

Da humanização como fundamento da violência

On humanization as the foundation of violence

Lucas Anderson Neves de Melo

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Teresina | PI | BR

lnanderson95@ufpi.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-8266-9634>

Alcione Corrêa Alves

Universidade Federal de Roraima (UFRR)

Boa Vista | RR | BR

alcione@ufpi.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-8405-430X>

Resumo: O presente artigo defende a tese de que o ponto de inflexão da violência não reside na desumanização ou na ante-humanidade, mas na própria humanização. O texto argumenta que a ideia de Humanidade estabelece uma hierarquia entre o Homem e os demais seres vivos, relegando ao campo da Natureza todos aqueles sobre os quais se objetiva exercer império, como negros, indígenas, mulheres e a população LGBTQIAPN+. A análise demonstra que a violência contra a Natureza, conformada na ruptura das estruturas metabólicas, constitui o fundamento das violências sociais, estando na gênese das opressões de raça, gênero etc. A partir daí estabelece-se uma relação entre Antropoceno e Colonialidade do Poder. O trabalho conclui fixando a Relação como princípio de um pensamento ecoamefricano, ancorada em uma postura epistêmica integral, integradora e integrativa da Natureza (*pachamama*).

Palavras-chave: Aimé Césaire: drama; antropoceno; colonialidade; ecocrítica.

Abstract: This article argues that the inflection point of violence does not lie in dehumanization or pre-humanity, but in humanization itself. The text contends that the idea of Humanity establishes a hierarchy between Man and other living beings, relegating to the realm of Nature all those over whom dominion is intended to be exercised, such as Black people, Indigenous peoples, women, and the LGBTQIAPN+ population. The analysis demonstrates that violence against Nature –manifested in the rupture of metabolic structures –constitutes the foundation of social violence and lies at the origin of oppressions related to race, gender, and more. From this perspective, a link is established between the Anthropocene and the Coloniality of Power. The paper concludes by positing Relation as the guiding principle of an eco-Amefrican mode of thought, anchored in an integral, integrating, and integrative epistemic stance toward Nature (*pachamama*).

Keywords: Aimé Césaire: drama; anthropocene; coloniality; ecocriticism.



1 “Eu eduquei, formei, tirei da animalidade”: o Antropoceno / Colonialidade e a humanização

Em artigo anterior (Alves, 2017),¹ propusemos uma leitura possível da peça de Aimé Césaire, *Une Tempête* (Uma Tempestade), recorrendo à noção de “sul epistemológico”, conforme sua formulação por Maria Paula Meneses (2008), de modo a reivindicar o teatro de Césaire (e, de modo privilegiado, a peça *Une Tempête*, a última de sua trilogia) como uma escrita-Sul, não necessariamente atrelada a uma taxonomia enquanto literatura nacional francesa ou, por vezes, em acordo com a terminologia corrente em nossa comunidade científica, literaturas francófonas (Massoni da Rocha, 2024; Silva-Reis, 2024; St Vil e Figueiredo, 2024).

A constituição mútua do Norte e do Sul e a natureza hierárquica das relações Norte-Sul permanecem cativas da persistência das relações capitalistas e imperiais. No Norte global, os ‘outros’ saberes, para além da ciência e da técnica, têm sido produzidos como não existentes e, por isso, radicalmente excluídos da racionalidade moderna. (Meneses, 2008, p. 5-6).

Da ideia de uma natureza hierárquica das relações Norte-Sul, depreende-se uma persistência das relações capitalistas e imperiais, de modo que saberes não-ocidentais,² para além da ciência e da técnica, têm sido radicalmente excluídos da racionalidade moderna.³ “A relação colonial de exploração e dominação persiste nos dias de hoje, sendo talvez o eixo da colonização epistêmica o mais difícil de criticar abertamente” (Meneses, 2008, p. 5-6). A autora situa uma abordagem crítica ao que denomina colonização epistêmica desde a perspectiva de sujeites/as/os⁴ imbricadas/as/os pela violência dela decorrente. Abordagens desde uma perspectiva-Sul (Alves, 2017) ensejariam o questionamento de relações Sul-Norte, postulando,

¹ A presente investigação insere-se em um escopo mais amplo de pesquisa de estágio pós-doutoral, em torno da dramaturgia césaireana em diálogo com a ensaística de Sueli Rodrigues de Sousa, tomado como pensamento ecocrítico amefricano, desenvolvido no PPGEI-UFPI. O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – Brasil, processo n. 311988/2025-3.

² Em nosso atual estágio da comunidade científica de Estudos Literários, no Brasil, talvez encontremos, como terminologia corrente ao problema, o termo “*epistemologias-Outras*” e suas variações.

³ Remetendo, em dados aspectos, à distinção com que Sueli Carneiro (2023) se apropria, suplementando, do pensamento de Martin Heidegger: saberes não-ocidentais e, no limite, devires não-ocidentais relegados a uma dimensão ôntica.

⁴ O uso do masculino como forma padrão — tanto nas marcações de plural quanto nas generalizações — evidencia como a própria estrutura da língua reproduz hierarquias de gênero, naturalizando a centralidade do masculino e tornando-o sinônimo do universal. Esse funcionamento linguístico revela “a problemática das relações de poder e a violência na língua portuguesa” (Kilomba, 2019, p. 16). Embora a adoção de formas não-binárias ou neutras não seja suficiente, por si só, para eliminar desigualdades, tais propostas podem atuar como dispositivos críticos, uma vez que “propostas de sistemas não-binários e neutros de linguagem podem servir de disparador para questionar essas mesmas hierarquias, diferenças e desigualdades de poder entre os gêneros” (De Tilio; Vieira, 2021, p. 44). Nesse sentido, a escolha por uma marcação que inclua formas neutras, femininas e masculinas também se inscreve no plano subjetivo e político, especialmente enquanto enunciação situada de um sujeito LGBTQIAPN+, constituindo uma tentativa — ainda que provisória — de tensionar e minimizar as violências que atravessam gênero, cisgeneridade, transgeneridade e racialização. Tal discussão dialoga com a tese ao indicar que a violência não se limita à exclusão ou negação de humanidade, mas se enraíza nas próprias estruturas que definem e organizam o humano — inclusive a linguagem — operando distinções hierárquicas que sustentam diferentes formas de dominação. Daí, por exemplo, flexionarmos *sujeite/a/o* em vez de “sujeito”, por reconhecermos que a prevalência do masculino gramatical expressa, indubitavelmente, uma concepção ocidental de Sujeito que é androcêntrica.

para tanto, a persistência de relações capitalistas e imperiais como elemento definidor da posição política do Norte nesta equação. Propõe-se que tal perspectiva crítica à natureza hierárquica das relações Norte-Sul se estabelece, quiçá necessariamente, desde o Sul, de modo a reivindicar o texto de Césaire como uma pergunta-Sul (Alves, 2017) pelos fundamentos de uma colonização epistêmica ou, dito de outro modo, por colonialidades do ser e do saber.

