

**CONFLUÊNCIAS TERRANAS:
CONTRARIAR A FORMAÇÃO HUMANA**

**CONFLUENCIAS TERRANAS:
CONTRADECIR LA FORMACIÓN HUMANA**

**EARTHING CONFLUENCES:
CONTRADICTING HUMAN FORMATION**

Enviado: 15.09.2024

Aceptado: 12.12.2024

Luís Thiago Freire Dantas

Doutor em Filosofia. Universidade Federal do Paraná (Brasil).

Professor de Filosofia da Educação. Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

Email: fdthiago@gmail.com

Confluências terranas: contrariar a formação humana

Luís Thiago Freire Dantas

Este ensaio é uma tentativa de exercício de descolonização dos modos de existência humana e rompimento com o colonialismo enquanto protetor do alicerce greco-latino. Para isso, a ruptura com a questão do sujeito e da subjetividade dará espaço para problematizar a formação humana e naquilo que será definido como humano. Nesse caminho, a minha proposta é entender a confluência terrana acompanhando os argumentos de Ailton Krenak e Antonio Bispo dos Santos acerca do ideal humanista como uma perpetuação do colonialismo por outro meios. Com isso, a proposta é pensar a inserção de diferentes cosmologias no âmbito filosófico e educacional para questionar as noções exclusivas de ser humano como aquele distante do mundo, por isso recorri às dinâmicas relacionais de João Paulo Lima Barreto sobre os *Wai-mahsã* e Busenki Fukiau sobre *muntu* (pessoa) na linha *Kalunga*. Portanto, a minha intenção é convidar a repensar a noção de humanidade e como nós estamos envolvidos com o visível e o invisível.

Palavras-Chave: cosmologias, descolonização, modernidade, pessoa.

Este ensayo es un intento de ejercicio de descolonización de los modos de existencia humana y ruptura con el colonialismo como protector de la base grecolatina. Para ello, la ruptura con la cuestión del sujeto y la subjetividad dará lugar a la problematización de la formación humana y de lo que se definirá como humano. En este camino, mi propuesta es entender la confluencia terrena siguiendo los argumentos de Ailton Krenak y Antonio Bispo dos Santos acerca del ideal humanista como una perpetuación del colonialismo por otros medios. Con esto, la propuesta es pensar la inserción de diferentes cosmologías en el ámbito filosófico y educativo para cuestionar las nociones exclusivas del ser humano como aquel distante del mundo. Por eso recurrí a las dinámicas relacionales de João Paulo Lima Barreto sobre los *Wai-mahsã* y de Busenki Fukiau sobre *muntu* (persona) en la línea *Kalunga*. Por lo tanto, mi intención es invitar a repensar la noción de humanidad y cómo estamos involucrados con lo visible y lo invisible.

Palabras clave: cosmologías, descolonización, modernidad, persona.

This essay is an attempt to exercise the decolonization of human modes of existence and break with colonialism as the protector of the Greco-Latin base. To this end, the break with the question of subject and subjectivity will lead to the problematization of human formation and what will be defined as human. On this path, my proposal is to understand the earthly confluence following the arguments of Ailton Krenak and Antonio Bispo dos Santos about the humanist ideal as perpetuation of colonialism by other means. With this, the proposal is to think about the insertion of different cosmologies in the philosophical and educational field to question the exclusive notions of the human being as

someone distant from the world. Therefore, I turned to the relational dynamics of João Paulo Lima Barreto regarding the *Wai-mahsã* and Busenki Fukiau regarding *muntu* (person) in the *Kalunga* line. Therefore, my intention is to invite rethinking of the notion of humanity and how we are involved with the visible and the invisible.

Keywords: cosmologies, decolonization, modernity, person.

1. Introdução

Este ensaio é um exercício de descolonização, no sentido fanoniano, de “um programa de desordem absoluto” (Fanon, 2023, p. 30). A orientação desse programa é acerca daquilo que alcança os modos de existência humana e simbolicamente abre as cortinas para as/os espectadoras/es serem atrizes e atores de suas histórias. Tais histórias conduzem para uma crítica à situação colonial em que se verifica o processo educacional do “eu” envolto do adestramento do “outro”. Ou naquilo que Achille Mbembe (2018) analisa como o desejo colonial europeu em estabelecer uma relação do “mesmo com o mesmo”, como uma manifestação do próprio espelho. Para tanto o “outro” passa a ser “*não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer ou ao qual caberia simplesmente destruir*” (p. 27, grifos do autor).

Nesse caminho, a problematização deste ensaio refere-se a essa designação sobre o “outro”, já que percorre uma objetificação, uma coisificação, do fenômeno colonial do ser humano. Pois há “uma negação sistematizada do outro, uma decisão obstinada de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, [por consequência] o colonialismo força o povo dominado a se perguntar constantemente: ‘Quem sou eu, na realidade?’” (Fanon, 2023, p. 223).

Indagação ratificada pela falta de referências, ou melhor pela busca de referências fora de seu contexto, expressado pelo olhar de inveja: “É verdade: não há um único colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono” (Fanon, 2023, p. 33). Diante dessas palavras, o exercício de descolonização acontece via um questionamento radical ao colonialismo e sua missão de proteger o alicerce greco-latino. Por essa maneira, eu percebo a descolonização como uma fresta entre filosofia e educação para construir um cenário que potencializa a realidade em multiplicidade. Essa fresta me aproxima do mundo, com seus paradoxos, com suas violências, e me endereça para a condição de que “Todos os valores mediterrâneos, triunfo da pessoa humana, da clareza e do belo, tornam-se bibelôs sem vida e sem cor. Todos esses discursos aparecem como conjuntos de palavras mortas” (Fanon, 2023, p. 40). Nesse caminho, alguns termos não somente devem ser repensados, ou atribuir outros significados, e sim serem destituídos de valor de uso. Por

exemplo, ousadamente é preciso objetar o termo “sujeito” e sua expressão na “subjetividade”.¹

Isso pelo fato de ser um consenso de que o termo “sujeito” se torna um estatuto ontológico moderno para determinar quem tem capacidade de decodificar o mundo, para que a realidade se adeque à própria mente, denominada como razão. O problema é que para esse feito, o “sujeito” passa a se referir ao humano como ele é, substanciado de cultura e afastado da natureza, ao contrário lhe faltaria humanidade. Com isso, o novo tempo da modernidade funda-se nesse estatuto ontológico como aquilo que acompanha todas as representações e capaz orientar-se por si mesmo e determinar o que é o seu exterior para afastar-se dele e, assim, melhor conhecê-lo.

