

Epistemologias do Sul, História do Tempo Presente e a teoria alter-nativa Zapatista

Epistemologies of the South, History of the Present Time and the Zapatist alter-native theory

 **Rodrigo Guerra**
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Brasil
Natal, Brasil
rodrigo.morais.guerra@gmail.com

RESUMO

O presente artigo reflete sobre as bases históricas que fundaram uma hegemonia no campo epistemológico da produção de saberes válidos e, concomitantemente, suprimiram um vasto universo de saberes tradicionais, evidenciando a colonização como um evento histórico que, para além das expropriações físicas, também promoveu uma expropriação no campo epistemológico do saber. Assim, percebe-se a fragilidade do dito paradigma científico moderno para compreender as complexidades do mundo, fomentando discussões referentes a um novo paradigma científico insurgente, atrelado às Epistemologias do Sul e ao pensamento zapatista, como caminhos a serem trilhados na busca de um paradigma emergente, que compreenda de forma mais profunda as relações entre os homens, entre os homens e a natureza e com a própria temporalidade na qual está inserido. Finalmente, conclui-se que esta emergência de novas percepções científicas para o conhecimento suscita novas contribuições para as construções e desconstruções das fronteiras da ciência e do cientista, além de questões sobre o seu papel prático no mundo.

Palavras-chave: Epistemologias do Sul; História do Tempo Presente; Zapatismo, Teoria da História, Metodologia da Pesquisa Histórica.

ABSTRACT

This article reflects on the historical bases that founded a hegemony in the epistemological field of the production of valid knowledge and, concomitantly, suppressed a vast universe of traditional knowledge, showing colonization as a historical event that, in addition to physical expropriations, also promoted a expropriation in the epistemological field of knowledge. Thus, one perceives the fragility of the said modern scientific paradigm to understand the complexities of the world, fostering discussions regarding a new insurgent scientific paradigm, linked to Southern Epistemologies and to Zapatist thinking, as paths to be followed in the search for an emerging paradigm, which comprehensively understands the relationships between men, between men and nature and with the very temporality in which it is inserted. Finally, it is concluded that this emergence of new scientific perceptions for knowledge raises new contributions to the construction and deconstruction of the frontiers of science and the scientist, in addition to questions about their practical role in the world.

Keywords: Southern Epistemologies; History of the Present Time; Zapatism, Theory of History, Methodology of Historical Research.

“[...] pensé entonces en traerles algo de la música que se toca en las comunidades zapatistas. Por ejemplo, apenas anoche escuché una música que el “maestro de la ceremonia” tipificó como ritmo “corrido-cumbia-ranchera-norteña”. ¿Qué tal? Ritmo corrido-cumbia-ranchera-norteña... si eso no es un desafío teórico, entonces no sé que lo sea.”

(Subcomandante Insurgente Marcos, 2007)

“Las dos premisas de una epistemología del Sur son las siguientes. Primera, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo). Segunda, la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios, y el ocio.”

(Boaventura de Sousa Santos, 2009)

1. INTRODUÇÃO

O que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério? Esta foi a provocação feita pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2015) e que, segundo o antropólogo, seria a “questão impossível”. Mas, por que tão pertinente questionamento é impossível? Seguindo a provocação proposta por Viveiros de Castro, postula-se a problemática: o que acontece quando se reconhece que a ciência moderna, dita universal, não só não é tão universal, como é demasiado arbitrária? Mais do que isso, o que acontece quando se reconhece que todos os saberes, (cons)ciências e tradições, que foram subjugados pela imposição de uma *colonialidade do poder* (Quijano, 2005), possuem validade e complexidades que, sequer, a *ciência moderna* é capaz de explicar? Ao serem suscitados tais questionamentos, por mais que ainda não haja para eles respostas, dá-se um primeiro passo e inicia-se a caminhada nestes terrenos tão férteis quanto, ainda, desconhecidos a serem trilhados, das disputas epistemológicas nos campos do *saber*.

O advento da colonização deixou marcas profundas na história dos países e dos povos colonizados. Para além da espoliação de riquezas naturais, terras e mão de obra, também englobou um outro aspecto fundamental para a formação do mundo ocidental moderno: a negação de toda uma gama de conhecimentos, saberes e práticas que conformavam o mundo e a relação dos povos com o mundo, antes de serem alocados à condição de inferiores. Nesta dinâmica dicotômica entre colonos e colonizados, não apenas se construiu a imagem do homem moderno enquanto branco, europeu e “civilizado”, mas, também, tornou tudo aquilo que não seguisse este padrão como inválido, bárbaro e primitivo. Utilizando-se da distinção fundamentada no conceito de *raça*, “uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo” (Quijano, 2005, p. 117), o ser colonizado passou a ser naturalizado enquanto um ser primitivo, de tal maneira que:

A formação de reações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. [...] E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha (Quijano, 2005, p. 117).

Deste modo, através de um *epistemicídio* (Santos, 2009) e da adoção de uma *monocultura da mente*, que tanto Almeida (2010), quanto Shiva (2003), explanam como a supressão das diversidades epistêmicas, situando o centro de produção do *conhecimento* na Europa e, sumariamente, no Ocidente, todos os valores e tradições dos povos originários foram relegados ao limbo das “superstições”, foram desclassificados enquanto *ciência* e a colonização se fez bem sucedida ao subjugar as bases epistemológicas desses povos. Ao ser efetuado o projeto colonizador, passou-se, pois, a compreender o mundo a partir das definições científicas modernas postas como *verdade*, a partir de um *paradigma colonial*.

