



Epistemologia decolonial e os saberes indígenas da Amazônia: reflexões metodológicas

Adelson da Costa Fernando¹

<https://orcid.org/0009-0006-2856-8337>

Resumo

As metodologias nas Ciências sociais têm passado por profundas reavaliações diante das críticas provocadas pelos estudos decoloniais. As referidas críticas questionam os fundamentos epistemológicos modernos, eurocêntricos e coloniais que estruturam os modos dominantes de produção do conhecimento. Esta pesquisa reflete sobre os saberes tradicionais da Amazônia sob as bases dos estudos decoloniais, compreendendo-os como formas legítimas e autônomas de produção de conhecimento historicamente subalternizadas pelo projeto moderno-colonial. A problemática segue as seguintes diretrizes: de que modo os estudos decoloniais ajudam a compreender e legitimar os saberes tradicionais da Amazônia? Que potencialidades eles oferecem para a construção de uma ciência plural e comprometida com a justiça cognitiva? Os estudos decoloniais propõem um reposicionamento ético, político e metodológico nas práticas de pesquisa, visando à justiça epistêmica e o reconhecimento de epistemologias plurais.

Palavras-chave: Epistemologia decolonial; Saberes indígenas; Colonialidade do saber; Pluralidade de saberes; Reflexões metodológicas.

Decolonial epistemology and indigenous knowledge of the Amazon: methodological reflections

Abstract

Methodologies in the social sciences have undergone profound reevaluations in light of the criticisms provoked by decolonial studies. These criticisms question the modern, Eurocentric, and colonial epistemological foundations that structure dominant modes of knowledge production. This research reflects on traditional Amazonian knowledges from the perspective of decolonial studies, understanding them as legitimate and autonomous forms of knowledge production historically subordinated by the modern-colonial project. The question follows the following guidelines: how do decolonial studies help understand and legitimize traditional Amazonian knowledges? What potential do they offer for the construction of a plural science committed to cognitive justice? Decolonial studies propose an ethical, political, and methodological repositioning of research practices, aiming for epistemic justice and the recognition of plural epistemologies.

Keywords: Decolonial epistemology; Indigenous knowledge; Coloniality of knowledge; Plurality of knowledge; Methodological reflections.

Tramitação:

Recebido em: 24/07/2025

Aprovado em: 31/07/2025

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) (Bolsista/FAPEAM). Bacharel (1994) e licenciado (1997) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia - Campus Parintins (ICSEZ). E-mail: acostaf@ufam.edu.br



Novas práticas metodológicas e pluralidade de saberes

O campo das ciências sociais modernas, desde seu surgimento, foi moldado por uma lógica eurocêntrica² que naturalizou a separação entre sujeito e objeto, privilegiou a razão instrumental e estabeleceu critérios de universalidade e neutralidade epistêmica. Entretanto, a emergência dos estudos decoloniais nas últimas décadas tem tensionado essas bases, ao denunciar a persistência da colonialidade do saber (Quijano, 2005) nas estruturas acadêmicas e nas metodologias tradicionais de investigação.

A modernidade é parte complementar da colonialidade, elas se constroem mutuamente (Silva; Chimin Jr. et al., 2009). Mignolo (2004) argumenta que a história do saber foi construída pela visão eurocêntrica e que o conhecimento do mundo colonizado foi silenciado pois,

[...] a colonialidade, permaneceu invisível sob a ideia de que o “colonialismo” seria um passo necessário em direção à modernidade e à civilização; e continua a ser invisível hoje, sob a ideia de que o colonialismo acabou e de que a modernidade é tudo o que existe. Uma das razões para só se ver a metade da história é que esta foi sempre contada do ponto de vista da modernidade. A colonialidade era o espaço sem voz (sem ciência, sem pensamento, sem filosofia) que a modernidade tinha, e ainda tem, de conquistar, de superar, de dominar (Mignolo, 2004, p. 666).

Os estudos decoloniais³ não se limitam a uma crítica teórica, mas provocam uma nova leitura e compreensão outra e mais prospectiva dos modos como se pesquisa, com quem se pesquisa e para quem se produz conhecimento. Trata-se de uma proposta de ruptura epistemológica que desafia os pressupostos modernos de ciência e convoca novas práticas metodológicas sensíveis à pluralidade de saberes, sujeitos e contextos.