Há inúmeras críticas sobre isso, mas destaco a de Denise Ferreira da Ferreira da Silva (2022) ao modo como o sujeito é formulado de maneira que mesmo atestando o seu fim, ainda há sua presença: “o sujeito pode estar morto, eu explico, mas seu fantasma - as ferramentas e as matéria-primas usadas para montá-lo - permanecem conosco” (p. 36). Por isso, a autora cunhou o termo “negridade” que possui uma dupla função para expressar as cenas éticas e econômicas de uma estrutura fundada pela violência total. A violência aplicada na negridade é exposta pela “corpo cativa ferida na cena da subjugação”², que “como referente da Escrava na cena da violência total, suas tarefas incluem sinalizar a problemática distinção entre Humano (Homem, o Sujeito, Humanidade, Subjetividade) e Coisa (corpo, natureza, objeto, mundo)” (Ferreira da Silva, 2024, p.). Essa cena contraria a filosofia e a política de liberdade como aquilo condizente a qualquer pessoa. Por isso, é preciso que a descolonização consista na “restauração do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos, [não sendo essa restauração] tão improvável quanto incompreensível” (Ferreira da Silva, 2019, p. 37).

¹Alguém pode discordar afirmando que isso não é novo, pois até mesmo europeus do século XV já desconfiavam desse uso. Porém, mesmo com as desconfianças é factível perceber uma adequação ao uso do termo e mesmo contemporaneamente com críticas à questão do sujeito ainda sim há uma manutenção de suas ferramentas. Principalmente pela crença das coisas positivas (mesmo no reconhecimento dos destroços nos mundo) que a arquitetura do sujeito nos proporcionou, como é o caso dos Direitos Humanos. No decorrer desse ensaio é pensado como essas positivities podem ser melhor ampliadas se aquilo que as fundamentaram for descartada (o sujeito), já que na verdade modernamente há uma exclusão e não uma inclusão de humanidades.

² Denise Ferreira da Ferreira da Silva (2024) faz uso dessa construção frasal para destacar uma desgenerificação (*ungendered*) da pessoa feminina na escravidão – não sendo um referente mulher, mãe, filha, amante – e sim como “um dispositivo de leitura, que se destina a desmontar aquilo que é condição de possibilidade para o texto, discurso e dominação liberal (homem branco europeu cis-hetero-patriarcal” (p. 324).

Improbabilidade e incompreensibilidade que na mediação entre filosofia e educação convida a repensar o quanto o ser humano é um desejo ocidental de poder regular aquilo que lhe aparece. As alternativas a esse desejo estão presentes desde sempre, apenas ocidentalizados não nos sentimos capazes de dialogar com outros modos de existência no mundo. Por isso, a minha estratégia não é se deter diretamente no termo sujeito, mas naquilo que ele implica quando anunciamos filosofia da educação: a formação humana. Com uma indagação um tanto óbvia: que humano é esse? Essa minha indagação segue para: o que acontece quando construímos um discurso filosófico e educacional em diálogo com outras cosmologias? A resposta é um convite para repensar a formação humana contra o antropocentrismo por meio das *confluências terranas*.

2. Confluências terranas – o que é isso?

No entrelaçamento filosofia e educação há uma complexidade de teorias que conformam uma relação de poder, mascarado de um princípio de “desenvolvimento”. Por exemplo, Ailton Krenak (2019) afirma que os próprios europeus se entendiam como portadores da “luz civilizacional” e rogaram para si um fardo, um dever de esclarecer os outros obscurecidos: “esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história” (p. 8). Tais escolhas condicionam um jeito de habitar a terra articulada com uma noção de conhecimento que delimita os lugares de humanidade e não-humanidade. Fato que para Malcom Ferdinand (2022) consiste na fratura ambiental, da qual “decorre desta ‘grande partilha’ da modernidade, a oposição dualista que separa natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, estabelecendo uma escala vertical de valores que coloca o ‘Homem’ acima da natureza” (p. 24).

Esse sentimento de estar “acima da natureza” recebe críticas contemporâneas de europeus em vista dessa perspectiva moderna, mas ela continua como parâmetro para determinar a escala evolutiva da humanidade. Essa evolução não percebe, ou não deseja perceber, até que ponto “Somos mesmo uma humanidade?” (Krenak, 2019, p. 8). Uma pergunta que contraria a homogeneidade de ser humano ou melhor o próprio conceito de “formação”. Em que medida há nele uma redução de possibilidades em prol do sentido único de humanidade? Talvez, a resposta nos exija um posicionamento sobre o nosso tempo atual.

Nos últimos anos há um debate intensificado sobre a ocorrência do “fim do mundo” ao mesmo tempo que há um desejo de não acontecer. Mas se há um desejo, como afirma Krenak, de um adiamento do fim do mundo é no sentido de uma “modificação para permanecer” no estágio da monocultura, da

administração de extermínio de povos diversos. Condição totalmente oposta ao que Krenak (2023) propõe sobre o adiamento do fim, já que “não é a este mundo em colapso que estou me referindo” (p. 22), e sim em uma transfiguração que a confluência nos movimentam. Principalmente, na história política da América do Sul, há uma preocupação pela convergência, um ato conciliatório de classes, como se os trabalhos emergidos pela economia neoliberal nos impedissem de imaginar outra gestão política e, no fundo, é um projeto das “benesses” coloniais perpetuarem por outras vias. Por isso Krenak recorre a palavra “confluência” pensada por Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo), pois nela implica “que não precisamos ficar subordinados a essa mesma lógica e procura animar uma perspectiva em que as confluências não dão conta de tudo, mas abrem possibilidades para outros mundos” (Krenak, 2023, p. 22). Essa possibilidade de imaginar outras formas de habitar junto com a natureza parece utópico, pois pela centralidade do humano, outras presenças são silenciadas:

Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria ‘espiritual’, suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha, com o líquen e com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa nossa potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido. (Krenak, 2023, p. 21)

Contra o reducionismo, é preciso termos a consciência de “estarmos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis” (Krenak, 2023, p. 20), de que o preponderante desejo em “consumir a Terra” não é a única maneira de habitar. Um consumo orientado por um arquétipo de empreendedorismo que adentra até nos espaços formativos e a lógica produtiva torna-se a principal articuladora para cada pessoa, por conseguinte há uma construção de seres robóticos sem qualquer tipo de convivência. No entanto, o movimento confluyente de forças humanas sugere convivências diversas, situadas em expressões humanas e “mais-que-humanas”³, já que “os Orixás, assim como os ancestrais indígenas e de outras tradições, instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar” (Krenak, 2023, p. 21), ou seja, conduzem-nos para uma cosmopolítica.⁴

³ Esse termo criado pelo filósofo David Abram convida a atentarmos uma cultura além da humana, para percebermos que nós estamos inseridos em conjunto de seres que habitam os mesmos cosmos.