Em consonância ao reconhecimento do caráter colonizador e da monocultura da mente implementado na formação da dita civilização ocidental, movimentos *nativos* e *antissistêmicos* passaram a contestar a imposição desta “teoria moderna”. No dia 1 de janeiro de 1994, no estado de Chiapas, sudeste mexicano, surgiu para o mundo o Movimento Zapatista¹, um movimento indígena que abarcou em suas reivindicações todo um amplo campo de lutas dos povos marginalizados e oprimidos no curso da História. Representados por um exército militarmente organizado e autodenominado de Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), os zapatistas se colocaram como o produto da *larga noche* de 500 anos de exploração colonial e anunciaram o seu ¡Ya Basta! a todas as expropriações e negações históricas que os relegaram ao esquecimento, dentre elas, a negação de seus conhecimentos ancestrais em detrimento da ciência moderna, logo, fazendo de suas disputas políticas também disputas pelo domínio no campo epistemológico de produção e reconhecimento do saber enquanto ciência, sendo este um caminho que, aliado às reivindicações estruturais, fomenta as bases para um mundo mais livre e plural.

Destarte, propõe-se neste artigo reflexões de cunho teórico acerca das ciências sociais, principalmente da ciência histórica, a partir da inquirição de um paradigma *alter-nativo emergente*. Ou seja, reposicionando o debate acerca das disputas política e ideológica nos campos epistêmicos, tem-se como objetivo suscitar novas contribuições para as construções e desconstruções históricas das fronteiras da ciência e, por conseguinte, novas possibilidades de interpretações do passado e compreensões do presente. Finalmente, com este debate, almeja-se ampliar o leque de provocações para se pensar e repensar o papel prático da ciência no mundo, bem como do historiador e de sua práxis no Tempo Presente, aumentando as possibilidades para saberes e conhecimentos legitimados e que legitimam a história, identidade e memória dos povos originários da terra e demais minorias suprimidas no mundo.

2. METODOLOGIA

Debater questões pertinentes aos campos epistemológico e científico é sempre um desafio metodológico. Ainda mais, quando situa-se este debate no Tempo Presente, uma temporalidade histórica marcada pela transição e ainda não muito bem definida sobre quais são – ou se possui – seus limites. Desta forma, o presente artigo utilizou-se da análise crítica da história, tomando elementos caros à heurística histórica que permitem a interpretação e fomentação de novas etapas para a análise e desenvolvimento dos debates de cunho teórico.

Assim, o artigo aborda problemáticas que impulsionam as reflexões nos âmbitos da Teoria da História e da história da ciência, através da promoção de diálogos entre autores que trabalham a temática, seja propriamente autores que trabalham aspectos da práxis historiográfica; seja autores que trabalham questões voltadas às concepções histórica de conceitos hegemônicos, como o colonialismo e as estruturas coloniais do poder; seja autores que interpretam no passado e no presente possibilidades de mundos outros, tomando como referência movimentos emergentes que correspondem a estas disputas nos campos epistemológicos da produção científica.

Em suma, o artigo fundamenta-se através de uma rica discussão bibliográfica que, em diálogo e análise, possibilitam novas leituras e releituras do passado, da História e, por que não, da história da ciência.

3. DESENVOLVIMENTO

3.1 Breves considerações sobre a História do Tempo Presente e a práxis historiográfica

A ciência histórica, por muito tempo, seguiu um padrão de ciência que buscava ser, o máximo possível, “científica”, ou seja, atingir a verdade e a totalidade dos acontecimentos históricos. Métodos foram desenvolvidos e o historiador buscava a objetividade em suas formulações. Todavia, a história objetiva, a “história de laboratório”, foi ultrapassada e encontra, hoje, a partir de novas abordagens, novas possibili-

¹ Alguns autores utilizam o termo “neozapatistas”, para se referirem ao movimento insurgido no levante de 1994, levando em consideração que os “zapatistas” seriam os próprios da Revolução Mexicana de 1910, na qual lutaram ao lado de Emiliano Zapata. Todavia, por mais que reconheçamos as diferenças, ressignificações e particularidades pertinentes a essa distinção, ainda assim optaremos por utilizar o termo “zapatistas”, tal qual as fontes nos apresentam, porém, tomando os devidos cuidados para evitar possíveis distorções anacrônicas na compreensão das problemáticas aqui abordadas.

dades de formular novas leituras do mundo e, por conseguinte, novas interpretações do passado. Inserida no contexto da pós-modernidade como uma nova condição histórica e estando o conhecimento histórico associado, diretamente, às condições históricas em que é produzido, a História, como disciplina, passou, pois, a ser estudada não mais pelos mesmos paradigmas, teorias e métodos de outrora – principalmente como a partir do século XIX, com a sua cientificidade peculiar –, mas por uma nova perspectiva, na qual o sujeito passou a ser pensado também como uma produção histórica, de modo que:

O sujeito deixa de ser visto como uma totalidade fechada e fundante das ações e representações, para ser pensado como uma produção histórica, como um lugar que diferentes pessoas vêm ocupar sucessivamente ou como a produção de uma identidade, em que vários fluxos de subjetivação e forças de sujeição se encontram (Albuquerque Júnior, 2007, p. 59).

Destarte, tomando as novas abordagens da práxis historiográfica, inúmeras problemáticas ressurgem nos espaços de debates, principalmente no tocante a problemáticas relacionadas à memória e identidades históricas de povos que, por muito tempo, sofreram um processo de esquecimento e que almejam, agora, recolocarem-se em novas posições dentro do discurso historiográfico. Por conseguinte, a emergência destas problemáticas acompanham a emergência de seu próprio tempo e suscita um profícuo campo de pesquisa inserido na temporalidade do presente, produzindo, assim, toda uma linha de pesquisas e trabalhos que se dedicam a esta temporalidade, firmada como História do Tempo Presente ou, como apontou de forma pertinente Boaventura de Sousa Santos (2015), uma história do *tempo emergente*.