Sob tal perspectiva, eis o problema de pesquisa ora interposto, a partir da peça de Césaire: em que medida se mostra possível, no atual momento da comunidade científica de Estudos Literários no Brasil, propor problemas científicos epistemicamente enunciados desde sujeitos/as/os imbricados/as/os pela colonialidade do ser?

PRÓSPERO

Já que maneja tão bem o insulto, você poderia ao menos me exaltar por ter lhe ensinado a falar. Um bárbaro! Uma besta bruta que eu eduquei, formei, tirei da animalidade – que ainda se manifesta por todos os lados.

CALIBÃ

Em primeiro lugar, isso não é verdade. Você não me ensinou absolutamente nada. Exceto, sem dúvidas, a balbuciar sua língua para compreender suas ordens: corte a madeira, lave os pratos, pesque o peixe, plante os legumes; porque você é muito preguiçoso para fazer tudo isso. Quanto a sua ciência, será que me ensinou? Você se preservou bem disso. Sua ciência, você a guarda egoistamente para você, sozinho, fechada nos grandes livros que aqui estão (Césaire, 2024, p. 51).⁵

A partir da posição defendida por Próspero, a passagem da peça de Césaire comporta uma interpretação anterior, a saber, que o uso do termo “*natureza*”, por Meneses, diz respeito à hierarquia enquanto elemento intrínseco, fundador de uma violência própria à colonização. Para Próspero, a animalidade de Caliban, seu “Outro”, estaria desde sempre dada como atributo, exigindo uma profilaxia de aporte de civilização (prerrogativa natural de Próspero, uma das razões a justificar sua dominação na ilha), sob pena de, sem tal medida, Caliban regressar à sua posição inicial, naturalizada, de animalidade, este que “[...] poderia ao menos me exaltar por ter lhe ensinado a falar. Um bárbaro! Uma besta bruta que eu eduquei, formei, tirei da animalidade – que ainda se manifesta por todos os lados” (Césaire, 2024, p. 51).

A leitura ora empreendida compreende, na resposta de Caliban, as condições de possibilidade a uma resposta calibânica (Chucho García, 2018), assim como à legitimidade de uma enunciação calibânica requerendo que se examine a “*animalidade*” da qual Próspero o retira, mediante civilização, como um índice de leitura à colonialidade do ser (componente), sucedida pela noção de violência epistêmica, na base do gesto civilizatório de Próspero (sua variável):

Por violência epistêmica entendo uma forma de invisibilizar o outro, expropriando-o de sua possibilidade de representação: “ela se relaciona com a emenda, a edição, o apagamento e até mesmo a anulação tanto dos sistemas de simbo-

⁵ “PROSPERO: Puisque tu manies si bien l’invective, tu pourrais au moins me bénir de t’avoir appris à parler. Un barbare! Une bête brute que j’ai éduquée, formée, que j’ai tiré de l’animalité que l’engangue encore de toute part! | CALIBAN: D’abord ce n’est pas vrai. Tu ne m’as rien appris du tout. Sauf, bien sûr, à baragouiner ton langage pour comprendre tes ordres: couper du bois, laver la vaisselle, pêcher du poisson, planter des légumes, parce que tu es bien trop fainéant pour le faire. Quant à ta science, est-ce que tu me l’as jamais apprise, toi? Tu t’en es bien gardé! Ta science, tu la gardes egoïstement pour toi tout sel, enfermée dans tes gros livres que voilà” (Césaire, 2008, p. 25).

lização, subjetivação e representação que o outro possui de si mesmo, quanto das formas concretas de representação e registro, memória de sua experiência.” (Belasteguigoitia *apud* Miñoso, 2014, p. 318, tradução nossa).⁶

Próspero elabora uma violência em dupla dimensão: na negação à fala de Caliban; assim como na negação a sua possibilidade de fala como expediente, “expropriando-o de sua possibilidade de representação”, o que implica concebê-lo como sujeito que, por meio da apropriação da linguagem, recusa “a anulação tanto dos sistemas de simbolização, subjetivação e representação [...] quanto das formas concretas de representação e registro, memória de sua experiência.”⁷ Como sintoma, ou índice de leitura à recusa de epistemologias e de gnoseologias próprias a sujeitos/as/os não-ocidentais, Próspero defende, na passagem supracitada de *Une Tempête*, o argumento de que Caliban só aprendera a falar quando por ele ensinado, razão pela qual Caliban, tanto na peça de Césaire quanto na de Shakespeare, percebe um problema quando Próspero restringe o âmbito de seus aprendizados apenas ao cumprimento de ordens julgadas importantes à manutenção de sua própria sobrevivência na ilha.

A problemática ora delineada no presente artigo reporta-se a dois problemas modelares circulantes, tal qual formulados no atual andamento da comunidade científica dos Estudos Literários, no Brasil, atinentes às Literaturas Amefricanas (Melo; Alves, 2023) e a uma Ecocrítica Literária de vertente marxista.⁸ O primeiro refere-se à negação da *humana conditio* a sujeitos racializados em suas intersecções possíveis (Carmo Filho, 2024; Melo, 2023; Munanga, 2008; Oliveira, Melo, Alves, 2025). O segundo, quanto ao estabelecimento do Antropoceno e seus desdobramentos dentro da crítica e da produção literária (Artaxo, 2014; Garrard, 2006; Hermann, 2023; Krenak,⁹ 2020; Malm, 2018). O vértice no qual ambos se encontram é desenhado na passagem de *Une Tempête*, de Aimé Césaire (2008), conforme passamos a argumentar.

No trecho supracitado, o índice textual da “animalidade”, incidente como traço caracterológico primário e residual-essencial, conforme imputação exógena, funda a própria distribuição colonial do trabalho. Isto porque a animalidade, antes de operar como dado ontológico, opera no plano primário da discursividade, estabelecendo o fundamento do gesto colonial no qual se institui a intervenção pedagógico-civilizatória e o pacto unilateral de dependência assinalado pelo campo semântico “educacional” (eduquei, formei) por parte de Próspero.