⁴ O termo Cosmopolítica refere-se à utilização de Isabelle Stengers em *Proposal Cosmopolitics* que afirma uma política que atenta à condição mundana tanto dos povos humanos quanto dos não-humanos: “a proposta cosmopolítica toma este tipo de utopia ainda mais longe, ponderada pela

Assim, essa confluência manifesta o encontro de particularidades em certos olhares díspares, mas com potências similares em sua crítica: quem é designado de humano nesse mundo? Uma resposta encontra-se no seguinte enunciado de Nêgo Bispo (2023): “Eu não sou humano, sou quilombola” (p. 16). Essa negativa-afirmação é um modo de distanciar-se dos ideais humanistas, que veem a natureza como seu oposto e se compreendem como símbolos da civilização, mas as vidas são transformadas em matérias-primas, objetos que podem ser melhorados para beneficiar a humanidade. Ela seria o signo de “contra o envolvimento”, que deseja se desconectar da terra, das matas, do cosmos. Por efeito, o humanismo remete a valores conduzidos por “uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza” (Santos, 2023, p. 16). Por isso, o autor se compreende como quilombola, um “ente do cosmos”, promovedor da lógica da biointeração – um “viver e compreender com a mata, com o chão, com as águas, com o vento, com a lua, com o sol com as pessoas, com os animais. É transformar o trabalho em arte e poesia” (Souza, 2015, p. 113) – e se constitui como diversal, ao lado “dos cosmológicos ou orgânicos” – pois “não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles não se desenvolver humanisticamente” (Santos, 2023, p. 16).

O desafio dessa diferenciação é compreender que há uma dinâmica de fronteiras, não um binarismo, nas quais os cosmológicos possuem a circularidade como existência e os humanistas a linearidade. As consequências são as diversas maneiras de habitar a terra, se há de um lado uma relação com vários ecossistemas, idiomas, espécies e reinos, do outro há o desejo pelo “uno”: “Estão dizendo moeda única, língua única, mentes poucas. A globalização para os humanos não existe, o que existe para eles é a história do eurocentrismo – da centralidade, da unicidade” (Santos, 2023, p. 17). O indivíduo é sempre a unicidade e nunca a parte do todo, “o um e o único são a mesma coisa” e não atentam que ao mencionar “globo” há um englobamento das individualidades que o humanismo não dá conta. “Essa é uma questão germinante, que precisa ser tratada e cultivada” (Santos, 2023, p. 18). É tão germinante que já Pierre Clastres (2013) em uma etnografia acerca dos guaranis, apresenta que para que tal povo indígena o Uno fixa a morte e é o destino da unificação. Além disso, ele fundamenta uma identidade que destitui a dignidade humana de diferentes povos, pois “a terra dos homens não oculta em si senão imperfeição, podridão,

memória que vivemos dentro de um mundo perigoso, onde nada impede a razão, onde qualquer proposição pode ser falsificada, onde quem ‘inventou a política’ também produziu os meios para reduzi-la em um jogo praticamente vazio, deixando de fora o que estava no trabalho, produzindo, ou destruindo, nossos mundos” (STE, 2005, p. 999).

torpeza: terra torpe, o outro nome da terra má. *Ywy mba'emegua* é o reino da morte. De toda a coisa em movimento sobre a trajetória, de todo a coisa mortal, dizem que ela é una" (Clastres, 2013, p. 169).

Com isso, retomando Krenak (2019), os acordos instaurados na sociedade contemporânea legitimam perdas para adentrarmos no "clube da humanidade", porém: "por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?" (p. 8). Principalmente por supor a razão como elemento suficiente para manter a humanidade no cerne de um ideal, de um desejo, que regula as próprias diretrizes governamentais sobre o que nós devemos aprender, cada vez mais em um distanciamento da própria terra:

A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. [...]. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso — enquanto seu lobo não vem —, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. (Krenak, 2019, p. 9-10)

Por outro lado, há aqueles grupos de pessoas que precisam ficar agarrados nessa terra e acabam "esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade" (Krenak, 2019, p. 11). Uma designação justamente dada pelo olhar colonizador de que quanto mais próximo, mais envolvido com a natureza, menos humanidade detém. Entretanto, para Krenak, ir contra essa organicidade em prol de uma ideia civilizatória de descolamento da terra torna-se absurda, pois ao fim "ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo" (Krenak, 2019, p. 12). Justamente por essa homogeneização que a pergunta "se somos iguais" é assim respondida por Krenak (2019, p. 13): "Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações". Entender uma vivência como constelações torna-se desafio para uma filosofia da educação se os seus teóricos buscam reduzir o significado de formação humana ao "jeito único" de vivenciar a Terra.

Na contramão desse "jeito único", o primeiro sentido dessas confluências terranas está na articulação da dessemelhança, ou seja, naquilo que é estranho no primeiro olhar há em si uma potencialidade do encontro e provoca uma

transgressão nos modos de existências. Ainda mais, como lembra Krenak (2019): “o fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida” (p. 16). Esse roteiro se opõe à homogeneização que retira a “nossa alegria de estar vivos” e a nossa conexão com as outras vidas. Principalmente por ela limitar o nosso envolvimento com o corpo que “hoje por muitos é apenas uma instituição pobre fabricada por uma civilização sem imaginação” (Krenak, 2023, p. 22).

