIDADE À DESCOLONIZAÇÃO

Por que insistimos na separação da sociedade da natureza? E em atribuir o direito à sociedade de governar a natureza, quando essa realidade, supostamente “universal”, não é partilhada por muitas comunidades? Podemos aprender dos exemplos dos Maori, Karanga, entre outros, para quem um rio ou os animais são sujeitos de direitos? Os pequenos exemplos analisados neste texto sinalizam uma pedagogia da esperança, da renovação, em que o valor humano é equivalente a outras forças e seres do universo. O próprio significado dos animais e da natureza, para a realidade humana, é construído a partir das experiências tangíveis e sensoriais que as pessoas fruem com eles, procurando ultrapassar as fraturas abissais entre os humanos e a natureza.

Outras ontologias e epistemologias, que estão na base de lutas de camponeses, de povos indígenas, de afrodescendentes, de jovens, de mulheres, de ambientalistas, de movimentos LGBTQI, entre outros, projetam outras filosofias de vida, propondo a sujeição dos objetivos

---

20 Curandeiro que diagnostica, prescreve e costuma realizar os rituais para curar uma pessoa física, emocional ou espiritualmente.

21 Entre as Epistemologias do Norte conhecer é objetificar, coisificar. (CÉSAIRE, 1955; SANTOS, 2014)

económicos aos critérios do respeito pela dignidade, justiça social e cognitiva. No contexto da África austral, o *ubuntu* é visão do mundo, em que o reconhecimento da humanidade acontece através do reconhecimento de um “outro” na sua singularidade e diferença. A humanidade é inerentemente o espelho da reciprocidade, processo que ocorre através do corpo, por meio de uma redefinição dos seus problemas e potencialidades: criamo-nos uns aos outros e precisamos de sustentar a criação dessa alteridade. (EZE, 2010, p. 191) Em várias situações latino-americanas estão presentes cosmologias semelhantes, onde o saber, corporizado, é expressado, também, através de emoções, como é o caso de *corazonar*. (ARIAS, 2010) Essa proposta está relacionada com a sugestão de *sentirpensar* desenvolvida por Orlando Fals Borda (2009) e Arturo Escobar (2014). Para Fals Borda, o ser sentipensante é aquele que combina a razão e o amor, o corpo e o coração, noção que o autor desenvolveu no diálogo com camponeses colombianos. Arturo Escobar, inspirado por essa conceptualização, aprofundou a proposta intersubjetiva do ser sentipensante desenvolvidas em Chiapas, onde se experimenta o mundo desde o coração e a mente, ou seja, *corazona-se*. (ESCOBAR, 2014, p. 16) Essas propostas epistemológicas imaginam uma outra via de desenvolvimento que não a do crescimento económico à custa da natureza, das terras comunais e públicas, dos modos de vida que não estão alinhados com a sociedade de consumo “para todos”. Dessas preocupações nasce o impulso para a ecologia de saberes e os contextos específicos em que as preocupações determinam os saberes que integrarão um dado exercício de ecologia dos saberes. Nesse caso específico, a preocupação com a preservação da vida pode levar a uma ecologia entre os saberes camponeses, os saberes indígenas e o saber científico. A ecologia de saberes responde pois a contextos e preocupações situadas onde os saberes são convocados a converter-se em experiência transformadora. Ou seja, são todos os lugares que estão para além do saber enquanto prática social separada, no terreno da experiência, da vida prática. É este o terreno da artesanania das práticas, no qual a ecologia de saberes toma forma e dilata o seu conteúdo, com

respostas e propostas específicas. Esse conjunto de propostas reflete um pluriverso de ontologias políticas em emergência, reunindo a humanidade com a natureza de forma relacional. (SANTOS, 2018a) Sinalizam também a diversidade de práticas políticas intimamente ligada às lutas ontológicas pela defesa da vida, dos saberes e dos territórios. Ou seja, um conhecimento produzido relacionalmente, nas lutas, um conhecimento produzido a partir desta relação entre a humanidade e a natureza, e não sobre ela.