Popularizando-se dentro da produção do saber histórico, a História do Tempo Presente tem se mostrado uma ferramenta eficaz no estudo dos mais diversos âmbitos de atuação da prática humana, reposicionando, no espaço científico da produção historiográfica, a ideia de uma História Contemporânea e abrangendo desde a problematização da memória de grandes eventos consagrados na historiografia, o que Henry Rousso (2009) chamou de “História que não passa”, até os assuntos que vêm à tona junto ao historiador do tempo presente, como é o caso dos movimentos sociais, *novos movimentos sociais* (Gohn, 1995)² movimentos *antissistêmicos*, movimentos indígenas, étnicos, construções e ressignificações de novas identidades e memórias históricas, além de estudos relacionados à cultura e a emergência de novos paradigmas científicos. O estudo do Tempo Presente, desta forma, possibilita a fomentação de *perspectivas pós-coloniais* de se conceber o discurso científico e, porque não, a ciência enquanto disciplina, e de se interpretar e mediar as relações entre os homens e entre os homens, natureza e mundo. Em outras palavras, este *tempo emergente* que traz consigo novas possibilidades do discurso científico permite a reescrita da História a partir do que Boaventura de Sousa Santos tratou como *el Sur global*:

El Sur global no es, entonces, un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones oprimidas viven en países del hemisferio sur. É más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y por el colonialismo en el nivel global y de la resistencia para superarlos o minimizarlos. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas, como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas del sexismo, la homofobia y el racismo, esto es, lo que alguna vez se llamó el Tercer Mundo interior (Santos, 2015, p. 12-13).

2 De acordo com Maria da Glória Gohn (1995), os Novos Movimentos Sociais são definidos a partir de um conjunto de características tais como a construção de um modelo teórico baseado na cultura, negando a visão funcionalista da cultura como um conjunto fixo e predeterminado de normas e valores herdados do passado; negação do marxismo como campo teórico capaz de dar conta da explicação da ação dos indivíduos e, por conseguinte, da ação coletiva da sociedade contemporânea tal como efetivamente ocorre; surgimento de um sujeito histórico coletivo, não-hierarquizado, em luta contra as discriminações de acesso aos bens da modernidade e, ao mesmo tempo, crítico de seus efeitos nocivos, a partir da fundamentação de suas ações em valores tradicionais, solidários e comunitários; a política ganha centralidade na análise e passa a ser uma dimensão da vida social, abarcando todas as práticas sociais; os atores sociais são analisados por suas ações coletivas e pelas suas identidades coletivas criadas por grupos e não por estruturas sociais. Finalmente, os novos movimentos sociais suscitam novos sujeitos históricos nas dinâmicas sociais de transformação do mundo moderno, articulando suas reivindicações às estruturas hegemônicas do mundo globalizado.

Dessa forma, a ciência (incluindo a ciência histórica), situada neste contexto de um tempo emergente e que realoca a história dos povos do *sul global*, passa a ser compreendida não mais a partir de suas concepções *a priori*, de sua formulação moderna, mas sim como uma ponte que leva a romper com o senso comum e transformar-se em um novo e mais esclarecido senso comum (Santos, 2010). Seguindo as linhas de Boaventura de Sousa Santos (2010), constata-se, pois, o Tempo Presente como um período de transição e, por conseguinte, um período no qual as definições sobre a realidade ainda não estão bem estruturadas. Com isso, a ciência voltada para a compreensão e apreensão deste período, exige uma condição, também, que compreenda a maleabilidade do mesmo, refutando o paradigma dominante hegemônico-científico-moderno-colonial, o qual não dispõe dessas condições necessárias para abarcar tal dinâmica em sua complexidade, pois apresenta-se como um modelo que se pretende global, negando o caráter racional/científico a modelos outros de conhecimento que não estão pautados pelos seus princípios e regras metodológicas, evidenciando sua fragilidade para mediar a compreensão desta temporalidade marcada pela transitoriedade que é o Tempo Presente – e abrindo espaço para o surgimento, ou pelo menos a ascensão, de um pensamento outro, um pensamento que se proponha a dialogar com as peculiaridade de seu tempo.

A concepção do paradigma científico moderno consiste, desta forma, numa concepção científica que não almeja criar suas leis a partir da compreensão da natureza, mas sim impô-las para uma pretensa justificativa e apreensão apriorística da mesma, seguindo a máxima legisladora kantiana de que a mente não cria suas leis com base na natureza, mas as impõe a si mesma. Em essência, trata-se de uma concepção reducionista do mundo e aversa às complexidades da vida. Inserida em um período de transição e que requer uma melhor definição da realidade, a História do Tempo Presente deve romper com as concepções científicas apriorísticas para que possa abarcar o caráter ambíguo e complexo marcado pela transicionalidade de seu tempo. Sendo assim, a História do Tempo Presente deve assumir mais um caráter de inquisidora do que de juíza; mais perguntar do que responder; por fim, mais buscar a compreensão, do que a explicação.

Outrossim, a busca por uma compreensão mais ampla da realidade, não pautada por definições e fórmulas enclausuradoras, deve ser a marca das ciências sociais, das ciências humanas. Diferentemente das ciências naturais, as ciências sociais não devem apresentar conformidade e unidade nas suas pré-determinações como categoria, pois não há consenso paradigmático-metodológico que seja aceito de forma unânime. Não há como as ciências sociais encontrarem uma regra a ser seguida como modelo de inquirição científica e, de mesma forma, tal regra ser aceita por sua comunidade de pares, pois, por serem sociais, são, essencialmente, ciências humanas, logo, subjetivas. Encontrar uma regra para mediar o modo como devem ser tratadas é diminuir as ciências sociais; é ser negligente ao que há de mais humano que é a diversidade, subjetividade, singularidade e não-linearidade da vida – e da História. As ciências sociais não devem diminuir a natureza ao alcance de seus conceitos, mas, sim, tentar compreendê-la ao que está ao seu alcance; as ciências sociais não devem permitir a conformação de um modelo universal de investigação, pois seria anacrônica; as ciências sociais, por serem intensamente humanas, sequer sabem onde está o seu limite e, portanto, não devem colocar limites a si mesma. Citando Boaventura de Sousa Santos:

A ciência social será sempre uma ciência subjectiva e não objectiva como as ciências naturais; tem de compreender os fenómenos sociais a partir das atitudes mentais e do sentido que os agentes conferem às suas acções, para o que é necessário utilizar métodos de investigação e mesmo critérios epistemológicos diferentes dos correntes nas ciências naturais, métodos qualitativos em vez de quantitativos, com vista à obtenção de um conhecimento intersubjectivo, descritivo e compreensivo, em vez de um conhecimento objectivo, explicativo e nomotético (Santos, 2010, p. 38-39).