A homogeneização não apenas limita nossa potencialidade corpórea, mas também atribui um valor às ações humanas num sentido ético-econômico que fundamenta uma norma. Por isso, vale indagar: se o valor do sujeito delimita a humanidade (inventa-se o negro, o indígena, o oriental), então como destituir esse valor e tornar o sujeito um desuso para os não ocidentais? Se for possível a consequência ainda é indizível, de qualquer maneira, para iniciar essa problematização, eu partirei dessa concepção de confluências terranas para exemplificar como a inserção de cosmologias propicia compreender as humanidades e contraria a unicidade da formação. Nesse primeiro momento, eu trago as análises de João Paulo Lima Barreto sobre os *wai-mahsã* (humanos invisíveis) e depois Busenki Fukiau sobre a posição do *muntu* (pessoa) na linha da *Kalunga* como contrariedade à formação humana e sua manutenção do “jeito de viver nessa terra”.

3. Confluências terranas com os *wai-mahsã*

João Paulo Lima Barreto, ou João Paulo *yepamahsã* (Tukano), em incursões na antropologia pretende verificar como é o pensamento indígena nele mesmo, sem o olhar etnográfico exterior, para devolver ao branco (ocidental) outra maneira de fazer antropologia. Um dos pontos do autor é que o cenário *yepamahsã* de relações com a realidade não é religioso ou de um tipo etno-, e sim uma produção de conhecimento e ciência divergente do Ocidente. Dessa maneira, tanto na dissertação quanto na sua tese o autor figura o *wai-mahsã* como o elemento principal para suas interlocuções antropológicas. No acompanhamento dessas investigações, eu pensarei como meio para entender outros sentidos da humanidade.

Barreto (2013) explica que o sufixo *mahsã* traduzido como gente, humano e pessoa possibilita a composição de variadas expressões: “Por exemplo: *wariã-mahsã* – ao pé da letra é traduzido como acará gente; *buhu-mahsã* – piranha gente; *boteamahsã* – aracu gente; *hu-mahsã* – pacu gente; *muhã-mahsã* – jacundá gente; *ahko-putisteromahsã* – boto gente; e assim por diante” (p. 69). Essa miríade acaba gerando um descontrole no equívoco tradutório como se o nome já afirmasse um tipo existência antropomórfica, mas “chamar um *waimahsã* de

buhu-mahsã, ‘piranha gente’ não significa dizer que ela seja portadora de qualidades antropocêntricas, isto é, de pessoa ou gente humana, que possui alma, memória, intencionalidade, vida social, econômica ou política” (Barreto, 2013, p. 69). Então, qual o sentido? Ao discorrer sobre as relações dos peixes com os indígenas Tukano, Barreto explica que não há nenhuma dúvida que naquele local, ele é um animal propício para alimentação, e os Tukanos “não estabelecem relações do tipo entre sujeitos, como propõem Descola e Kaj Arhem, e muito menos que ele tem um ‘ponto de vista’ humano, na condição de sujeito, como sugere Viveiros de Castro” (Barreto, 2013, p. 69). O diferencial está nos momentos específicos em que um *wai-mahsã* traja roupa de peixe para se comunicar com um especialista⁵ *yepamahsã* ou até mesmo para se locomover mais rápido. Assim, “uma coisa é o peixe enquanto bicho, a outra é o *wai-mahsã* dono do lugar (onde vive o peixe) que recebe o nome de peixe, o que o leva a ser comumente identificado como o próprio peixe. Enfim, não se pode confundir o *wai-mahsã* com seu animal epônimo” (Barreto, 2013, p. 70).

A importância de trazer para este ensaio essas colocações é um convite para pensarmos não somente em um limite na atribuição de um repertório conceitual ao outro, como se a compreensão sobre o mundo pudesse ser comum a todos os grupos, mas também no sentido de uma tradução que entenda certas palavras como referentes a quem emite e não a quem é referenciado.⁶ Obviamente esse “erro” situa-se na adequação do referente do nome como algo que venha compor toda a situação, pois “a complexa imbricação entre *wai-mahsã*, seu nome identitário e o nome do bicho que vive em sua habitação, sob sua proteção, e que lhe empresta o nome, é a responsável pela confusão generalizada entre os Tukano, e talvez entre todos os povos do Rio Negro” (Barreto, 2013, p. 70). Essa confusão, conforme o autor, resulta em pensar os animais como possuidores de atributos humanos e sociais, ou seja, a confusão está na lógica de entender o *mahsã* como gente, humano ou pessoa, e logo atribuir a *ele* uma relação social com o mundo adequada à palavra humanidade.

⁵ João Paulo (2021, p. 14-15) designa os “*yai, kumu e baya* (no plural: *yaiua, kumuã e bayarua*), mediadores da nossa cosmopolítica e operadores de *kihti ukūse, bahsese e bahsamori*, sugiro chamá-los de especialistas, pela falta de outro termo que possa melhor defini-los. Denomino de especialistas (no plural), pelo fato de, entre os povos indígenas do Alto Rio Negro, existirem marcadamente três especialistas distintos e complementares que cuidam da saúde das pessoas e do coletivo *yai*, o *kumu* e o *baya*. Todos eles são detentores de *Kihti ukūse, bahsese e bahsamori*, e possuem a mesma base de formação. O especialista *baya*, além de ser mestre de festa de poose e de danças *kahpiwaya*, é também *kumu*”.

⁶ Apesar da objeção de Barreto às teses de Viveiros de Castro, eu compreendo que nesse ponto se pode pensar em conjunto, pois arma-se a cena para o “humano” referenciar-se a uma relação e não uma substância, inclusive “a condição de pessoa possa ser estendida a outras espécies ou recusada a outros coletivos de nossa espécie sugere de saída que o conceito de *pessoa* é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*” (Viveiros de Castro, 2015, p. 47).

Outrossim, *mahsã* sugere ser guardião, protetor, estando além daquilo que venhamos determinar como sujeito ou ser humano. Diante disso, o envolvimento Tukano perpassa na sua constituição com os especialistas seja através do *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*. Cada uma destas habilidades provém justamente da aprendizagem junto ao *Wai-mahsã* para, posteriormente, circular os conhecimentos entre os humanos.