Nos últimos anos, o debate metodológico nas Ciências Humanas e Sociais vem se transformando significativamente. Esse movimento reflete uma insatisfação crescente com as abordagens tradicionais, fundadas em premissas universalistas e hegemônicas que, durante muito tempo, desconsideraram a pluralidade epistêmica, os saberes localizados e os sujeitos historicamente marginalizados. Em resposta, emergem novas práticas metodológicas que

² "Lógica eurocêntrica" refere-se a uma forma de pensar e analisar o mundo que toma a Europa e seus valores como centro e referência, muitas vezes negligenciando ou subvalorizando outras culturas e perspectivas. É uma perspectiva que enxerga a história e o desenvolvimento da sociedade moderna como tendo origem e sendo impulsionados principalmente pela Europa.

³ Os estudos decoloniais são abordagens de pesquisa e pensamento que criticam o poder exercido pelo pensamento colonial na constituição do ser e do saber, buscando descolonizar a produção de conhecimento e promover alternativas que valorizem grupos subalternizados. Eles se originam na América Latina e buscam questionar a hegemonia do conhecimento ocidental e construir novas formas de pensar e agir no mundo.



buscam construir um conhecimento mais situado, dialógico, plural e sensível à diversidade de formas de existência, pensamento e linguagem.

Tais práticas metodológicas se inspiram em perspectivas decoloniais, feministas, indígenas, quilombolas e outras que questionam o monopólio epistemológico da ciência ocidental moderna. Como argumenta Smith (2016, p. 132), é preciso “descolonizar as metodologias” para romper com a lógica de dominação que transforma os sujeitos pesquisados em objetos e os saberes não ocidentais em folclore ou superstição. Nessa perspectiva, a pesquisa deixa de ser um ato extrativista e passa a ser concebida como processo relacional, ético e político.

Harding (2004), ao propor o conceito de “epistemologia situada”, afirma que todo conhecimento é produzido a partir de uma localização social, cultural e histórica específica, e que reconhecer essa parcialidade não enfraquece a ciência, mas a torna mais robusta e autêntica. Da mesma forma, Santos (2010) introduz a noção de “ecologia de saberes”, defendendo que diferentes formas de conhecimento – científicas, tradicionais, populares, espirituais – podem dialogar sem que uma seja hierarquicamente superior à outra. Para isso, é preciso criar metodologias que não apenas acolham, mas aprendam com a diferença.

No campo prático, essa mudança metodológica implica em redesenhar as relações entre pesquisador e participantes, reconhecendo os sujeitos da pesquisa como coautores do conhecimento. A escuta sensível, o respeito aos tempos e modos dos interlocutores, a valorização da oralidade e da memória coletiva, o uso de linguagens artísticas e visuais, bem como a incorporação de práticas de pesquisa-participante, são estratégias que vêm sendo cada vez mais mobilizadas.

No contexto da Amazônia, por exemplo, novas metodologias têm se mostrado fundamentais para acessar os saberes dos povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas e camponeses. O uso de rodas de conversa, mapas mentais, narrativas orais e performáticas, bem como o reconhecimento do território como categoria analítica central, são práticas que desafiam os modelos acadêmicos tradicionais e contribuem para uma ciência comprometida com a justiça epistêmica e a reexistência dos povos.

Adotar práticas metodológicas sensíveis à pluralidade de saberes, sujeitos e contextos também implica em repensar as formas de escrita e disseminação dos resultados de pesquisa. A valorização de formatos acessíveis, multilinguísticos, colaborativos e devolutivos – como

cartilhas, vídeos, podcasts, exposições – é fundamental para romper com o elitismo do saber acadêmico e ampliar sua relevância social.

Assim, as novas práticas metodológicas representam não apenas uma renovação técnica, mas uma transformação ética e política na forma como se faz ciência na contemporaneidade. Elas desafiam o pesquisador a deslocar-se de sua zona de conforto, a ouvir outras vozes, a reconhecer o valor dos saberes invisibilizados e a construir um conhecimento comprometido com a vida, a dignidade e a pluralidade.

Neste estudo objetivamos refletir sobre os saberes tradicionais da Amazônia a partir das contribuições teóricas dos estudos decoloniais, compreendendo tais saberes como formas legítimas e autônomas de produção de conhecimento historicamente subalternizadas pelo projeto moderno-colonial. Como desdobramento, interessa aqui discutir como os epistemicídios cometidos ao longo da colonização invisibilizaram as cosmologias e práticas ancestrais amazônicas.