⁶ “Por violencia epistémica estoy entendiendo una forma de invisibilizar al otro, expropiándolo de su posibilidad de representación: ‘se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria de su experiencia’”.

⁷ “expropiándolo de su posibilidad de representación el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación [...] como de las formas concretas de representación y registro, memoria de su” experiencia.”

⁸ O *Ecomarxismo* compreende uma das vertentes da Ecocrítica. Apregoa-se, em linhas gerais, que os problemas ambientais são gerados por uma postura antropocêntrica bem como “[...] decorrem de sistemas de dominação ou exploração de seres humanos por outros seres humanos”, ou seja, o ecomarxismo parte do princípio segundo o qual “[...] os problemas ambientais não podem ser claramente divorciados de coisas mais comumente definidas como problemas sociais” (Garrard, 2006, p. 47 e 49).

⁹ Cumpre-nos assinalar que nossa leitura, interpretação e apropriação dos apontamentos ensaísticos de Ailton Krenak, situam-no tanto em uma vertente de Ecocrítica, como de pensamento *amefricano* contemporâneo. Para nós o pensamento [literário e ensaístico] amefricano compreendendo a produção e circulação intelectual preta da diáspora bem como indígena: “[...] todos os brasileiros (e não apenas os ‘pretos’ e ‘pardos’ do IBGE) são ladiño-amefricanos”, Gonzalez (2020, p. 127). O próprio Calibã, *persona dramatis* central a nossa análise, é negro, bem como originário; em uma palavra, amefricano.

Nesse sentido, o sintagma verbal “tirei da animalidade” implica um movimento de suposta elevação ou mais propriamente de humanização, ainda que apenas parcial, como indica o aposto que se segue. No entanto, e disto é imperioso se cuidar, o núcleo verbal da ação carrega também a conotação de uma intervenção violenta: “tirar” significa privar, arrancar, deslocar pela força, uma ação associada à agressão e/ou à “remoção contra a vontade” da vítima. Assim, a cena evidencia que a passagem da animalidade à humanidade (e não o seu esperado contrário), tal como formulada pelo colonizador, é mediada pela *violência* como procedimento estruturante; e, em última instância, que o próprio ato pedagógico-civilizatório humanizador constitui um ato de violência *per se*.

A consequência direta da atribuição exógena e da violência que conforma o deslocamento parcial é, no argumento de Calibã, materializada na atribuição de tarefas braçais necessárias à subsistência: “corte a madeira, lave os pratos, pesque o peixe, plante os legumes”. A Próspero, no entanto, reserva-se a atividade intelectual: “Sua ciência, você a guarda egoistamente”. A divisão simbólica que o trabalho evoca entre corpo e espírito, tal qual preconizado pelo pensamento ocidental, coincide, não fortuitamente, conforme explanaremos adiante, com a divisão entre atividades propriamente necessárias à existência e a manutenção da vida biológica na terra (a ilha), e a desnecessária atividade política (o inessencial exercício da “livre atividade”, do “livre pensamento”).

Ademais, a Natureza não é plenamente abolida, ela retorna como dado residual que ainda se manifesta por todos os lados; reafirmando que, do ponto de vista colonial, o processo de humanização daqueles a quem tomamos como nossos/as/os Outres/as/os é sempre incompleto, instável e eternamente deficitário, e o retorno da [ou à] Natureza configura um aspecto indesejado, como poluição e excesso, o descartável (atributo próprio do que é resíduo) a ancorar tal ideário europeu. Sob a égide dessa relação, estabelece-se a condição de *bem semovente* (o animal usado para fins econômicos), ou de forma mais específica, baliza-se o estatuto de *Animal laborans* em torno do qual o discurso de Próspero constrói a situação de Calibã, na ilha sob seu governo. Tomamos de empréstimo essa categoria filosófico-analítica (o animal que labora), tal qual sua formulação pelo pensamento marxista-arendtiano:

[...] a produtividade do trabalho, propriamente dito, só tem início com a reificação (*Vergegenständlichung*), com “a construção de um mundo objetivo de coisas” (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*). Mas o esforço do labor jamais poupa o animal que labora de repeti-lo mais uma vez, e permanece, portanto, como “eterna necessidade imposta pela natureza” (Arendt, 2007, p. 114-115).

Ao que concerne o *Animal laborans*, o trabalho ou, mais especificamente, a atividade produtiva (*Arbeitskraft*), está voltado à manutenção da vida, estabelecendo um “metabolismo” próprio entre o Homem e a Natureza, no qual o gênero humano ainda permanece nos domínios naturais, sem que haja propriamente Cultura, isto é, uma “mundanidade”: o artifício pelo qual os homens cindem com a Natureza para construir a artificialidade na qual se constitui o Mundo. O que há é uma dependência do gênero humano da esfera da Natureza, uma vez que aquilo que é produzido pelo labor e destinado a nutrir a vida é destruído no próprio processo de manutenção, de modo que o trabalho se reencena continuamente, sem estar como atividade finda, conclusa. Daí se diga a respeito da eterna necessidade imposta pela Natureza: o que é essencial à continuidade da vida, o que não pode ser mudado ou suprimido para a continuidade da existência terrena, a qual se requer continuamente.

Uma forma de compreender o *Animal laborans*, é a esfera privada e o confinamento da mulher a ela, como traço distintivo do status feminino nas sociedades patriarcais. A esfera doméstica, a *oikía*, é dada à mulher, ao menos desde a tradição greco-romana, isso pensando uma história ocidental. A mulher é aquela que cozinha, planta, lava, cuida dos filhos e da casa, sua atividade está voltada à preservação da vida, a dependência da Natureza, em suma, a mulher não é livre, estando na mesma posição do expatriado e do prisioneiro de guerra. Diferente do homem, que liberto da dependência da atividade produtiva, está livre – tem acesso à *pólis* (a política, compreendida como a esfera da liberdade, onde o homem age livremente em relação aos seus pares). Daí a imputação de animalidade estar intrinsecamente atrelada, no argumento exposto na diegese, a privação de liberdade e a redução ao estatuto da escravização (*bem semovente*). Dentro de uma tradição de pensamento ocidental dois aspectos se fazem fundamentais: (i) para ser livre, politicamente falando, o homem deve antes de tudo ser livre quanto às “[...] necessidades da vida e a preocupação com sua preservação” (Arendt, 2014, p. 194); (ii) o espaço público no qual possa se mover livremente e com seus pares deliberar, ou seja, “um mundo objetivo de coisas”.