O conjunto e os sistemas de conhecimento dos *wai-mahsã* são também fonte primária para os humanos, isto é, os seres humanos invisíveis é que se apropriaram e continuam se apropriando da arte e das técnicas de cura, diretamente dos criadores do cosmos, habitante do mundo primordial. Assim sendo, o conhecimento dos humanos é conhecimento de segunda ordem, ou seja, são saberes oriundos dos *wai-mahsã*, uma vez que *Yepa-oãku* e *Yepalio*, passaram seus ensinamentos originalmente aos *wai-mahsã*, dos quais os humanos são descendentes. (Barreto, 2013, p. 71)

Essa gradação dos conhecimentos constitui a comunicação entre os humanos e os *wai-mahsã* a partir da bebida *kahpi*, “feita do sumo de cipó, ou de *wihõ* (paricá) especial, uma espécie de rapé vegetal, durante as grandes festas de *dabucuri*, preparadas cuidadosamente para tal finalidade, pelos especialistas” (Barreto, 2013, p. 71). Nesse ponto compreende também a responsabilidade dos especialistas Tukano em manter boa relação com os *wai-mahsã*, reproduzindo hábitos propícios a cada situação. Com isso, adentrar em cada espaço (terra, água, floresta, aéreo) é envolver-se com os guardiões de cada lugar, sendo necessário pedir “licença” que “são realizados através de *bahsesse*, uma prática formal e específica de comunicação, dominada apenas pelos *yai*, *kumu* ou *baya*, conhecida como *wetidarero*” (Barreto, 2013, p. 71). Para alcançar o *yai*, *kumu* ou *baya*, a pessoa deve passar por cuidados rígidos desde o nascimento, prolongando na adolescência até a vida adulta: “Ao nascer, uma criança era submetida às ações do *kumu* de seu grupo patrilinear, que lhe concedia um nome capaz de conferir a essa criança proteção. Isto é chamado de *heri-porã* (nome da pessoa)” (Barreto, 2013, p. 72). Justamente pelo *heri-porã* que se reafirma a pessoa e sua adultez, pois a partir disso pode envolver-se na estrutura sócio cosmológica, como a participação na festa tocando o instrumento *jurupari* ou ingerindo o *kahpi*.

Depois de passado por essa inserção, o jovem encontrava-se, então, apto à formação numa das três especialidades. Para tanto, ele era submetido a uma sessão de ingestão de *waika kahpi* (uma espécie de *kahpi*), um tipo especial para esta finalidade. Se nesse momento, sob efeito da bebida, o jovem fosse tomado por uma visão em que lhe aparecesse o *ahkopa*; um recipiente com água; a cuia *vahtoro*; quatro folhas indicando as janelas do universo *shope* que correspondem

às direções norte-sul-leste-oeste, isso era um indicativo que a habilidade desse jovem era para ser um *yai*. Se encontrasse o *patú-vahro* (cuia com *ipadu*), o *murorõ* (cigarro) e o breu, o aprendiz seria um futuro *kumu*. Por fim, se sua visão revelasse o *mahãpoari*, diadema ritual, o maracá *nhassã* e o *haunpu*, bastão de ritmo, seu talento seria revelado para o papel de *baya*. (Barreto, 2013, p. 72)

Essa passagem de conhecimento possui como fundamento o *bahsesse*, o qual propicia à pessoa habilidades e investimentos sistemáticos por toda a vida, por isso, o “*yai*, *kumu* ou *baya* são pessoas especializadas na comunicação com os diferentes tipos de sujeitos, e que atuam de modo complementar no tratamento das doenças” (Barreto, 2013, p. 73). Diferenciando em suas especializações eles estão em confluência, *yai* concentra-se no diagnóstico de doenças, *kumu* cuida do paciente diagnosticado e *baya* realiza o *bahsesse* e conduz as cerimônias em cada ritual. Nessa condução existencial, a pessoa Tukano descobre a si mesmo na articulação com os humanos visíveis e invisíveis. Tanto que além das três funções já listadas há a *sakaka*, que não está dentro do *weitidero* (na comunicação com os *wai-mahsã*), mas no manuseio de plantas para atrair os peixes. Além disso, conforme explica Barreto, a pessoa dessa função tem a destreza de se transformar (usar a roupa de) em sucuri, adentrando nas casas das cobras para aprender novas habilidades de captura de peixes ou para o mero divertimento. Mas, em cada um desses a função é importante “manter um diálogo constante com os seres humanos invisíveis para manter o cosmo e o meio ambiente equilibrado, com condições habitáveis aos seres humanos e demais animais, vegetais e minerais” (Barreto, 2013, p. 74).

Isso condiz a uma confluência terrana. Para acrescentar alguns pontos sobre a relação com os *waimahsã*, Barreto aponta para a presença contínua de transformação do corpo. Fato relatado pelos especialistas Tukano “que, ao contarem sobre a ‘trindade’ conceitual *kihti ukūse*, *bahsesee*, *bahsamori*, eles falam frequentemente sobre os diferentes modos de transformação do corpo” (Barreto, 2021, p. 19). Eles acontecem de quatro maneiras, pelo *bahsesse*, pelo *sutiro* (roupa), após a morte transforma-se em animal ou vegetal e, por fim, animal em outro animal. Dessa maneira, as transformações convergem para aquilo que os seres *oãmahrã* (construtores do mundo terrestre), *waimahsã* e humanos entram em dinâmica relacional. Uma dinâmica que se percebida a partir dos humanos destaca o *heriporã bahsesse* em sua inserção de qualidades e habilidades dos animais. Condição, de acordo com Barreto, relatada pelo *kumu* Durvalino Fernandes em 2017:

Veja só, quando se diz que uma pessoa é *huremiri* (rouxinol), não é o pássaro em si que está sendo referido. Está se falando da similaridade do *baya* com a beleza e qualidade de cantos do pássaro. São qualidades que o especialista está invocando para a pessoa quando dá o nome de *huremiri* (rouxinol). Está se dizendo que a

pessoa será *opekō mahsu*, *karāko mahsu*, será bom *baya*, bom orador, bom *bahsegu*. São as qualidades que o pássaro representa. (Barreto, 2021, p. 132)

Com isso, o *bahsesse* possibilita que a pessoa porte qualidades animais para superar algumas situações, por exemplo, fortalecendo o corpo, não que haja uma transformação efetiva em um animal. Ademais, não se assume a perspectiva do “outro”, mas manifesta a potência do próprio corpo tanto pelo *bahsesse* quanto pela pintura corporal. Outro caso comum pelo *sutiro* é que ele funciona tal como uma roupa, que no trajar de um determinado animal ou vegetal obtém alguma vantagem. O *sutiro* é utilizado por humanos, *oāmahrā* e os *waimahsā*. Quando os humanos fazem uso para caçar, atacar, deslocar é um uso temporário das qualidades do dono da “roupa”, mas “aquele, por sua vez, continua humano, isto é, não perde sua perspectiva humana, embora num outro corpo, o que traz outra visão sobre o mundo” (Barreto, 2021, p. 135).