A problemática desse debate se evidencia a partir das seguintes diretrizes: de que modo os estudos decoloniais ajudam a compreender e legitimar os saberes tradicionais da Amazônia? Que potencialidades eles oferecem para a construção de uma ciência plural e comprometida com a justiça cognitiva?

Ademais, os estudos decoloniais oferecem ferramentas analíticas e políticas para resgatar, valorizar e dialogar com esses saberes, promovendo uma ecologia de saberes e uma reorientação do pensamento crítico latino-americano.

Colonialidade do saber e questões metodológicas

A colonialidade do poder, conceito formulado por Quijano (2005), designa um conjunto de relações de dominação e hierarquização racial, epistêmica, econômica e cultural que, embora originadas no colonialismo moderno europeu, persistem e estruturam o mundo contemporâneo, em suas relações e processos sociais, em suas formas epistêmicas de conhecer o mundo e na compreensão da realidade social, na consciência intelectual e nos valores que permeiam as visões de mundo. Ou seja, dito de outro modo,

a colonialidade do poder configura -se com a conquista da América, no mesmo processo histórico em que tem início a interconexão mundial (globalidade) e começa a se constituir o modo de produção capitalista. Esses movimentos centrais têm como principal consequência o surgimento de um sistema inédito de dominação e de exploração social, e com eles um novo modelo de conflito.



Nesse cenário histórico geral, a colonialidade do poder configura -se a partir da conjugação de dois eixos centrais. De um lado, a organização de um profundo sistema de dominação cultural que controlará a produção e a reprodução de subjetividades sob a égide do eurocentrismo e da racionalidade moderna, baseado na classificação hierárquica da população mundial. De outro, a conformação de um sistema de exploração social global que articulará todas as formas conhecidas e vigentes de controle do trabalho sob a hegemonia exclusiva do capital. Nesse sentido, a colonialidade do poder, tal como foi conceitualizada por Quijano, é a chave analítica que permite visualizar o espaço de confluência entre a modernidade e o capitalismo, bem como o campo formado por essa associação estrutural. É justamente nesse campo de confluência e conjunção que se veem afetadas, de modo heterogêneo, porém contínuo, todas as áreas da existência social, tais como a sexualidade, a autoridade coletiva e a “natureza”, além, é claro, do trabalho e da subjetividade (Quintero; Figueira et al., 2019, p. 5).

Longe de se restringir ao período colonial formal, a colonialidade prolonga-se como lógica constitutiva do sistema-mundo capitalista, mantendo a subalternização dos povos e saberes não europeus. Essa lógica afeta diretamente as formas de produzir conhecimento, colocando em questão as metodologias tradicionalmente adotadas pelas ciências sociais e humanas. Segundo Quijano (2005), a colonialidade do poder opera, entre outros níveis, por meio da imposição de uma epistemologia eurocêntrica que universaliza seus próprios critérios de cientificidade e racionalidade. Essa imposição gerou, historicamente, o que Boaventura de Sousa Santos (2010) denomina de *epistemicídio* — o silenciamento e deslegitimação dos saberes produzidos por povos indígenas, africanos, asiáticos e outras coletividades não ocidentais. O pensamento moderno, ao naturalizar-se como neutro e objetivo, esconde seus pressupostos históricos e culturais, estabelecendo metodologias que desconsideram a diversidade epistêmica da humanidade.

Nesse sentido, a crítica à colonialidade do poder é indissociável da crítica às metodologias tradicionais das ciências sociais. Tais metodologias, baseadas na separação sujeito-objeto, na neutralidade do observador e na busca por leis universais, reproduzem a lógica colonial de distanciamento e superioridade. Como observa Walsh (2009), os instrumentos científicos ocidentais — como as técnicas de análise estatística, as entrevistas padronizadas, os questionários fechados — frequentemente operam como mecanismos de controle do outro, descontextualizando suas falas, apagando suas cosmologias e moldando sua realidade à linguagem dominante da academia.

A proposta de descolonizar o conhecimento, portanto, exige uma transformação metodológica profunda. É necessário construir metodologias que sejam sensíveis aos contextos,





às histórias e às subjetividades plurais. Smith (2016) argumenta que a pesquisa científica ocidental tem sido um dos principais instrumentos de colonização dos povos indígenas, e que, para romper com esse legado, é preciso desenvolver metodologias centradas na escuta, no diálogo intercultural e na reciprocidade.