Política (πόλις, transl. *pólis*) ⇔ Casa privada (οἶκος, transl. *oikía*)

Tais atividades atribuídas à mulher são as mesmas atribuídas ao escravizado, e, no que concerne à diegese, a Calibã. Pois para que o Homem seja livre, um grupo deve desenvolver o labor necessário a manutenção das condições de vida; a própria noção de liberdade ocidental, implica, nestes termos, a não-liberdade daqueles a quem natural[izada]mente toma como seus/uas/eus Outres/as/os.

O que nos interessa sublinhar é que neste momento da diegese, se caracteriza o ponto no qual o Homem estabelece um divórcio litigioso com a Natureza, inaugurando, destarte, o conjunto das coisas do Mundo (a mundanidade). O mundo subjetivo de coisas tem seu índice mais expressivo, no que tange ao excerto ora examinado, nos livros – artifícios humanos – que provêm a Próspero a liberdade em relação ao ciclo da eterna necessidade que caracteriza o metabolismo entre o humano e a Natureza. É pelo artifício que se instaura o império do homem sobre a Natureza, mediante a ciência. A negação desse artifício, contudo, impede a Calibã de ter o livre acesso ao domínio do propriamente humano, apesar do uso da língua[gem], enquanto faculdade [supostamente] inerente ao Homem. Embora disponha da língua[gem], sua existência permanece atrelada à necessidade básica da *vita*, o que lhe impossibilita a *conditio humana*.

Animal laborans ↑ *Homo faber*

Temos aí a distinção entre o *Animal laborans* e o *Homo faber*, a dar os termos do humano desde uma racionalidade ocidental. O *Homo faber*, é o artífice que engendra as coisas do Mundo, o agente da reificação; dá-se doravante a durabilidade das coisas, face “a ruína da Natureza”. O [alegado] triunfo do *Homo faber* sobre o *Animal laborans* funda a condição humana e a mundanidade (o artifício do Mundo) da qual a Humanidade depende (Arendt, 2007). A Natureza converte-se em ameaça. Passa-se a exercer o império sobre a Natureza mediante

a técnica e a ciência, no intuito de vencer tal perigo (libertar-se da “necessidade”). A quebra do metabolismo inicial se materializa precisamente neste ponto. Se para Arendt há aí o ato fundacional da Humanidade, a Ecocrítica, notadamente o Ecomarxismo, irá além ao estabelecer na violência (o “tirar da animalidade”, agenciado por Próspero) o marco do Antropoceno, período geológico em que se dá o domínio do Homem.

O movimento de cisão com a *natura*, o qual leva do *Animal laborans* ao *Homo faber* assenta “[...] uma época em que os efeitos da humanidade estariam afetando globalmente nosso planeta” (Artaxo, 2014, p. 15), ou seja, os desdobramentos não se dariam em termos estritos, mas teriam uma incidência assustadoramente ampla. Essa formulação inicial de Artaxo delimita o escopo da discussão, sublinhando o impacto humano em escala planetária (a relação *ilha-Totalidade*). Contudo, a compreensão desse fenômeno não se limita a uma dimensão ecológica ou científica, no sentido de que, a fim de assegurar sua durabilidade para além do que se lhe é imposto pelas condições naturais de existência terrena e biológica, a violência do homem sobre a Natureza desencadearia uma série de problemas ambientais; de modo que, o Antropoceno “[...] não é um problema ambiental que possa ser solucionado com a proteção da natureza; é um problema histórico de poder que exige transformações sociopolíticas radicais” (Malm, 2018 *apud* Hermann, 2023, p. 38). Trata-se de um processo de hierarquização, no qual o Homem estabelece uma relação de poder (violência, coerção e exploração) sobre os demais seres vivos, ou, conforme assinalado por Caliban, tudo gravita em torno do cumprimento de ordens (um ato impositivo que caracteriza o exercício do poder). Aqui, o foco se desloca, evidenciando que a questão é atravessada por estruturas de dominação e pela forma como a sociedade organiza sua relação com a Terra (a *ilha* e a *Totalidade*). Ailton Krenak dispensa o termo Antropoceno, preferindo referir-se ao fato como “[...] o desastre do nosso tempo”, o qual ele define como “[...] caos social, desgoverno geral, perda de qualidade no cotidiano, nas relações”, enfim, como um “abismo” (Krenak, 2020, p. 72), o problema, antes de dizer sobre o propriamente ecológico, diz sobre a *humana conditio*. Face a todas essas mazelas, torna-se patente que a “[...] violência é a marca da ruptura das interações metabólicas entre o homem e a natureza” (Hermann, 2023, p. 51, grifo nosso), conforme havíamos sugerido a priori.

Retomemos a cena de *Une Tempête*. Nela, se de um lado os termos “bárbaro” e “besta bruta” assinalam o estado anterior a uma noção [ocidental] de humanidade, por outro não podem ser apartados do aspecto diegético implícito na trama: a colonização europeia e do processo de racialização que o atravessa e o inaugura como parte intrínseca da lógica Moderno/Colonial. D oravante debatemos a lógica gestora que define essas estruturas, a saber, a “Colonialidade do Poder”, tomando para tanto alguns dos apontamentos teóricos de Aníbal Quijano, particularmente suas considerações sobre o constructo “raça”. Diz ele:

Sem essa “objetivização” do “corpo” como “natureza”, de sua expulsão do âmbito do ‘espírito’, dificilmente teria sido possível tentar a teorização “científica” do problema da raça. [...] Dessa perspectiva eurocêntrica, certas raças são condenadas como ‘inferiores’ por não serem sujeitos “racionais”. São objetos de estudo, ‘corpo’ em consequência (sic), mais próximos da “natureza”. Em certo sentido, isto os converte em domináveis e exploráveis (Quijano, 2005, p. 128).