Como já afirmara Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007), o conhecimento histórico deve assumir a sua condição enquanto um conhecimento *perspectivista*, pois ele também é histórico, assim como o historiador. Dessa forma, a ciência histórica, associada à ciência pós-moderna, à ciência deste *tempo emergente*, é marcada não mais pela *descoberta*, mas sim pela *invenção*³ e pela inserção dos antigos pressupostos me-

3 Sobre o termo *invenção* na História, Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007) mostra que: “No campo da historiografia, este termo [invenção] ganha destaque com o progressivo afastamento dos historiadores em relação às explicações que remetiam para o emprego de ca-

tafísicos como parte integrante da construção dessa ciência, não mais sob uma relação *a priori* com seu objeto. Sobre isso, Albuquerque Júnior compreende que:

No campo da historiografia, este termo [invenção] ganha destaque com o progressivo afastamento dos historiadores em relação às explicações que remetiam para o emprego de categorias trans-históricas, das abordagens metafísicas ou estruturais, que tendiam a enfatizar a permanência, a continuidade e pressupunham a existência de uma essência, de um núcleo significativo da História, de determinadas relações ou processos como sendo determinantes de toda a variedade do acontecer histórico. [...] o uso do termo invenção remete para uma abordagem do evento histórico que enfatiza a descontinuidade, a ruptura, a diferença, a singularidade, além de que afirma o caráter subjetivo da produção histórica (Albuquerque Júnior, 2007, p. 20).

Assim, essa nova forma de conhecimento assume a responsabilidade de ser um conhecimento “compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos une pessoalmente ao que estudamos”, sabendo que, “a incerteza do conhecimento, que a ciência moderna sempre viu como limitação técnica destinada a sucessivas superações, transforma-se na chave do entendimento de um mundo que mais do que controlado tem de ser contemplado” (Santos, 2010, p. 85-86). Outrossim, conduzindo esse novo conhecimento a uma nova ressignificação do mundo e, por conseguinte, a um novo *sensu comum*. Como defende Boaventura de Sousa Santos: “a ciência pós-moderna procura reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtualidades para enriquecer a nossa relação com o mundo” (2010, p. 88-89).

Finalmente, reconhecendo a transição de paradigmas que ocorre na compreensão e escrita da História, o historiador tem sua presença assumidamente protagonista na produção científica do conhecimento, e a História requer essa postura protagonista do historiador. O historiador não apenas será um mero porta-voz da história, mas estará inscrito, também, na sua formulação e reformulação tal qual passado. A relação objeto-natureza passa a ser pensada como produção histórica e produção subjetiva. A História assume um caráter *perspectivista* diante das emergências de discursos e problemáticas caras ao tempo emergente na qual ela está situada. A ciência histórica, as ciências sociais e a ciência dita moderna, assim, não se colocam à margem, não se isolam em suas torres de marfim para determinar do alto de sua prepotência as verdades do mundo, mas pelo contrário, descem da torre, tocam a realidade, se relacionam com ela e fazem dela e da ciência peças complementares no quebra-cabeças das humanidades. Todavia, é importante advertir que assumir este caráter *perspectivista* da história e aplicá-lo à sua conformação científica não é o mesmo que tornar a história fantasia. O historiador, para tanto, deve ocupar o seu posto a partir do que Durval Muniz de Albuquerque Júnior conceituou enquanto a “terceira margem”:

O que significa pensar a História e escrevê-la desta terceira margem? Significa primeiro pensar que a História não se passa apenas no lugar da natureza, da coisa em si, do evento, da matéria ou da realidade, nem se passa apenas do lado da representação, da cultura, da subjetividade, do sujeito, da ideia ou da narrativa, mas se passa entre elas, no ponto de encontro e na mediação entre elas, no lugar onde estas divisões ainda são indiscerníveis, onde estes elementos e variáveis se misturam. [...] Se de um lado, numa margem, temos os objetos já formados, os fatos cristalizados, definidos, tidos como materiais e se, de outro lado, na outra margem, temos as formas de sujeito já estabilizadas, com identidades definidas, fruto de divisões sociais estabelecidas, subjetividades pretensamente estáticas, culturas e simbologias bastante estruturadas, a história se passa justo entre elas, a historicidade é justamente o que impede que estas formas se mantenham intactas, sem transformações. A história como o rio heraclítico arrasta estas formas estabilizadas para o fluxo, para o redemoinho do tempo, tornando-as sempre diferentes do que pareciam ser (Albuquerque Júnior, 2007, p. 28-29).

categorias trans-históricas, das abordagens metafísicas ou estruturais, que tendiam a enfatizar a permanência, a continuidade e pressupunham a existência de uma essência, de um núcleo significativo da História, de determinadas relações ou processos como sendo determinantes de toda a variedade do acontecer histórico. [...] o uso do termo invenção remete para uma abordagem do evento histórico que enfatiza a descontinuidade, a ruptura, a diferença, a singularidade, além de que afirma o caráter subjetivo da produção histórica.

3.2 Epistemologias do Sul e o paradigma insurgente

Nesta relação histórica de *longa duração* (Braudel, 1992), na qual, a *estrutura colonial* perpetua-se até o tempo presente nos campos epistêmicos de produção do saber, as *Epistemologias do Sul* (Santos, 2009) surgem no horizonte como uma alternativa à monocultura da mente. As Epistemologias do Sul consistem no conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes tradicionais, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (Santos, 2009). As epistemologias do Sul devem ser entendidas, portanto, como:

...el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento. Nuevos procesos y nuevas relaciones que se organizan a partir de las prácticas de las clases y los grupos sociales que han sufrido de manera sistemática la destrucción, la opresión y la discriminación causadas por el capitalismo, por el colonialismo y por todas las naturalizaciones de la desigualdad en que se han desdoblado, sean ellas el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la Madre Tierra reducida a naturaleza inerte, el racismo, el sexismo, el individualismo, lo material como superior a lo espiritual y todos los demás fundamentalismos económicos, políticos y culturales que intentan bloquear la imaginación emancipatoria y desacreditar la lucha por las alternativas. (Santos, 2015, p. 12-13).