Além disso, autores como Mignolo (2011) advogam por uma desobediência epistêmica, entendida como a recusa em seguir as normas impostas pela matriz colonial de saber. Mignolo propõe a valorização das epistemologias outras, ou seja, dos modos de saber, sentir e narrar que emergem dos corpos e territórios historicamente oprimidos. Nesse movimento, as metodologias não podem ser vistas como meros instrumentos técnicos, mas como escolhas políticas e éticas que determinam quais sujeitos e conhecimentos são incluídos ou excluídos do processo científico.

A colonialidade do poder afeta também a própria estrutura das instituições acadêmicas, que muitas vezes operam como espaços de reprodução da branquitude, da masculinidade e do eurocentrismo. A produção científica, submetida a normas editoriais, critérios de indexação e linguagem normativa, dificulta o acesso de saberes populares, afrodescendentes, indígenas e periféricos. Como propõe Lélia Gonzalez (1988), é necessário repensar as formas de expressão e de validação do saber, inclusive por meio do que ela chama de *amefricanidade*, que articula uma visão epistêmica afro-latino-americana.

Metodologicamente, isso implica na abertura para práticas de pesquisa que integrem oralidade, corporeidade, espiritualidade, arte, afetividade e outras formas de expressão não canônicas. Implica também na participação ativa dos sujeitos da pesquisa na formulação das perguntas, na interpretação dos dados e na disseminação dos resultados, como propõem metodologias participativas, colaborativas e insurgentes.

Dessa forma, a colonialidade do poder não é apenas um tema de investigação, mas uma condição a ser enfrentada no próprio fazer científico. Descolonizar a metodologia é abrir espaço para a diversidade epistêmica do mundo, reconhecendo que há múltiplas formas legítimas de produzir, validar e compartilhar conhecimento. É também reconhecer que a ciência não é neutra, mas atravessada por relações de poder que precisam ser explicitadas, questionadas e transformadas. Segundo Quijano (2005), a colonialidade do poder não se restringe ao domínio político e econômico estabelecido pelo colonialismo, mas se estende ao campo do saber, ao impor uma hierarquia epistêmica que marginalizou e inferiorizou os conhecimentos não



européus. A colonialidade do saber é, portanto, um dispositivo de dominação que sustenta a modernidade ocidental como centro produtor e legitimador do conhecimento científico.

Essa crítica é desenvolvida por Mignolo (2003; 2010), que propõe o conceito de “opção decolonial” como uma alternativa à racionalidade eurocêntrica. Mignolo defende a desobediência epistêmica como uma estratégia de ruptura com o pensamento único da modernidade, valorizando as epistemologias localizadas e os saberes subalternizados, como os indígenas, afrodescendentes, camponeses e periféricos.

A metodologia, na perspectiva decolonial, é compreendida como um campo de disputa política e epistemológica, e não como um conjunto neutro de técnicas e procedimentos. Como destaca Boaventura Santos (2007), a modernidade construiu uma monocultura do saber e da rigorosidade científica, que excluiu outras formas de produzir conhecimento. Em resposta, Santos propõe a ecologia de saberes como uma alternativa metodológica que promove o diálogo entre conhecimentos diversos, rompendo com a monocultura e reconhecendo a diversidade epistêmica.

Walsh (2009), por sua vez, destaca que a metodologia decolonial implica não apenas incluir os subalternizados como objetos de pesquisa, mas transformar os próprios modos de conhecer e de se relacionar com o conhecimento. Isso implica descentralizar o pesquisador, reconhecer a oralidade, a ancestralidade, a espiritualidade e a corporeidade como formas legítimas de saber, e estabelecer uma relação ética, horizontal e colaborativa com os sujeitos pesquisados.

Para os estudos decoloniais, a pesquisa não é apenas um ato técnico ou descritivo, mas uma prática política e ética. Smith (2012), ao abordar a descolonização das metodologias, denuncia a violência epistêmica produzida pela pesquisa colonial, que extrai conhecimentos das comunidades sem considerar seus direitos, suas cosmologias ou sua autonomia; ela propõe que a pesquisa decolonial deve ser realizada com e para os povos subalternizados, e não sobre eles. Isso exige o rompimento com o paradigma do distanciamento e da neutralidade, e a adoção de uma metodologia insurgente, que reconhece os sujeitos pesquisados como coautores do processo de conhecimento.

As contribuições dos estudos decoloniais para as reflexões metodológicas nas Ciências sociais são fundamentais para repensar os sentidos e propósitos da pesquisa. Ao romper com os paradigmas eurocêntricos e coloniais, esses estudos convocam uma virada epistêmica que desafia o pesquisador a repensar seus próprios posicionamentos, escutas e práticas.