Através de um diálogo entre projetos de aprendizagens da defesa do ambiente situados é possível, como destaca Sandy Grande (2004, p. 3) iniciar e dar continuidade a conversas que permitam “envolver uma contestação dialógica com teorias críticas e revolucionárias”. Em resposta a esse repto, este capítulo buscou dar corpo e sentido a essas conversas. Para além da denúncia do antropocentrismo herdado das políticas coloniais, discreto ou explícito, os alertas vão no sentido de escutar e dialogar com os que participam da luta pelo reconhecimento dos seus saberes, fruto de experiências vividas. Nessas situações, como vários autores e atores políticos têm vindo a propor, a descolonização deve envolver a devolução de terras, em simultâneo com o reconhecimento de como o território e os seus saberes e as relações com a terra são compreendidas e realizadas de forma diferente. Significa o direito a outra história, ao reconhecimento da herança cultural desses povos como parte da herança da humanidade. A devolução e o reconhecimento do direito a (re)existir a partir de outras epistemologias e ontologias é um projeto imenso, onde o assumir das vidas silenciadas e saberes ignorados é um bem comum. Essa imensidão é o reconhecimento de que a descolonização exigirá uma mudança na ordem do mundo. (FANON, 1961) O objetivo é quebrar a implacável estruturação da tríade capitalismo, colonialismo e patriarcado – uma rutura e não um compromisso. É transpor o pensamento abissal que insiste na objetificação do “outro”, em direção a um sentido de ser-se de forma intersubjetiva e relacional. Esse apelo é por uma ética distinta, de esperança e cuidado (que inclui uma percepção integrada da natureza e da sociedade, partilhando um

cosmos repleto de espíritos), que se manifesta no ubuntu (RAMOSE, 1999) e em *corazonar*. (ESCOBAR, 2016; SANTOS, 2018a)

## REFERÊNCIAS

ADAMS, W. Nature and the Colonial Mind. In: ADAMS, W.; MULLIGAN, M. (org.). *Decolonizing Nature*. Strategies for Conservation in a Post-colonial Era. London: Earthscan, 2003. p. 16-50.

ARIAS, P. G. Corazonar el Sentido de las Epistemologías Dominantes desde las Sabidurías Insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte), *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte*, Bogotá, v. 4, n. 5, p. 80-95, 2010.

BATTISTE, M. Research Ethics for Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: institutional and researcher responsibilities. In: DENZIN, N. K. et al. (org.). *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Berkeley: Sage, 2008. p. 497-509.

BERGLUND, A.-I. *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

BOLLIG, M. Kinship, Ritual, and Landscape Amongst the Himba of Northwest Namibia. In: BOLLIG, M.; BUBENZER, O. (org.). *African Landscapes: Interdisciplinary approaches*. New York: Springer, 2009. p. 327-351.

BRENNA, L. New Zealand, Maori's Sacred River gets same legal rights as a human being, *Lifegate*, Erba, 28 de março de 2017. Disponível em: <https://www.lifegate.com/people/news/new-zealand-river-maori-legal-personality>. Acesso em: 22 mar. 2018.

CASTRO, E. V. Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Maná*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

CASTRO, E. V. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

CÉSAIRE, A. *Discours sur le Colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955.

CHIBVONGODZE, D. T. Ubuntu is Not Only about the Human!  
An analysis of the role of African philosophy and ethics in environment

- management. *Journal of Human Ecology*, London, v. 53, n. 2, p. 157-166, 2016.
- CROSBY, A. *Ecological Imperialism: the biological expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DWIVEDI, R. Environmental Movements in the Global South: Issues of livelihood and beyond. *International Sociology*, London, v. 16, n. 1, p. 11-31, 2001.
- DWIVEDI, O. P.; TIWARI, B. N. *Environmental Crisis and Hindu Religion*. New Delhi: Gitanjali Publishing House, 1987.
- ESCOBAR, A. *Sentipensar con la Tierra: Postdesarrollo y diferencia radical*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, 2014.
- ESCOBAR, A. Territórios da diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 35, p. 89-100, 2015.
- ESCOBAR, A. Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, v. 11, n. 1, p. 11-32, 2016.
- EZE, M. O. *Intellectual History in Contemporary South Africa*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- FALS BORDA, O. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores: CLACSO, 2009.
- FANON, F. *Les Damnés de la Terre*. Paris: Maspero, 1961.
- FIRMINO, G. D. Aspectos da nacionalização do português em Moçambique. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, Coimbra, v. 9, p. 115-135, 2008.
- FRICKER, M. *Epistemic Injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- GALATY, J. G. Animal Spirits and Mimetic Affinities: the semiotics of intimacy in African human/animal identities. *Critique of Anthropology*, London, v. 34, n. 1, p. 30-47, 2014.
- GRANDE, S. *Red Pedagogy: native American social and political thought*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.



GROSFUGUEL, R. From “Economic Extractivism” to “Epistemical Extractivism” and “Ontological Extractivism”: a destructive way to know, be and behave in the world. *Tabula Rasa*, Bogotá, v. 24, p. 123-143, 2016.

GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. La Renovación de la Crítica al Desarrollo y el Buen Vivir como Alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, v. 16, n. 53, p. 71-83, 2011.

HARAWAY, D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making kin. *Environmental Humanities*, Durham, v. 6, n. 1, p. 159-165, 2015.

HINDLIAN, A. *et al.* *Taking the Heat. Making Cities Resilient to Climate Change*. New York: Global Markets Institute/Goldman Sachs, 2019. Disponível em: <https://www.goldmansachs.com/insights/pages/gs-research/taking-the-heat/report.pdf>. Acesso em: 15 set. 2019.

JOPELA, A. *et al.* Tradition and Modernity: the inclusion and exclusion of traditional voices and other local actors in archaeological heritage management in Mozambique and Zimbabwe. In: HALVORSEN, T.; VALE, P. (org.). *One World, Many Knowledges: regional experiences, regional linkages*. Cape Town: Southern African-Nordic Centre, 2012. p. 175-192.

JUNOD, H. *Usos e costumes dos Bantu*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996 [1912]. v. 2.

KAYIRA, J. (Re)creating Spaces for uMunthu: postcolonial theory and environmental education in southern Africa. *Environmental Education Research*, Abingdon, v. 21, n. 1, p. 106-128, 2015.

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

LATOUR, B. Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene. In: HAMILTON, C. *et al.* (org.). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: rethinking modernity in a new epoch*. New York: Routledge, 2015. p. 145-155.

LOMAWAIMA, K. T. Education. In: WARRIOR, R. (org.). *The World of Indigenous North America*. New York: Routledge, 2015. p. 365-387.

MAWERE, M. ‘Buried and Forgotten but not Dead’: reflections on ‘Ubuntu’ in environmental conservation in Southeastern Zimbabwe. *Afro-Asian Journal of Social Sciences*, Agra, v. 3, n. 2, p. 1-20, 2012.

- MBEMBE, A. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Edições Mulemba, 2014.
- MBITI, J. *Entre Dios y el Tiempo*. Religiones tradicionales africanas. Madrid: Editorial Mundo Negro, 2007 [1969].
- MENDES, J. M. Contra o capitalismo de desastre, a ecologia dos saberes. *Alice News*, Coimbra, 30 abr. 2019. Disponível em: <https://alicenews.ces.uc.pt/?lang=1&id=25052>. Acesso em: 15 set. 2019.
- MENESES, M. P. ‘Os Outros e Nós’: a questão do acesso, uso e gestão de recursos naturais em Licuáti. In: SANTOS, B. S.; TRINDADE, J. C. (org.). *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 2003. p. 451-478.
- MENESES, M. P. Maciane F. Zimba e Carolina J. Tamele: os percursos e as experiências de vida de dois médicos tradicionais moçambicanos. In: SANTOS, B. S.; SILVA, T. C. (org.). *Moçambique e a reinvenção da emancipação social*. Maputo: CFJJ, 2004. p. 111-144.
- MENESES, M. P. Justiça Cognitiva. In: CATTANI, A. et al. (org.). *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 231-236.
- MENESES, M. P. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. *E-cadernos CES*, Coimbra, v. 7, p. 68-93, 2010. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/403>. Acesso em: dia: 26 maio 2018.
- MENESES, M. P. Images Outside the Mirror? Mozambique and Portugal in world history. In: DARDER, A.; MAYO, P.; PARASKEVA, J. (org.). *International Critical Pedagogy Reader*. New York: Routledge, 2016. p. 118-128.
- MENESES, M. P. Colonialismo como Violência: a ‘missão civilizadora’ de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, número especial, p. 115-139, 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/7741>. Acesso em: 26 maio 2019.
- MENESES, M. P. *Os saberes feiticeiros em Moçambique*. Realidades materiais, experiências espirituais. Coimbra: CES/Almedina, 2019.
- MUSEKA, G.; MADONDO, M. M. The Quest for a Relevant Environmental Pedagogy in the African Context: insights from unhu/

ubuntu philosophy. *Journal of Ecology and the Natural Environment*, Victoria Island, v. 4, n. 10, p. 258-265, 2012.

NELSON, R. H. Environmental Colonialism: "Saving" Africa from Africans. *The Independent Review*, Oakland, v. 8, n. 1, p. 65-86, 2001.