Desse modo, estas epistemologias⁴ (in)surgem a partir da premissa da compreensão do mundo como muito mais ampla do que a compreensão ocidental do mundo – como outorgou a ciência moderna – e pela tomada de consciência da diversidade do mundo, enquanto uma diversidade que inclui modos muito distintos de ser, pensar e sentir, de conceber o tempo, a relação entre seres humanos e entre seres humanos e não humanos, de enxergar o passado e o futuro, de organizar coletivamente a vida, a produção de bens e serviços e o ócio (Santos, 2015, p. 13). Sendo assim, ultrapassando os limites determinados pelas teorias e conceitos desenvolvidos a partir do *paradigma da modernidade*, promovendo, deste modo, um verdadeiro *¡Ya Basta! epistêmico* e abrindo possibilidades para caminhos *senti-pensantes* das lutas do Tempo Presente (Leyva, 2015).

Outro aspecto de destaque neste debate consiste na relação “homem x natureza”, de acordo com as premissas teóricas com as quais está associada. Ao suprimir todo um universo de saberes e sentimentos nativos, o paradigma da ciência moderna conduziu a investigação científica para um distanciamento fundamental entre o homem e a natureza. Nesta relação, a natureza assumiu uma condição de ente amorfo e sem protagonismo algum, fazendo da passividade seu elemento fundamental. A natureza, então, foi constituída como um aspecto dado e pronto apenas para ser apropriado e manuseado a partir das leis atribuídas pelo homem a ela. A natureza, ainda com resquícios de uma mentalidade medieval orquestrada pelo ideal do *orbis terrarum*, passou a ser serva do homem, que tinha por missão controlá-la. Por outro lado, contrariando a dinâmica de dominação e imposição (marca da ciência e do homem moderno), as Epistemologias do Sul, fomentando as bases para um *paradigma insurgente*, propõem um caminho contrário: o reconhecimento da natureza enquanto uma continuidade do homem, enquanto “entidades vivientes con ciclos vitales que se reproducen e florecen en la medida en que se complementan” (Santos, 2015, p. 15). Para além disso, a negação das relações recíprocas entre homem e natureza não apenas evidenciam a pobreza epistemológica do paradigma científico moderno, como atesta a desumanização do homem:

Con la pérdida de la espiritualidad que vincula a los individuos con entidades que los sobrepasan, la relación de sustentabilidad de la vida es reducida a la relación de producción material, que el capitalismo transforma en relación fundamental de sociabilidad. Entonces, lo que en apariencia es la máxima

4 Aqui compreendemos a “epistemologia” como definiu José D’Assunção Barros (2015, p. 198), ou seja, a teoria do conhecimento que corresponde ao campo da reflexão humana que tem como algumas questões centrais “a origem do conhecimento”, “as relações entre o conhecimento e a verdade ou a certeza”, “as formas de conhecimento”, as sucessivas mudanças nos paradigmas científicos, e tudo o que mais concerne ao conhecimento humano tomado como objeto de reflexão crítica.

superación de la animalidad constituye más bien la animalidad omnipresente, *sub species homini*, o sea, convertida en fundamento universal de sociabilidad (Santos, 2015, p. 16).

Sendo assim, o paradigma científico moderno reconhece o mundo numa condição de: “si la realidad no se comporta como indica la teoría, peor para la realidad”, como acusou o Subcomandante Insurgente Marcos (2007); enquanto que as *epistemologias do Sul* compreendem uma *ecología de saberes*, ou seja, confronta a monocultura da ciência moderna se baseando no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia, alcançando uma percepção de que o conhecimento é interconhecimento (Santos, 2009, p. 45). E, como ecología de saberes, parte da premissa da diversidade epistemológica do mundo, do reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico, o que implica renunciar a qualquer epistemologia geral (Santos, 2009, p. 45-46).

Finalmente, o reconhecimento do amplo leque de produções científicas resgatados pelas Epistemologias do Sul, assim como a possibilidade dos mais diversos diálogos entre esses conhecimentos, como defende a ecología de saberes, permite a ascensão de manifestações e leituras de mundo que foram reinventadas no contato direto entre *tradição* e *modernidade*. Exemplo desta relação dialética e complexa, os zapatistas insurgem em fins do século XX denunciando as crises provocadas pelos projetos modernistas da nação Mexicana e pelo neoliberalismo no mundo globalizado, e, ao mesmo tempo, retomando narrativas, memórias, sentimentos e cosmologias de suas raízes enquanto *povos originários da terra*. Sobre este processo, Bengoa (2000) mostra que: “los indígenas han ido construyendo un complejo discurso que no sólo se refiere a sus propios problemas, sino que aborda los asuntos más profundos de las sociedades latinoamericanas: su identidad, su historia y su futuro” (p. 21).

Sintetizando este emaranhado de conceitos e conflitos, os zapatistas propõem como objetivo último de suas lutas não a tomada do poder e a *Revolução*, mas algo muito mais subversivo: um mundo onde caibam muitos mundos: “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanescan todos” (Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1996). Em outras palavras, um mundo tão plural quanto as expressões científicas de seus povos, um mundo alternativo, pautado por teorias *alter-nativas*.