Por essa maneira, as relações *yepamahsā* e *wai-mahsā* projetam uma compreensão de ser pessoa além de uma determinação de valores morais. A questão é que o *yepamahsā* sabe que é continuamente um ser humano, mesmo quando se veste de “outro”. Por isso, a formação humana não é a busca de ser sujeito, antes uma confluência terrana entre tudo aquilo que é passível de nos circundar. Bom, se nesta seção foquei na epistemologia e formas de existência *yepamahsā*, agora partirei para outro lado do atlântico pela linha da *Kalunga*, tal como uma transfluência para apresentar não uma semelhança do problema e sim ressaltar a dessemelhança entre as concepções de humanidades.

4. Confluências terranas na *Kalunga*

Busenki Fu-kiau ao tecer análises de como a estrutura cosmológica *Kongo* influencia várias manifestações culturais diaspóricas africanas nas Américas, ratifica um entendimento de humanidade mais amplo que as noções ocidentais. Primeiramente, a cosmologia bakongo tem como símbolo um Cosmograma ou *Dikenga*, o qual propicia um campo de exploração para compreendermos a relação entre os mundos físico (*Ku Nseke*) e espiritual (*Ku Mpemba*). O cosmograma mapeia a jornada da vida humana e a continuidade da existência através das gerações integradas ao cosmos. Relacionando-se com o *wai-mahsā*, os paralelos constituem na conexão e reciprocidade com a natureza e os ancestrais que revelam um sentido espiralar da vida. Uma maneira de entender é pensando como as dinâmicas relacionais entre os indígenas Tukanos e os guardiões *wai-mahsā* possuem associações com a cosmologia *Kongo*.

Alguém poderia indagar: essas associações constituem em um esforço que resulta em uma violência interpretativa? Obviamente depende da recepção, na visão ocidental de filosofia sim! Porém, como estou em outra rotação filosófica, aqui recorro a outro termo de Antônio Bispo: “transfluência”, a qual evoca a

ultrapassagem de uma homogênea visão de mundo que impõe ao entendimento o modelo epistemológico, ontológico, ético-moral ou estético. Essa ultrapassagem desemboca no encontro e na concórdia pela cultura ou pela cosmologia, pois, para Bispo, os africanos escravizados nas Américas e os povos indígenas “mesmo sem falarmos a língua deles, mesmo sem nunca termos nos vistos antes, pelos modos de fazer e jeitos de se comportar, nós nos entendemos. [...]. Nós africanos e indígenas confluímos pela cosmologia e, por isso, nos entendemos” (Santos, 2019, p. 28). Em outras palavras, ambas as cosmologias enfatizam a interdependência entre seres humanos, natureza e entidades espirituais, que transflui as estruturas humanistas para confluir na terra.

Com isso, neste momento, eu adentrarei mais no cosmograma bakongo enfatizando a linha *Kalunga*, que conecta os dois mundos e representa os quatro momentos do sol: *Kala* (nascer), *Tukula* (meio-dia), *Luvemba* (entardecer) e *Musoni* (meia-noite). Essa configuração também estabelece a maneira cosmológica bakongo, já que, conforme Fu-Kiau (2024), “uma força de fogo completa em si mesma, *kalunga*, emergiu dentro do *mbungi*, o vazio/nada, e tornou-se fonte da vida [*môyo mu nza*] na Terra” (p. 33). Ou seja, *Kalunga* é uma explosão de forças ígneas que acendeu e movimentou toda a vida que no momento de esfriamento produziu toda a água dos rios e mares. Também, talvez por isso, *Kalunga* representa o ser supremo ou o grande mar. Essa condição marca como o “mundo [*nza*] tornou-se uma realidade física pairando em *Kalunga* (água interminável dentro do espaço cósmico), metade emergindo para a vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual” (Fu-kiau, 2024, p.35). Convergindo para um portal entre esses mundos, *Kalunga* explicita a ideia daquilo que é imensurável [*sênsele/wayawa*] em uma força geradora contínua: “Porque *kalunga* era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois. Tal vida surgiu na Terra sob todas as sortes de tamanho e forma: plantas, insetos, animais, seres humanos, etc.” (Fu-kiau, 2024, p.35).

No caso, especificamente dos seres humanos, *bantu*, eles são “objetos” [*ma*] em movimento, em que, de acordo com Fu-Kiau, envolvidos numa fusão de partículas “suspensas no espaço superior [*mu luyalungunu*]” fomentou “o que é conhecido, em linguagem humana, como sol, lua, estrelas, [*ntângu, ngônda, mbwetete*], que são, na realidade, outros mundos” (FuKiau, 2024, p. 36). E *Kalunga* ao adentrar nessa dinâmica encarrega de movimentar com sua força, tal como um princípio-deus-da-mudança, o mundo visível ao invisível. Com isso, conforme Fu-Kiau (2024), no povo Kongo o universo sendo resultado de um evento primordial propicia às coisas surgirem “ao redor dele [*dûnga kiantete*], mais conhecido como *luku lwalâmba Nzâmbi* – Deus cozinhou a massa, isto é, as matérias magmáticas, o big bang” (p. 37).