O'DONNELL, E. L.; TALBOT-JONES, J. Creating Legal Rights for Rivers: Lessons from Australia, New Zealand, and India. *Ecology and Society*, Atlanta, v. 23, n. 1, 2018. Disponível em: <https://www.ecologyandsociety.org/vol23/iss1/art7/>. Acesso em: 2 fev. 2019.

OXFAM. *An Economy for the 99%*. London: OXFAM UK, 2017. Disponível em: [https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file\\_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-en.pdf](https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-en.pdf). Acesso em: 11 out. 2018.

OXFAM. *Public Good or Private Wealth?* Universal health, education and other public services reduce the gap between rich and poor, and between women and men. London: OXFAM UK, 2019. Disponível em: <https://www.oxfam.org.nz/sites/default/files/reports/Public%20Good%20or%20Private%20Wealth%20-%20Oxfam%202019%20-%20Full%20Report.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2019.

PLUMWOOD, V. Decolonizing Relationships with Nature. In: ADAMS, W.; MULLIGAN, M. (org.). *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*. London: Earthscan, 2003. p. 51-78.

RAFTERY, A. E. *et al.* Less Than 2 °C Warming by 2100 Unlikely. *Nature Climate Change*, London, v. 7, n. 9, p. 637-641, 2017.

RAMOSE, M. B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999.

RAMOSE, M. B. The Ethics of Ubuntu. In: COETZEE, P. H. *et al.* (org.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002. p. 324-330.

ROBERTS, F. A. *Animals in African Art*. From the familiar to the marvelous. New York: Museum for African Art, 1995.

RURU, J. Indigenous Peoples' Ownership and Management of Mountains: The Aotearoa/New Zealand Experience. *Indigenous Law Journal*, Toronto, v. 3, p. 111-137, 2004.

SANTOS, B. S. The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options. *Current Sociology*, London, v. 46, n. 2, p. 81-118, 1998.

SANTOS, B. S. Introdução: do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro. In: SANTOS, B. S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006. p. 25-47.

SANTOS, B. S. Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review*, Binghamton, v. 30, n. 1, p. 45-89, 2007.

SANTOS, B. S. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 80, p. 11-43, 2008.

SANTOS, B. S. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. New York: Routledge, 2014.

SANTOS, B. S. The Resilience of Abyssal Exclusions in our Societies: toward a post-abyssal law. *Tilburg Law Review*, Tilburg, v. 22, p. 237-258, 2017.

SANTOS, B. S. *O fim do império cognitivo*. Coimbra: Almedina, 2018a.

SANTOS, B. S. Introducción a las Epistemologías del Sur. In: CLACSO. *Construyendo las Epistemológicas del Sur*. Buenos Aires: CLACSO: Fundación Rosa Luxemburgo, 2018b. p. 303-342. 2 v.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistémica do mundo. In: SANTOS, B. S. (org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 25-68.

SHOKO, T. *Karanga Indigenous Religion in Zimbabwe: health and well-being*. Hampshire: Ashgate, 2007.

SIMPSON, L. B. Land as Pedagogy: Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation. *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*, Toronto, v. 3, n. 3, p. 1-25, 2014.

SMITH, L. T. *Decolonizing Methodologies: Research and indigenous peoples*. London: Zed Books, 1999.

SMITH, L. T. On Tricky Ground: Researching the Native in the Age of Uncertainty. In: DENZIN, N. K. et al. (org.). *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, 2004. p. 85-108.

STANZIANI, A. *Eurocentrism and the Politics of Global History*. New York: Palgrave Macmillan, 2018.

- STEINER, G. *Anthropocentrism and its Discontents: the moral status of animals in the history of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005.
- STEFFEN, W. *et al.* The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, London, v. 369, n. 1938, p. 842-867, 2011.
- TABAR, L.; DESAI, C. Decolonization is a Global Project: from Palestine to the Americas. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Toronto, v. 6, n. 1, p. 1-29, 2017.
- THIONG'O, N. *Decolonizing the Mind: the struggle for cultural freedoms*. London: James Currey, 1993.
- TUCK, E.; YANG, K. W. Decolonization is Not a Metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Toronto, v. 1, n. 1, p. 1-40, 2012.
- WITTMAN, H. Reworking the Metabolic Rift: Via Campesina, agrarian citizenship, and food sovereignty. *Journal of Peasant Studies*, London, v. 36, n. 4, p. 805-826, 2009.
- WORLD ECONOMIC FORUM. *The Global Risks*, Report 2020. Disponível em: <https://cn.weforum.org/reports/the-global-risks-report-2020>. Acesso em: 8 jan. 2020.