3.3 A teoria *alter-nativa* zapatista

Ao insurgirem na madrugada do 1 de janeiro de 1994, os zapatistas anunciaram uma guerra contra o Estado mexicano e contra o neoliberalismo, mas que, em níveis mais profundos, tratava-se de uma guerra contra o *colonialismo*. O colonialismo, como já fora apresentado, compreende uma ordem incrustada nas bases da formação do que viria a ser o mundo moderno. A partir da colonização e do estabelecimento do *status quo* colonial, as balizas do que seria “civilizado” ou “barbárie” foram postas e, como uma estrutura de poder hegemônica, perpetuaram-se na conformação das relações sociais e das concepções nacionais dos Estados-nações modernos daqueles países de passado colonial. O colonialismo, dessa maneira, mesmo após a dissipação dos invasores europeus dos territórios colonizados e a independência das nações erigidas naqueles territórios, se manteve “engendrando o paradoxo dos Estados independentes em sociedades coloniais” (Lisboa, 2014, p. 506) e assumiu a forma de *colonialismo interno*, como bem observou o mexicano Pablo González Casanova:

Una vez consumado el periodo independentista, los valores coloniales se mantuvieron vigentes, lo que indujo que la teoría social llame a este proceso renovador del colonialismo como colonialismo interno. El análisis sobre este concepto no se limita a las relaciones establecidas entre las metrópolis y las colonias (criollos e indígenas), sino a las relaciones que acontecían en el interior de los países, de forma “intranacional” (González Casanova, 1969, p. 224).

Nesse sentido, a luta dos zapatistas contra o Estado mexicano é, ao mesmo tempo, a luta contra o colonialismo interno que regula os projetos políticos da nação – não à toa o exército zapatista é um exército de “Libertação Nacional”. Desse modo, é uma luta também contra a negação da vida, saberes, práticas e consciências promovidas pelo colonialismo. É uma luta pautada, para além da disputa política, na disputa epistemológica da determinação do saber – o que não deixa de se configurar também como luta política – e, conseqüentemente, legitimização das suas demandas históricas, identidade, memória e cultura. Logo, ao anunciarem um “¡Ya Basta!” ao amplo cardápio de atrocidades promovidas pela modernidade contra os povos indígenas, os zapatistas anunciaram, concomitantemente, um “¡Ya Basta!” ao conjunto epistêmico que legitima a ordem do mundo capitalista ocidental, tal qual ele é, e que, em último estágio, é o inimigo maior na busca por esta *libertação nacional*. Sendo assim, neste processo de travar disputas pelos espaços epistemológicos de validação dos saberes tradicionais, abre-se espaço para a insurgência de um pensamento *alter-nativo* que provoque novas possibilidades de sociabilidades e de mundo, em outras palavras, um pensamento rebelde zapatista, uma teoria que insurgiu junto com os indígenas e com a história de longa duração na larga noite dos 500 anos de exploração e resistências, uma teoria do fundo da história e da *terra*.

O posicionamento zapatista frente às disputas políticas no campo epistemológico por uma outra teoria e compreensão de mundo pode ser sintetizado pela frase dita por Don Durito de La Lacandona, o escaravelho zapatista que, montado em sua tartaruga Pégasus, percorre o mundo combatendo o neoliberalismo, no melhor estilo quixotesco: “El problema con la realidad, es que no sabe nada de teoría” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2007). Ou seja, a concepção “científica” do pensamento zapatista consiste em aproximar a ciência e a teoria da vida cotidiana. Contrariando a noção cristalizada cartesiana, onde o “penso, logo existo” ocupa o fundamento das interpretações da realidade, o pensamento rebelde zapatista, pautado nas concepções cosmológicas do pensamento nativo indígena, propõe um ângulo inverso de visão: “existe, logo pensa”. A realidade, como acusou Durito, não se submete à teoria; a realidade não se resume ao comprovacionismo científico, muito menos à rigidez dos métodos. Sabendo disso, os zapatistas propõem uma teoria que abarque o amor, a música, a dança, o mito e as sensibilidades. Em uma de suas falas, o Subcomandante Insurgente Marcos (2007) expôs assim o desafio teórico dos zapatistas:

[...] pensé entonces en traerles algo de la música que se toca en las comunidades zapatistas. Por ejemplo, apenas anoche escuché una música que el “maestro de la ceremonia” tipificó como ritmo “corrido-cumbia-ranchera-norteña”. ¿Qué tal? Ritmo corrido-cumbia-ranchera-norteña... si eso no es un desafío teórico, entonces no sé que lo sea (Subcomandante Insurgente Marcos, 2007).

O desafio teórico zapatista consiste em trazer para a “ciência” todos aqueles valores e elementos que foram depreciados pelo paradigma científico moderno, fazendo deste, portanto, um movimento que também perpassa pelos campos dos estudos decoloniais⁶, pois, como observou Walter Mignolo: “a opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento” (Mignolo, 2008, 290). E assim, trazer para a ciência as práticas cotidianas, pois é no senso comum que a mais sofisticada demonstração de cientificidade é explicitada, como defendeu Marcos:

5 A formulação de fábulas, estórias e personagens são comuns, dentro da construção estética do movimento zapatista. Don Durito, como dito no texto, consiste em um escaravelho que se dedica a combater o neoliberalismo e aparece em diversos momentos nos discursos do Subcomandante Marcos em diálogos repletos de humor, ironia, criticismo e acidez.

6 Sobre a “decolonialidade”, Maldonado-Torres (2008) aponta que: “El giro des-colonial se refiere más bien, en primer lugar, a la percepción de que las formas de poder modernas han producido y ocultado la creación de tecnologías de la muerte que afectan de forma diferencial a distintas comunidades y sujetos. Este también se refiere al reconocimiento de que las formas de poder coloniales son múltiples, y que tanto los conocimientos como la experiencia vivida de los sujetos que más han estado marcados por el proyecto de muerte y deshumanización modernos son altamente relevantes para entender las formas modernas de poder y para proveer alternativas a las mismas. En este sentido, no se trata de una sola gramática de la descolonización, ni de un solo ideal de un mundo descolonizado. El concepto de giro des-colonial en su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sin número indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer” (Maldonado-Torres, 2008, p. 66).