Inferimos daí algumas correlações possíveis entre o processo [de] racial[ização] sofrido por Calibã, durante o processo de colonização da ilha por Próspero, e a crise ecológica

instalada pelo Antropoceno, assaz pertinentes ao exame preliminar o qual nos propomos nos limites deste texto. Tais correlações parecem desenhar o ponto solar sob o qual nossa problemática adquire contornos particulares. A primeira delas é dada pelo esquema, a seguir:

Animal Laborans ↔ Sujeito racial[izado]

*Homo Faber ↔ Sujeito do Ocidente ou Ocidente-como-Sujeito*¹⁰

Quijano compreende o processo [de] racial[ização], em larga medida, como uma “expulsão do âmbito do espírito”, isto é, do Mundo humano de coisas – no caso de Calibã o mundo da leitura – para os domínios da Natureza (uma naturalização do sujeito racial[izado]). Tal processo se dá pela “objetivização do corpo como natureza”; isto se faz necessário para que es/as/os sujeitos/as/os raciais [racializados/as/os] sejam tomados/as/os como domináveis e exploráveis. Neste aspecto de seu argumento, o teórico parece retomar e reafirmar o problema do império do Homem sobre a Natureza, ainda que de forma refratária, pelo qual a última é concebida pelo olhar antropocêntrico [e, por extensão, eurocêntrico] como *locus per excellence* de violação. Nestes termos, a violência contra o sujeito racial[izado], colonial[izado], escrav[i-zado], se justifica pela construção axiológica a destinar o jugo e a opressão à esfera natural.

Nesse mesmo gesto disruptivo a consolidar o *Homo faber* é o mesmo que engendra o “Sujeito do Ocidente” ou o “Ocidente-como-Sujeito”: a violência que aparta o Homem da Natureza. Nela está o fundamento ontológico, epistemológico e político que funda o Lógos do Ocidente cristão (a colonialidade). O *Homo faber* é, portanto, o sujeito “racional” do Ocidente cristão. Em *Une Tempête* (Césaire, 2008) essa racionalidade é dada em dois termos capitais intimamente ligados: a “língua[gem]” (o ato de retirada incompleta do reino natural é dado pelo manuseamento da língua do colonizador, diga-se, aliás, a única língua[gem] pretensamente possível – (Alves, Melo, 2021; Melo, 2023)) e a ciência, isto é, o conhecimento simbolizado pela modalidade escrita da língua[gem]: a metáfora do *livro*. Na configuração imagética da obra, o livro está “fechado” – “Sua ciência, você a guarda egoistamente para você, sozinho, fechada nos grandes livros” (Césaire, 2024, p. 51) – e Calibã faz questão de frisá-lo tanto pelo emprego do sintagma “a guarda” quanto pela marcação do restritivo “fechada”. Nesse sentido, o artifício existe para conter o conhecimento científico, não para partilhá-lo, mas para mantê-lo centrado, autodeterminado (conforme uso do advérbio “egoistamente”), em vez de circulante, a demonstrar o princípio cartesiano, (posteriormente cartesiano-hegeliano, como por nós debatido mais à frente) da consciência-de-si: o *cogito ergo sum*. A consciência se fecha em sua própria definição de si mesma (produção de conhecimento): “[...] compreendi assim que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar, e que, para ser, não tem necessidade de nenhum lugar e nem depende de coisa material alguma” (Descartes, 2021, p. 70). Isto é dado pela reiteração anafórica de “você” no período grifado, além do intensificador pleonástico “sozinho” – em que pese o original em francês, constatamos a mesmíssima formulação semântico-sintagmática, com as ocorrências de *tu* e *toi* bem como da expressão *tout seul*.

Quando a segunda correlação, formulamo-la a partir do exame da passagem comentada em diálogo com o pensamento decolonial de Walter Mignolo (2017), e a expressamos através da seguinte equação:

¹⁰ Sobre a noção de Sujeito do Ocidente ou o Ocidente-como-Sujeito ver Spivak (2010).

Walter Mignolo (2017, p. 01), apropriando-se do conceito de “Colonialidade do Poder” formulou aquela que seja, talvez, a tese central de seu pensamento, a saber: “[...] a pauta oculta (e o lado mais escuro) da modernidade era a colonialidade”. A partir disso, desenca-deou-se uma série de desdobramentos encobertos pelo véu da retórica moderna do colonia-lismo e do imperialismo, cujo discurso redentor do progresso legitimava práticas econômicas de extermínio da vida, ao tempo em que a ciência e a técnica forneciam sustentação ao racismo e à concepção de que determinadas existências eram por definição, alienáveis, e em última instância, potencialmente descartáveis.

Contra-argumentamos que tal lógica opera para além da ordem geopolítica – seja uni-lateralista ou multilateralista – estabelecida pela Matriz Colonial de Poder, conforme demons-tramos até este ponto. Trata-se, portanto, de um adentramento mais profundo do que aquele previsto na formulação inicial da Colonialidade do Poder em sua relação com a Modernidade capitalista, enredando-se na conformação de um dado período geológico, fundado na ordem da mercantilização e da descartabilidade da vida bem como no exercício do poder de império da ciência e da técnica sobre a Natureza: o Antropoceno/Colonialidade

Assentadas estas balizas, propomos, a título de tese, a seguinte assertiva: O ponto de inflexão não residiria na ideia de “desumanização” segundo Munanga (2008), ou mesmo de “ante-humanidade” (ante-humanização) por Carmo Filho (2024), sendo antes incidente na própria humanização, na ideia de Humanidade a estabelecer uma hierarquia entre o Homem e os demais seres vivos. De modo que todo aquele a quem se pretende obliterar ou sobre o qual se objetiva exercer império é relegado ao campo da Natureza, a exemplo de negros e demais grupos sociais, tais como: palestinos, indígenas, mulheres, idosos, LGBTQIAPN+. Isto posto, pareceria que a violência contra a Natureza (o dispor de uma *humana conditio*) consti-tuir-se-ia fundamento das violências sociais, estando na gênese da própria raça (racialização) , gênero (genderização) , hetarismo e LBTQIAPN+fobia.

2 Calibã fala: a Relação como princípio de um pensamento ecoamefricano

No drama de Césaire coexistem, em constante tensão, duas posturas epistêmicas diversas, a nosso ver, sem síntese possível. Na primeira, adotada por Próspero, identificamo-la na seção anterior sob uma base epistemológica antropocênica/colonial. A segunda diz respeito a uma cosmovisão calibânica possível ancorada na integração com a Natureza.

CALIBÃ:

Morta ou viva, é minha mãe e eu não a negarei! De qualquer forma você acredita que ela esteja morta porque *para você a terra é coisa morta...* É tão mais cômodo! Morta, então a pisoteia, a difama, a pisa com um pé vencedor! Eu a respeito porque eu sei que ela está viva, e que Sycorax vive.

Sycorax, minha mãe!

Sycorax! Chuva! Relâmpagos!

E eu te encontro em todos os lugares:

no olho da lagoa que me olha, sem piscar,
através dos juncos.