Num processo de fogo cósmico, em expansão, a Terra é o ponto inicial, o centro [*mpiâya yâyi - didi*] que permite o mapeamento [*tendumunwa/yalwa*] do universo composto nas camadas [*nyalu/zûnga*] em estado verde, cinza ou vermelho. Já o humano, sendo *muntu*, representa um segundo sol, nascendo e se pondo na Terra: *Kala* (nascimento), *Tukula* (amadurecimento), *Luvemba* (falecimento) e *Musoni* (concepção). Mas essas fases não são postas gratuitamente, ou como pouco significado, mas há uma formação cosmológica, em que “*kula* é crescer em direção a fazer a própria história, [*kikulu*] desenvolver, amadurecer até alcançar a posição de liderança e estar apto(a) a exercê-la. Estar no lugar do rei ou líder é estar na posição de autoridade e poder” (Fu-Kiau, 2024, p. 43). Por isso, no processo envolto de *Kala*, através de crescimento e maturação, torna-se *Tukula*, em vermelho, o símbolo da liderança madura dentro da comunidade. Nisso ilustram-se as narrativas que futuramente ligarão aos feitos [*n’kwa-mâvanga*] da pessoa. E assim, “A fase do segmento *Kala-Tukula*, ao representar o tempo presente, é positiva no mundo superior, *ku nseke*, o mundo fisicamente vivo” (Fu-Kiau, 2024, p. 44). Para uma melhor visualização compartilho a ilustração feita por Fu-kiau sobre a constituição do “V da vida” como base ontológica e cosmológica do *muntu*.

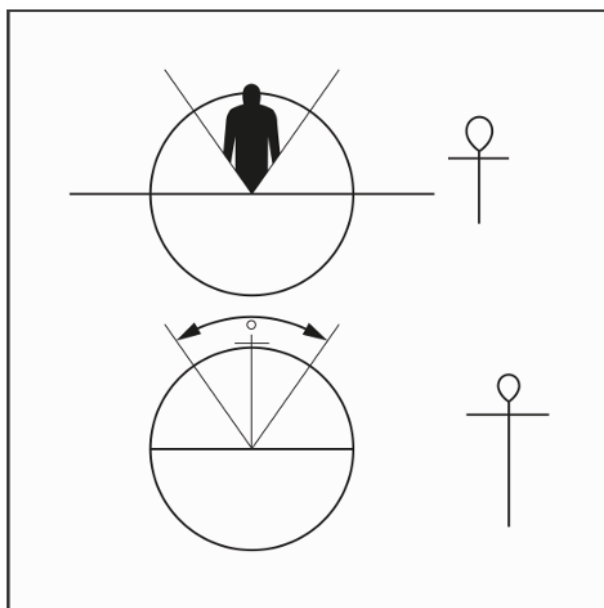


Figura: Fase do segmento Kala-Tukula

Fonte: Fu-Kiau: 2024, p. 44.

Ao ler essa figura percebe-se que é uma representação do estágio em *Tukula* com o centro de poder e liderança [*sudi kia lèndo*] condicionado pelo crescer, amadurecer [*kula*], ou seja, “é muito importante entender, também, que adentrar é ficar em pé, verticalmente [*telama lwîmba-ngânã*], dentro do V da vida [*V kia zîngu*]” (Fu-Kiau, 2024, p. 45). Essa posição vertical estabelece a

comunicação entre a terra e o céu [*va kati kwa n'toto ye zulu*], e entre o mundo visível e o invisível [*va kati dia ku nseke ye ku mpèmbe*]. O *muntu* torna-se, a partir disso, mestre/a [*ngânga*], e o mundo, [*nza*], uma realidade física pairando em *kalunga* - a água interminável dentro do espaço cósmico. Acrescentando que os estágios do cosmograma expressam uma cosmognose (*zayi wa nza*) bantu-kongo - acompanhando as movimentações solares em horizontal e vertical, conduzindo às forças para uma cruz (*yowa*) vital. Para Tinganá Santana, há nisso uma reciprocidade cosmológica em que “a dimensão que Busenki Fu-kiau apresenta-nos como física ou visível (*ku nseke*), ou seja, ‘este mundo’ (*nza yayi*), bem como o *ku mpemba*, dimensão espiritual, isto é, a terra dos mortos, forma duas partes em contato, co-pertencimento e espelhamento” (Santana, 2019, p.128).

No pertencimento ao “V” a pessoa é *muntu*, ou seja, atua conforme uma coletividade que comunga com os animais, vegetais, minérios e espíritos. Os ensinamentos em “V” são bases das fontes de conhecimento e perpassam um acompanhamento existencial que não se deixa limitar por regras morais e/ou religiosas, mas expressa uma forma de sobrevivência cultural. Por isso,

se a cosmologia Bantu só foi mostrada ao mundo de fora em 1966, poucos anos depois da libertação de boa parte considerável da faixa territorial Bantu, então se pode dizer que o mundo Bantu ainda não é verdadeiramente compreendido pelo mundo externo cultural ou artisticamente, nem filosoficamente (Fu-kiau, 2024, p. 161-162).

Essa constituição fundamenta aquilo que entendemos como vida na Terra e, afirma Fu-kiau, os planetas e as possíveis existências de vidas. Assim, é precisamente na posição em “V” em que as realidades se tornam visíveis “porque é ele o ‘fio’ de ligação entre a matéria-pensante, o humano [*muntu*], e o mundo da matéria-impensada” tais como ideias, imagens, ilustrações e invenções. Em síntese, “ele é o processo [*dingo-dingo*] para todas as mudanças: sociais e institucionais; naturais e não-naturais; vistas e não-vistas” (Fu-Kiau, 2024, p. 163). Esses eventos estão presentes na fase *Musoni*, tal como um faixa aberta em V dentro das nossas mentes, porém para Fu-Kiau (2024) não exercitamos e perdemos nossas referências culturais, já que “compreender a cosmovisão de um povo é o alicerce para entender-lhe a cultura” (p. 163). Nesse caminho o *muntu* constitui-se como energia-viva (espiritual) e física (material) em “que se sustenta verticalmente (ele pensa-raciocina-pondera), antes de caminhar e agir para encontrar, horizontalmente, os desafios do mundo instintivo; e este é o mundo horizontal, chão principal para todos os aprendizados” (Fu-Kiau, 2024, p. 166). Portanto, para o *bantu-kongo*, de acordo com Fu-Kiau, a horizontalidade é um processo de aprendizagem com intenção, na qual o ambiente é o espaço de conhecimento, “o movimento horizontal

[*kilukôngolo*] é especialmente um processo cognitivo [*dingo-dingo dianzâyila*]. Sem esse movimento cognitivo, o ser humano [*muntu*] torna-se impotente em seus próprios ambientes, interno e externo” (Fu-Kiau, 2024, p. 167).