A metodologia, nesse contexto, deixa de ser um caminho técnico e universal para se tornar um ato situado, ético e político, comprometido com a justiça cognitiva, o reconhecimento das diferenças e a valorização das epistemologias silenciadas. A decolonialidade, assim, não é apenas um projeto teórico, mas um chamado à reconfiguração das formas de conhecer, conviver e transformar o mundo.

Estudos decoloniais e saberes indígenas da Amazônia: por uma epistemologia outra

A Amazônia é um território marcado por uma intensa diversidade sociocultural, onde os povos originários e comunidades tradicionais constroem, há séculos, sistemas próprios de conhecimento e de saberes originários. No entanto, tais saberes foram historicamente marginalizados em nome da racionalidade moderna ocidental. Questões muito pertinentes e um debate profícuo se propõe e se impõe no campo contemporâneo dos estudos decoloniais, ou seja, de que forma podem contribuir para o reconhecimento e valorização desses saberes tradicionais, e da estratégia ética de inseri-los no centro do debate epistemológico e político contemporâneo.

Esta proposta se fundamenta numa crítica ao eurocentrismo epistêmico, perspectiva essa que estruturou a colonialidade do saber e impôs uma hierarquia de conhecimentos, e, de forma muito específica, classificou os saberes indígenas e tradicionais como inferiores ou pré-modernos. A problemática desse debate se evidencia a partir das seguintes diretrizes: de que modo os estudos decoloniais ajudam a compreender e legitimar os saberes tradicionais da Amazônia? Que potencialidades eles oferecem para a construção de uma ciência plural e comprometida com a justiça cognitiva?

Os estudos decoloniais emergem como um campo crítico que denuncia os legados coloniais nas estruturas de poder, de conhecimento e de subjetivação. Segundo Quijano (2005), a colonialidade do poder está diretamente vinculada à imposição de uma matriz eurocêntrica de saber que excluiu as epistemologias dos povos colonizados. Assim vejamos:

O desenvolvimento dos estudos decoloniais tem seguido, até agora, sobretudo dois caminhos. O primeiro está relacionado ao crescimento e à expansão do arcabouço conceitual e teórico da decolonialidade. Tomando como referência a categoria colonialidade do poder, expandiu -se a utilização do substantivo colonialidade para aplicá-lo a outras dimensões e campos que, a despeito de sua articulação com o fenômeno no do poder, costumam ser tratados como áreas diferenciadas. Isto levou à proposição de quatro conceitos principais, a saber: colonialidade do saber, do ser, da natureza e do gênero. O primeiro foi

tratado com certa sistematicidade na compilação de Edgardo Lander. A colonialidade do saber estaria representada pelo caráter eurocêntrico do conhecimento moderno e sua articulação às formas de dominação colonial/imperial. Essa categoria conceitual refere-se especificamente às formas de controle do conhecimento associadas à geopolítica global traçada pela colonialidade do poder. Nesse sentido, o eurocentrismo funciona como um locus epistêmico de onde se constrói um modelo de conhecimento que, por um lado, universaliza a experiência local europeia como modelo normativo a seguir e, por outro, designa seus dispositivos de conhecimento como os únicos válidos (Quintero; Figueira et al., 2019, p. 7).

Mignolo (2011) assim propõe a “desobediência epistêmica” como um ato de ruptura com os absolutismos e as rigorosidades dos cânones ocidentais e de abertura às epistemologias outras. Para ele, “não se trata de incluir os saberes indígenas nas universidades tal como são, mas de reconhecer que eles têm o direito de existir como sistemas legítimos de pensamento” (Mignolo, 2011, p. 31). Walsh (2009) amplia a noção de decolonialidade ao incorporá-la como uma práxis coletiva e situada, destacando a centralidade do pensamento indígena e afrodescendente. Já Santos (2010) advoga por uma “ecologia de saberes”, reconhecendo a diversidade epistemológica como condição para a justiça cognitiva.

Na abordagem metodológica sobre os saberes originários e tradicionais amazônicos, estes se constituem em práticas interligadas à terra, ao corpo e à espiritualidade. São formas de conhecer que integram o conhecimento botânico, a oralidade, os rituais, a cura, a caça, a agricultura e a cosmologia dos povos indígenas, ribeirinhos e quilombolas. A análise de algumas obras da literatura indígena exemplifica esse diálogo com a perspectiva decolonial e essa ruptura epistemológica com os modelos hegemônicos da ciência moderna.