No gesto da raiz torcida e seu salto que espera.
Na noite, a vidente cega,
A farejador sem narinas! (Césaire, 2024, p. 52, grifo nosso).¹¹

Se, de um lado, tal proposição não se dá em termos de construção metafórica –, isto é, de fábula moral[izante] – tampouco se trata de uma perspectiva animista ou idílico-pastoral. Reconhece-se aí a Natureza como lugar de enunciação e como instância produtora de Alteridade – a Natureza como um Eu, como sujeito-na-Relação – e de conhecimento. Estabelece-se, portanto, o marco da vida como a instância fundamental da Relação. Não são mais estritamente as culturas e identidades em-Relação, mas *vida*: “[...] toda vida produz conhecimento” (Rodrigues, 2022, p. 60).

Neste sentido, evocamos o conceito de *Pachamama* como superação da visão dicotômica e hierarquizante do Ocidente cristão: nele a Natureza é Cultura; a Cultura, Natureza – não existe oposição, mas uma complexa correlação; a condição humana imbricada a uma natureza humana (condição e natureza não mais como compreendidas pela filosofia e pela ciência ocidentais):

O fenômeno que os cristãos ocidentais descreviam como “natureza” existia em contradistinação à “cultura”; ademais, era concebida como algo exterior ao sujeito humano. Para os aimarás e os quíchuas, fenômenos (assim como os seres humanos) mais-que-humanos eram concebidos como *pachamama*, e nessa concepção não havia, e não há ainda hoje, uma distinção entre a “natureza” e a “cultura”. Os aimarás e os quíchuas se viam dentro dela, não fora dela (Mignolo, 2017, p. 07, grifo do autor).

Cabe-nos sublinhar de forma enérgica que, ao lançarmos mão da proposição de que a Natureza é Cultura, e Cultura é Natureza, de forma alguma estabelecemos uma dialética Natureza-Cultura. A rejeição a um princípio dialético se ancora na crítica decolonial preta¹² de Sueli Rodrigues de Sousa à *Fenomenologia do Espírito*: “[...] filosofia da consciência não é para dialogar. Eles rompem com a filosofia da oralidade porque eles não querem dialogar. Eles querem impor. Quem sobreviveu entrou na onda dele. Com muita resistência. Mas entrou na onda”. (Rodrigues, 2022, p. 57).

Afinal, uma perspectiva dialética tenderia a tomar a Natureza reduzida ao espelho; o *télos* da Natureza seria propiciar ao Homem o encontro com seu Eu verdadeiro e essencial; não para com ela construir (dialogar). E, no entanto, a Natureza, em Césaire, não dá ao Homem a certeza de si mesmo, ela lhe dá a reciprocidade subjetiva que a vida tece no instante do acontecimento (a vivência): “no olho da lagoa que me olha, sem piscar, / através dos juncos”. A lagoa, no drama cesariano, não é o espelho de Narciso a dar o real da imagem do humano; o Outro é um Eu olhando, devolvendo a mirada, interrogando, partilhando do afeto e da curiosidade saudosa que Calibã lhe dirige.

¹¹ « Morte ou vivante, c'est ma mère et je ne la renierai pas! D'ailleurs, tu ne la crois morte que parce tu crois que la terre est chose morte... C'est tellement plus commode! Morte, alors on la piétine, on la souille, on la foule d'un pied vainqueur! Moi, je la respecte, car je sais qu'elle vit, et que vit Sycorax! | Sycorax ma mère! | Serpent! Pluie! Éclairs! | Et je me retrouve partout : | Dans l'œil de la mare qui me regarde, sans ciller, / à travers les scirpes. / Dans le geste de la racine tordue et son bord qui attend. | Dans la nuit, la toute-voyante aveugle, | la toute-flaireuse sans naseaux! » (Césaire, 2008, p. 25-26).

¹² Tomamos, no âmbito deste artigo, o pensamento “decolonial preto” conforme a formulação de Gabriel Nascimento, em “O Decolonial (preto) fala ao Pós-moderno” (2019, p. 83-93).

Neste ponto a *Pachamama* dialoga com a Relação em Glissant e sua ideia de Totalidade-Mundo/Todo-Mundo: a Alteridade com a Natureza: “estar-em-Relação” com a Natureza/Mundo [o mundo não compreendendo aqui a *mundanidade* arendtiana oriunda da violência contra a Natureza, mas a totalidade da terra em sua plenitude vivente, a que chamamos de *natura*] para produzir conhecimento. Tal hipótese se constrói a partir de uma noção de ancestralidade evocada no texto de Césaire: a ancestralidade implica a Pachamama e vice-versa; a ancestralidade é antes de tudo integração com a Natureza; a ancestralidade compreendendo o Ecológico como Relação: “Sycorax! Chuva! Relâmpagos! / E eu te encontro em todos os lugares”. Neste movimento retórico, Caliban justapõe a ideia de mãe e de Terra; é a Mãe-Terra quem nos territorializa, contudo, sem nos intercisar como a territorialidade antropocênica/colonial, a dar a ordem geopolítica do Mundo.

Recordemos que “Os africanos escravizados trouxeram para as Américas e para o Caribe a antiga certeza de que todos nós temos duas memórias: uma individual, vulnerável ao tempo e à paixão, condenada, como nós, a morrer; e outra, uma memória coletiva, destinada, como nós, a sobreviver” (Arrascaeta, 2005, p. 295, tradução nossa).¹³ A memória maior é a da Mãe-Terra, da Totalidade-Mundo, a memória ecológica da nossa “ancestralidade rizomática”. A ancestralidade assim pensada diz respeito ao “gesto da raiz torcida e seu salto que espera, i.e.”, ao rizoma. Se a ideia de “rizoma”, em Glissant, parece derivar a uma primeira leitura de *Mil platôs*, de Deleuze e Guattari (1995), Césaire lembra-nos, pelo/no discurso de Calibã, que antes ela vem da plantinha do quintal da nossa casa; é a árvore, a Natureza, a nos dar o dito da Relação: o rizoma, a raiz-múltipla-e-vária, a abertura (“o salto que espera”) ao Diverso, a Mãe-Terra, a Pachamama. Como nos ensina Sueli Rodrigues de Sousa:

[...] quem produz conhecimento é a vida, qualquer vida produz conhecimento. Essa história de ciência foi a forma de equiparar tudo. Por que se você não faz ciência pelo eurocentrismo, você não faz ciência. Aí é a forma de reduzir tudo. Eu penso assim e isso me deu muita autonomia. Quem produz conhecimento é toda vida. O mel que a abelha faz. Tem um documentário que as árvores conversam. Então toda vida produz conhecimento. Eu dizia isso para o Menelick e ele falava: “mas ninguém sabe o que uma formiga pensa”. E eu respondia: “mas ela sabe”. Por que que a gente tem que saber? Não é você que tem que saber. A forma de o capitalismo dominar foi pela ciência e o mercado. Se a gente fizesse a revolução que Marx queria, a gente repetiria tudo novamente (Sousa, 2022, p. 60).