Por fim, Fu-Kiau explica que o “V” não pertence apenas ao humano, mas a toda a natureza e universo. Esse princípio cosmológico conduz a expressão de todas as realidades, “a matéria escura” [*ndobe/piu*] a primeira matéria, tanto visível e invisível quanto material e imaterial. O “V” é como uma “sala de impressão” na qual as ideias, imagens e formas emergem às nossas mentes e podemos criá-las na realidade. Essas compreensões *bantu-kongo* ratificam como a humanidade está em confluência terrana por movimentar-se na linha horizontal e criadora de todas as possibilidades: *a kalunga*.

5. Considerações finais

Nestas páginas a minha pretensão foi de iniciar a objeção ao termo sujeito e suas implicações na subjetividade. Mas pela complexidade dessa intenção, me detive naquilo que a fundação moderna de sujeito propicia como princípio educacional, a formação humana. Nesse sentido, o termo humanidade foi problematizado enquanto uma impossibilidade de determinar quem é humano a partir de uma visão de mundo. Pois há inúmeras humanidades entre o visível e o invisível.

Com isso, esbocei o termo *confluência terrana* a partir de uma aproximação entre Ailton Krenak e Antônio Bispo dos Santos para sugerir que ser humano é envolver-se com a natureza como aquela em contínuo diálogo. Contrariando a formação humana como um projeto de humanidade e sua imposição de valores em um distanciamento o máximo possível da natureza. Em seguida, apresentei como nessa confluência circulam cosmologias diferentes, singulares em suas estruturas, mas com a capacidade de repensarmos nossos princípios educativos. Por isso, trouxe para esse ensaio as palavras de João Paulo Lima Barreto sobre os *wai-mahsã* e como há uma dinâmica relacional com os *yepamahsã* (o povo Tukano) e os animais; como também as digressões de Busenki Fu-kiau acerca do cosmograma bakongo destacando a linha da *Kalunga* como evento em que *muntu* (pessoa) constitui-se diante de um coletivo: humanos, animais, vegetais, minérios e espíritos.

Essas páginas são convites para repensarmos o que é aquilo que determinamos como essencial para aprendizagem que pode em muitos momentos inferiorizar outras expressões de humanidades. Por exemplo, apesar de toda essa estrutura de aprendizagem, com uma rigorosidade entre os Tukanos para que a criança se torne um especialista, cada vez mais há uma escassez de *yai, kumu ou baya*, pois o contato com os missionários fez com que a presença de *kumuã* (diagnostica as doenças) fossem os únicos que permaneceram. A consequência é que “pela falta de *yai*, os poucos *kumuã* que

restaram, se veem forçados a cumprir o papel daqueles, efetuando assim uma dupla função no sistema de comunicação extra-humano e de cura, diagnosticando as doenças e realizando os *bahsesse* (benzimentos)” (Barreto, 2013, p. 74). Essa situação por ser algo preponderante, conforme explica Barreto, torna-se uma obrigação e as habilidades tukanas são ocultadas pelo sistema de “formação e educação indígena” dos missionários que é presente desde a fase das crianças.

Nessa situação, neste ensaio convidei a repensar aquilo que determinamos como “humano”, pois invariavelmente insere o “outro” como aquilo que desejamos que seja, não aquilo que ele é. Esse ser outro traz para o entendimento ocidental a impossibilidade de imaginar um mundo igual a si mesmo, já que a dessemelhança se manifesta como elemento mais primordial em nossas práticas educativas. Por isso, uma filosofia da educação torna-se contemporânea ao repensar as próprias diretrizes, quero dizer, sem se preocupar com os valores humanistas e sim com o quanto nós estamos nessa terra.

Em suma, precisamos da confluência terrana para contradizer aquilo que predetermina como humano.

Bibliografia

- Barreto, J. P. L. (2013). *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação – Antropologia Social. UFAM. Manaus.
- Barreto, J. P. L. (2021). *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. Tese – Antropologia Social. UFAM. Manaus.
- Clastres, P. (2013). *Do um sem o múltiplo. A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify.
- Fanon, F. (2023). *Os condenados da terra*. São Paulo: Zahar editora.
- Ferdinand, M. (2022). *Ecologia decolonial: pensar o mundo a partir do caribe*. São Paulo: Editora UBU.
- Ferreira da Silva, D. F. (2019). *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina dos Sonhos, 2019.
- Ferreira da Silva, D. F. (2022). *Homus Modernus: para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Ferreira da Silva, D. F. (2024). *A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo*. São Paulo: Zahar editora.
- Fu-Kiau, B. (2024). *O livro africano sem título*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2023). *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.

Confluências terranas: contrariar a formação humana

Luís Thiago Freire Dantas

- Santana, T. (2019). *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Busenki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese – Estudos da Tradução. São Paulo: USP.
- Santos, A. B. (2015). *Colonização, Quilombos modos e significação*. Brasília: UNB-INCT.
- Santos, A. B. (2019). “Entre o orgânico e o sintético”. En: Anderson Ribeiro Oliva et. al (Org.). *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal, Belo Horizonte*: Autêntica Editora.
- Santos, A. B. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: UBU, 2023.
- Stengers, I. (2005). “Proposal Cosmopolitical”. En: LATOUR, Bruno; WEIBEL, P. (org.), *Making Things Public*. pp. 994-1003. New York: MIT Press.
- Souza, M. S. R. (2015). “Posfácio”. En: SANTOS, A.B. *Colonização, Quilombos modos e significação*. Brasília: UNB-INCT.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; n-1 edições.

LUÍS THIAGO FREIRE DANTAS

Professor adjunto de Filosofia da Educação no Departamento de Estudos da Subjetividade e Formação Humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PROPed) da UERJ na linha Cotidianos, Redes Educativas e Processos Culturais. Possui graduação em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2009) mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2013) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2018). Coordenador do MULUNGU: grupo de estudos em leituras contra-coloniais. Coordenador da área de Filosofia Africana e Afrodiáspórica da ABPN. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Giro cosmopolítico: o corpo na filosofia da formação humana da UERJ; Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UERJ.; Pesquisador do Literêtura: grupo de estudos e pesquisas em diversidade étnico-racial, literatura infantil e outros produtos culturais para as infâncias da UFES; Pesquisador do SPECIES - Núcleo de Antropologia Especulativa da UFPR.