Porque para nosotros, nosotras las zapatistas, el problema teórico es un problema práctico. No se trata de promover el pragmatismo o de volver a los orígenes del empirismo, sino de señalar claramente que las teorías no sólo no deben aislarse de la realidad, sino deben buscar en ella los mazos que a veces son necesarios cuando se encuentra un callejón sin salida conceptual (Subcomandante Insurgente Marcos, 2007).

A luta epistêmico-política zapatista é pelo reconhecimento dos saberes e consciências indígenas. Não porque são melhores do que os outros, mas porque são o caminho para a construção de novas sociabilidades e novas relações sociais-afetivas entres povos e natureza. Uma boa imagem disso é a anedota contada por Marcos, acerca do encontro entre um engenheiro e os povos indígenas, nas comunidades zapatistas:

Resulta que, entre todas las personas que de buena voluntad llegan a las comunidades zapatistas a ayudar, llegó una vez un ingeniero agrónomo a dar curso para mejorar las plantaciones de café. Después de su plática, el ingeniero se trasladó junto con los compas a un cafetal para demostrarles cómo debía hacer un corte en la mata. El ingeniero pidió que le dieran espacio, ahora sí que “atrás de la raya que voy a trabajar”, sacó todo su equipo científico y empezó a sacar medidas para determinar el ángulo exacto de corte de la rama. Después de muchos y complicados cálculos, determinado el ángulo de corte, el ingeniero sacó una sierrita bien bonita y empezó a aserrar con mucho cuidado. Tardó, me cuentan, y, contradiciendo la supuestamente ancestral paciencia indígena, los compas lo hicieron a un lado y le preguntaron: “A ver, ¿ónde mero quiere el corte usté?”. “Ahí”, respondió el flamante ingeniero agrónomo, y señaló con su dedo el lugar. El compa desenvainó su machete Acapulco Collins de doble hoja y izas!, le hizo un corte impecable a la rama. “A ver, ahora mídale usté”, pidió casi ordenó el compa. El ingeniero agrónomo, con una especialidad en la universidad, sacó su aparato para medir ángulos. Midió una y otra vez, y en cada vuelta nomás se rascaba la cabeza. “¿Qué pues?”, le preguntaron. “Pues sí”, respondió apenado: “es exactamente el corte que se necesitaba, en el lugar que se necesitaba y en el ángulo que se necesitaba”. “Y anda vete, sup, ahí nomás el ingeniero empezó a preguntarnos más y más cosas y nomás apuntaba y apuntaba y llenó no sé cuántas hojas de un su cuaderno que traía” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2009).

Em suma, mais do que uma revolução seguindo as bases tradicionais da política institucional, o que os zapatistas pregam é uma revolução no campo da produção e legitimação dos saberes e ciências. Uma revolução cultural, pautada nas vivências e histórias dos povos de baixo, aqueles que trabalham a terra e fazem o mundo e, assim, suscitar transformações sociais que façam emergir um novo mundo e novas narrativas de mundo. A emergência deste pensamento rebelde *alter-nativo*, portanto, ocorre conjuntamente à produção de novas identidades destes povos frente às negações coloniais da modernidade que os suprimiram nos mais diversos âmbitos da existência. Como afirmou Sebastião Vargas (2018):

Não resta dúvida alguma de que um dos fenômenos sociopolíticos e culturais mais relevantes ocorridos na América Latina nos últimos trinta anos pode ser definido como a emergência indígena, isto é, a irrupção e presença de novas identidades e expressões étnicas, demandas e mobilizações dos povos originários no continente. [...] impactando e vitalizando positivamente seu panorama e oferecendo uma imprescindível contribuição para o esforço de autoconsciência latino-americana, consequente com a tarefa de descolonização das paisagens mentais e dos cânones, tanto teóricos e epistemológicos como temáticos (p. 131-132)

Neste trabalho de descolonização das paisagens mentais e dos cânones teóricos e epistemológicos, a produção de uma teoria outra é fundamental, através da criação de uma discursividade própria, que tenta

colocar um fim na tutela e mediação externa (Vargas, 2018, p.132) e (re)posicionando outros temas de grande importância, como a justiça social, a redistribuição, os direitos, as estratégias para reacodar privilégios, com o objetivo de construir sociedades equitativas e igualitárias (Gutiérrez Chong, 2019, p. 98). Sendo assim, fazendo da produção e validação dos seus saberes uma frente de combate na guerra contra o colonialismo, o capitalismo e a modernidade, que negam a vida dos povos indígenas, os zapatistas reitaram seu compromisso com a produção de uma teoria que se faça prática, uma teoria que emerge desde o fundo da história e da terra, uma *teoria rebelde alter-nativa* e que incorpora as (cons)ciências originárias dos *hombres y mujeres de maíz*:

Dicen nuestros más mayores que los dioses más primeros, los que nacieron el mundo, fueron siete; que siete son los colores: el blanco, el amarillo, el rojo, el verde, el azul, el café y el negro; que son siete los puntos cardinales: el arriba y el abajo, el delante y el detrás, el uno y el otro lado, y el centro; y que siete son también los sentidos: oler, gustar, tocar, ver, oír, pensar y sentir. Siete serán entonces los hilos de esta larga trenza, siempre inconclusa, del pensamiento zapatista (Subcomandante Insurgente Marcos, 2007).

4. CONCLUSÃO

Em conformidade com a necessidade de novos olhares para suscitar novas perspectivas históricas, os zapatistas manifestam sua insatisfação à lógica apriorística da ciência moderna e almejam, por meio de suas práticas e conhecimentos, promover uma teoria outra para a cientificidade, uma teoria tão outra que seja prática, uma teoria, finalmente, *alter-nativa*, capaz de se conectar com o amor, a música e a dança, não para se mostrar mais “científica” ou “evoluída” que as demais, mas pra se mostrar, principalmente, mais humana; uma teoria capaz de chegar às margens da superfície e tocar a realidade; uma teoria que ultrapasse o paradigma determinado pelas concepções cartesianas. Uma teoria, em suma, que se faça como prática, que se reelabore nas experiências cotidianas, que se reconheça no senso comum, que possua rigor, mas também alegre rebeldia.