As abelhas e as formigas, em Sueli Rodrigues de Sousa, não avultam como personagens alegóricas dentro de uma fábula moral (de certa analogia pedagogizante), da mesma forma como a terra, a chuva, o relâmpago, a lagoa, os juncos e a raiz, em Aimé Césaire. Distintamente de uma fábula de La Fontaine ou de Esopo,¹⁴ não há personificação (humanização) de modo a exemplificar virtudes e vícios humanos. Tal dado (a prosopopeia) não encontra lastro na poética de Césaire, tampouco na ensaística de Rodrigues. Estes dois signos, antes, se apresentam

¹³ “Los africanos esclavizados trajeron a las Américas y al Caribe la antigua certeza de que todos tenemos dos memorias: una individual, vulnerable al tiempo y a la pasión, condenada como nosotros a morir, y otra memoria colectiva, destinada como nosotros a sobrevivir”.

¹⁴ Sugerimos a leitura d’*A formiga e a cigarra*, de Esopo (s.a.) e sua reescrita *A cigarra e a formiga* por Jean de La Fontaine (s.a.).

como outro índice de leitura, de tipo mais particular. Eles inscrevem o lugar da Natureza na ordem da Alteridade e de uma concepção epistêmica que desafia a Epistemologia ocidental em um de seus pilares mais caros: o antropocentrismo (Covaia Kosop; Souza Lima, 2022; Monteiro, 2019). O conhecimento consubstanciado na *vita*, não no artifício, tampouco no propalado cientificismo secular.

Apreende-se, portanto, a partir daí o Ecológico como Totalidade. Logo, pensamos a humanização como forma de negação do lugar da Natureza na ordem da Alteridade e da Relação, e mais propriamente a humanidade como impossibilidade plena de Relação. A quebra do metabolismo do Homem com a Natureza como forma de cisão também com a Totalidade-Mundo. Isto se torna patente, a partir da seguinte ponderação feita por Ailton Krenak:

A ideia de nós, humanos, nos deslocarmos da terra, vivendo uma abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. [...] Essa ideia dispensa a experiência de viver numa terra cheia de sentido, numa plataforma para diferentes cosmovisões (Krenak, 2020, p. 22-23; 25).

Fruição da vida ⇔ Mercantilização da vida

[...] pregaram o fim do mundo como uma possibilidade de *fazer a gente desistir de nossos próprios sonhos*. E minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder *contar uma história*. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim (Krenak, 2020, p. 27, grifos nossos).

O “contar histórias” evoca o poder da fábula (fabulação); a crise gerada pelo Antropoceno (e que em larga medida é o próprio Antropoceno) tornar-se-á catástrofe, apenas, se morta a capacidade de fabulação, de criar e [re]inventar mundo[s] possível [possíveis]. Aqui, Krenak nos oferece uma chave hermenêutica quanto a produção literária amefricana em sua tônica escrivente de discurso fabulatório (Alves, 2025). Ainda que não a discuta abertamente, o potencial da literatura é dado na passagem em comento: “É importante *viver a experiência de circular no mundo, não como uma metáfora*, mas como fricção, *poder contar uns com os outros*” (Krenak, 2020, p. 27, grifos nossos). Dois suplementos à passagem: “viver”, em Sueli Rodrigues de Sousa (2022), tomado como *conditio sine qua non* para a produção de conhecimento, implicaria a “experiência” como fundamento de uma epistemologia interseccional, em Patrícia Hill Collins (2022); e a “circulação no mundo” como errância, em Glissant (2005). Teríamos, portanto, uma ecologia atrelada à Relação e à construção de saberes. Krenak nos ajuda a avançar em nossa leitura de Glissant (2005): o “rizoma”, não como mera metáfora, mas como fricção, “poder contar uns com os outros”, aliando-e a uma noção de “solidariedade flexível”, em Patricia Hill Collins (2022) e de “comunidade”, em Sueli Rodrigues de Sousa (2022).

Isso nos leva a afirmar que as formas de interação entre Sujeito e Natureza, na poética césaireana, não são apenas imperiosas ante uma compreensão possível de um discurso colonialista e anticolonialista, mas da própria relação das *personae dramatis* na constituição da ação que conforma o drama. Ora, *nihil sine causa*, algumas das preocupações centrais de Césaire foram, de forma indubitável, o problema do colonialismo e do proletariado, ambos tendo seu minadouro na divisão capitalista do trabalho e do processo de acúmulo primitivo do Capital (Césaire, 2020). Césaire reconhece na base tanto do problema racial quanto clas-

sista, um fator ecossocial de mor gravidade: o domínio do Homem sobre a Natureza: “pisa [a terra] com um pé vencedor!”, em vez da fruição da Natureza; da mercantilização da vida, em vez da potencialização da vida; da banalização da barbárie e da normalização da crueldade – aquilo que Arendt (1999) viria chamar, mais de uma década depois, de *banalidade do mal*, e que já se encontrava estabelecida de forma contundente na crítica de Césaire ao bom humanismo europeu: “[...] não estou falando de Hitler, do carcereiro ou do aventureiro, mas do ‘homem de bem’ [...] daquela reação de surpresa, daquele reflexo admitido, daquele cinismo tolerado” (Césaire, 2020, p. 33). Essa forma de banalização da maldade é anterior ao antissemitismo e ao regime totalitário, ela encontra antes sua gênese no Antropoceno colonial, criticado por Calibã. Fixa-se a “*Relação como princípio de um pensamento ecoamefricano*”, ancorada numa postura epistêmica integral, integrante e integralizadora da Natureza (*Pachamama*).

À Maria Sueli Rodrigues de Sousa (*in memoriam*).

Referências

- ALVES, A. C. O paradoxo de Córdoba: sujeito cognoscente e violência epistêmica. *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, v. 1, p. 9-24, 2017.
- ALVES, A. C. A fratura no lugar de enunciação. *Caderno de Estudos Culturais*, Campo Grande, v. 1, p. 9-29, 2021.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Roberto Raposo (Trad.). 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. José Rubens Siqueira (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, H. Que é Liberdade? In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Mauro W. Barbosa (Trad.). São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 188-220.
- ARRASCAETA, B. S. África en el Río de la Plata. In: HOOFF, H. V.; BERNALES, M. A.; ORTEGA S., A. *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata: su Historia y sus consecuencias*; memoria del simposio. Montevideo: UNESCO Office Montevideo, 2005. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000150922>. Acesso em: 7 dez. 2024.
- ARTAXO, P. Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno? *Revista USP*, São Paulo, n. 103, p. 13–24, 2014. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi103p13-24>.
- CARMO FILHO, Raimundo Silvino do. *A ante-humanidade do corpo negro na ficção de Oswaldo de Camargo*. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2024.
- CÉSAIRE, A. *Uma tempestade*. Margarete Nascimento dos Santos (Trad.). São Paulo: Temporal, 2024.
- CÉSAIRE, A. *Une Tempête*. Paris: Éditions du Seuil, 2008.
- CHUCHO GARCÍA, J. Afroepistemología y pedagogía cimarrona. In: SEPTIEN, R. C. (ed.). *Afrodescendencias: voces en resistencia* – en homenaje al centenario de Nelson Mandela. Buenos Aires: CLACSO, 2018. p. 59-70 Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180712070816/Afrodescendencias.pdf>.

- COLLINS, Patrícia Hill. *Bem mais que ideia: a interseccionalidade como teoria social crítica*. Bruna Barros e Jess Oliveira (Trads.). São Paulo: Boitempo, 2022.
- COVAIA KOSOP, R. J.; SOUZA-LIMA, J. E. . O ecocentrismo frente à naturalização do universalismo: contornos decoloniais de uma episteme plural. *Revista Direito Ambiental e Sociedade*, v. 11, n. 3, 2022. DOI: <https://doi.org/10.18226/22370021.v11.n3.01>.
- DE TILIO, R.; VIEIRA, M. de P. P. Sistemas não-binários de gênero e sexualidade. *Revista DisSol – Discurso, Sociedade e Linguagem*. Pouso Alegre, ano VI, n. 13, p. 42-54, jan. - jun., 2021. DOI: <https://doi.org/10.35501/dissol.vi13.835>.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa (Trads.). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Paulo Neves (Trad.). Porto Alegre: L&PM, 2021.
- ESOPO. Fábulas de Esopo – A formiga e a cigarra. Manuel Mendes da Vidigueira (Trad.). In: WIKISOURCE. [S.l.: s.n.], 2015. Disponível em: https://pt.wikisource.org/wiki/Fabulas_de_Esopo/A_Formiga_e_a_Cigarra. Acesso em: 31 mar. 2026.
- GARRARD, G. *Ecocrítica*. Vera Ribeiro (Trad.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.
- GLISSANT, É. *Introdução a uma poética da diversidade*. Enilce do C. A. Rocha (Trad.). Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.
- CONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Flavia Rios; Márcia Lima (Orgs.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 127-138.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*. Paulo Meneses (Trad.). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HERMANN, V. Ensaio sobre a depressão antropológica. *Aletria: Revista De Estudos De Literatura*, Belo Horizonte, v. 33, n. 2, 2023, p. 35-59. DOI: <https://doi.org/10.35699/2317-2096.2023.41061>.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Jess Oliveira (Trad.). Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LA FONTAINE, J. A cigarra e a Formiga. In: WIKISOURCE. [S.l.: s.n.], 2018. Disponível em: https://pt.wikisource.org/wiki/A_Cigarra_e_a_Formiga. 31 mar. 2026.
- MASSONI DA ROCHA, V. Pai abusador: incesto e pedofilia contra meninas em Gisèle Pineau, Nicole Cage-Florentiny e Cinthia Kriemler. *Revista do GELNE*, v. 26, n. 1, 2024. DOI: <https://doi.org/10.21680/1517-7874.2024v26n1ID35410>.
- MELO, L. A. N. de. *Caliban uma vez mais ou Identidade como problema modelar nos Estudos Literários*. 2025. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2025.
- MELO, L. A. N. de. *Lugar e conhecimento*. Teresina: Edição do Autor, 2023. E-book.
- MELO, L. A. N. de; ALVES, A. C. Identidade como um problema modelar nos estudos literários afro-brasileiros. *Eixo Roda*, Belo Horizonte, v. 32, n. 4, p. 420-444, 2023. DOI: [10.17851/2358-9787.32.4.420-444](https://doi.org/10.17851/2358-9787.32.4.420-444).
- MENESES, M. P. Epistemologias do Sul. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 5-10, 2008. Disponível em: <http://rccs.revues.org/689>. Acesso em: 28 nov. 2025.

- MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, jun. 2017. DOI: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>.
- MIÑOSO, Y. E.; CORREAL, D. G.; MUÑOZ, K. O. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz (ed.). Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- MONTEIRO, A. P. R. *Cosmologia ameríndia: uma crítica ao antropocentrismo*. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Humanidades) – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2019.
- MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- NASCIMENTO, G. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo* Belo Horizonte: Letramento, 2019.
- OLIVEIRA, C. S. de; NEVES DE MELO, L. A.; CORREA ALVES, A. Sobre a palavra-amor e a interseccionalidade. In: SOLETRAS, Rio de Janeiro, n. 52, 2025. DOI: <https://doi.org/10.12957/soletras.2025.87624>.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires : CLACSO, 2005. p.117-142.
- SILVA-REIS, D. Maternidade, maternagem e matricídio em Mère prison (2021) d'Emmelyne Octavie. *Revista do GELNE*, v. 26, n. 1, 2024. DOI: <https://doi.org/10.21680/1517-7874.2024v26n1ID35537>.
- SOUSA, M. S. R. de. “Toda Vida Produz Conhecimento”: Entrevista com Maria Sueli Rodrigues de Sousa. *Direito público*, v. 19, n. 101, p. 52-65, 2022. DOI: <https://doi.org/10.11117/rdp.v19i101.6424>.
- SPIVAK, G. A. *Pode o subalterno falar?* Sandra R. G. Almei da, Marcos P. Feitosa, André P. Feitosa (Trans.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ST VIL, C. R.; FIGUEIREDO, E. Jacques Roumain e Dany Laferrière: o impacto do retorno, a ausência da água e a fome em *Senhores do orvalho* e *País sem chapéu*. *Revista do GELNE*, v. 26, n. 1, 2024. DOI: <https://doi.org/10.21680/1517-7874.2024v26n1ID35500>.