Assim como o Velho Antônio⁷, propôs ao Subcomandante Insurgente Marcos, quando ambos se encontraram nas entranhas da Selva Lacandona que “para saber e para caminhar há que perguntar”⁸, os zapatistas propõem à *ciência moderna* que, para além de expressar desejos, juízos, condenações e receitas, se deve tratar de entender para tratar de explicar e, assim, fomentar novas discussões e novas releituras históricas. Desta forma, a História, para além das migalhas dos acontecimentos singulares, expressaria não apenas uma organização sistêmica, como revelaria uma racionalidade, uma necessidade, uma finalidade, propondo, com isso, uma nova cosmovisão, uma nova teoria do conhecimento, em que este não é uma imagem completa do mundo, tal como ele é, uma realidade independente do sujeito, uma realidade como dado objetivo; mas a chave para possíveis outros mundos.

Em suma, retomando o questionamento postulado no início deste artigo, acerca de quais seriam os efeitos se o pensamento nativo fosse levado a sério, conclui-se que, o que acontece quando se reconhece os saberes, (cons)ciências e tradições suprimidos pela história colonial, é a insurgência de novas respostas frente aos desafios do mundo. Se serão as soluções, não se sabe – até pelo fato do mundo não como algo estático, e sim, tal qual os homens e a História, estar em constante transformação –, mas, certamente permitirá descortinar facetas escondidas da realidade humana, capazes de agregar valores tão científicos quanto aqueles pretensamente impostos pela “modernidade”. Tomando, portanto, aspectos do pensamento nativo – aqui representado brevemente pelos zapatistas –, das Epistemologias do Sul associadas à *ecologia dos saberes* e a um reposicionamento da ciência histórica e do historiador, seguindo este paradigma insurgente, conclui-se ser possível ultrapassar as fronteiras hegemônicas das ciências e redescobrir novas

7 Líder indígena *maya* que esteve presente na formação embrionário do zapatismo, contribuindo para o enriquecimento do movimento principalmente em suas relações e incorporações da cosmologia indígena em seus valores, demandas e formas de se relacionar com os povos e com o mundo. Tal qual Don Durito, o Velho Antônio se tornou personagem presente nos comunicados zapatistas, remetendo à faceta mística que permeia a ação e ideologia dos indígenas insurgentes de Chiapas.

8 Este encontro está relatado pelo Subcomandante Insurgente Marcos no texto de sua autoria intitulado “La historia de las preguntas”.

perguntas e novos caminhos; ampliar o horizonte de inteligibilidades para ampliar o horizonte de possibilidades e, assim, descobrir rotas que conduza povos e ciência a novos mundos possíveis, ou, como almejam os zapatistas: um mundo onde caibam muitos mundos.

REFERÊNCIAS

- Albuquerque Júnior, D. M. (2007). *História: a arte de inventar o passado. Ensaios de teoria da história*. Edusc.
- Almeida, M. C. (2010). *Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição*. Livraria da Física.
- Barros, J. D. (2015). *O projeto de pesquisa em história: da escolha do tema ao quadro teórico*. Vozes.
- Bengoa, J. (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1992). A longa duração. In: *Escritos sobre a História*. Perspectiva.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1996). *Cuarta Declaración de La Selva Lacandona*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994). *Primera Declaración de La Sela Lacandona*. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- Gohn, M. G. (1995). *Movimentos e lutas sociais na história do Brasil*. Loyola.
- Gutiérrez Chong, N. Sobre la cultura y los estudios culturales (2019). In, Giménez, G.; Gutiérrez Chong, N. *Las culturas hoy* (pp. 93-110) . Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leyva, X. et al. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras (Tomo I)*. Cooperativa Editorial Retos.
- Lisboa, A. M. (2014). De América a Abya-Yala—semiótica da descolonização. *Revista de educação pública*, volume (23), pp. 501-531.
<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/1751/1320>
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula rasa*, volume (9), pp. 61-72. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>
- Mignolo, W. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Caderno de Letras da UFF*, volume (34), pp. 287-324.
http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In, E. Lander (Org.). *A Colonialidade do Saber—Eurocentrismo e Ciências Sociais—Perspectivas Latino-americanas*, (pp. 107-130). CLACSO.
- Rouso, H. (2009). Sobre a História do Tempo Presente: Entrevista com o historiador Henry Rouso. *Tempo e Argumento*, volume (1), pp. 201-216.
https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/705/pdf_12
- Shiva, V. (2003). *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. Gaia.
- Santos, B. S. (2009). Prólogo. In, Leyva, X. et al. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras (Tomo I)*, (pp. 12-21). Cooperativa Editorial Retos.
- Santos, B. S. (2010). *Um discurso sobre as ciências*. Cortez.
- Santos, B. S.; Meneses, M. P. (2009). *Epistemologias do sul*. Almedina.
- Subcomandante Insurgente Marcos (1994). *La historia de las preguntas*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/12/13/la-historia-de-las-preguntas/>
- Subcomandante Insurgente Marcos (2008). In, *Nem o centro e nem a periferia: sobre cores, calendários e geografias*. Felício, E; Hilsenbeck, A (Org.). Deriva.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2007). *Ni el Centro ni la Periferia*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/>
- Subcomandante Insurgente Marcos (2009). *Tercer Viento: un digno y rabioso color de la tierra*. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/04/tercer-viento-un-digno-y-rabioso-color-de-la-tierra-tercer-mesa-del-3-de-enero/>
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Cosac Naif.

AUTOR

Rodrigo Guerra. Historiador graduado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte e Mestre pelo programa de Pós-Graduação em História e Espaços da mesma instituição. Atualmente, desenvolve pesquisa acerca do Movimento Zapatista e possui interesse nas áreas afins à História de Nuestramérica.