David Kopenawa, em sua obra com Bruce Albert, expressa a visão yanomami sobre o mundo, revelando a relação inseparável entre natureza, espírito e sociedade. Como afirma Kopenawa (2015), “os brancos não escutam os xamãs porque acreditam apenas nos seus próprios conhecimentos. Mas a Terra está ficando doente”.

Na visão expressa por David Kopenawa em sua obra *A Queda do Céu*, escrita com Bruce Albert, ele evidencia a inseparabilidade entre natureza, espírito e sociedade na cosmologia Yanomami. A obra *A Queda do Céu* (2010), de David Kopenawa e Bruce Albert, constitui um marco na literatura indígena contemporânea e no campo das epistemologias decoloniais. Não é necessariamente uma autobiografia; na verdade a referida obra consiste em uma denúncia sobre a destruição dos modos de vida Yanomami e, ao mesmo tempo, um chamado à escuta de outros mundos possíveis, ou seja, nossa perspectiva quer entender como a cosmologia Yanomami



apresentada por Kopenawa coloca em xeque as premissas do pensamento ocidental moderno, e como ela se alinha com críticas contemporâneas à colonialidade do saber e do ser.

De qualquer forma, segundo Kopenawa, os Yanomami compreendem a floresta como uma entidade viva, habitada por espíritos (xapiri) com os quais os xamãs dialogam para manter a harmonia cósmica. Os xapiri são descritos como seres que se manifestam para os xamãs, muitas vezes sob a forma de animais, árvores ou águas, e são considerados os protetores da floresta e do povo Yanomami. Os pajés, através de rituais e do uso de substâncias alucinógenas como o *yãkoana*, podem convocar esses espíritos para ajudá-los em suas tarefas, como curar doenças, controlar o clima e garantir a harmonia entre o mundo visível e o invisível. Essa visão rompe com a dicotomia moderna entre natureza e cultura e implica uma ética de respeito e reciprocidade. No dizer dos autores, “os brancos pensam que a floresta está vazia. Não veem os espíritos. Mas ela está cheia de vida!” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 105)

O desmatamento, o garimpo e a destruição das terras indígenas não são apenas agressões materiais, mas também espirituais e cosmológicas. A “queda do céu” anunciada por Kopenawa é tanto literal quanto metafórica: representa o colapso de um mundo interconectado, cuja lógica não é a da mercadoria, mas a da coexistência.

O pensamento decolonial destaca que a modernidade ocidental se construiu a partir de um epistemicídio (Santos, 2007), ou seja, da destruição sistemática dos saberes dos povos originários, mas também dos povos tradicionais. A desqualificação dos conhecimentos indígenas como “crendices” ou “atraso” reflete a lógica colonial de subordinação epistêmica: “Eles pensam que sabem tudo, mas sua ciência não vê os espíritos e não escuta a floresta” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 237).

Desse modo, ao fazer isso, ele reconfigura o lugar da autoridade do saber, reivindicando legitimidade para a cosmologia Yanomami como forma válida de compreender e habitar o mundo.

Da mesma forma, Eduardo Gudynas (2011), em suas reflexões sobre o “bem viver” (*buen vivir*), propõe uma reconfiguração das relações entre humanos e natureza, defendendo que os elementos naturais devem ser vistos como sujeitos de direito. Essa proposta dialoga diretamente com a perspectiva Yanomami de Kopenawa, em que rios, montanhas e florestas possuem agência e devem ser respeitados como parentes. A noção de que o rio é um parente e não um recurso (como também aponta Ailton Krenak) é essencial para romper com a lógica utilitarista do desenvolvimento que ameaça a diversidade ecológica e cultural.





Além disso, Viveiros de Castro (2002) propõe o conceito de “perspectivismo ameríndio” para descrever a maneira como os povos indígenas veem os humanos e os não-humanos como sujeitos dotados de consciência e agência. A floresta, os animais e os espíritos são pessoas com seus próprios pontos de vista. Essa multiplicidade de mundos contrasta radicalmente com o universalismo ocidental. Em termos de pluralidade de modos de existência, “os xapiri veem o mundo de cima. Sabem que os brancos estão fazendo o céu cair com sua fumaça de epidemia” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 313)

A frase acima descrita, de David Kopenawa (2015), *“os brancos não escutam os xamãs porque acreditam apenas nos seus próprios conhecimentos. Mas a Terra está ficando doente”* — expressa uma crítica contundente à arrogância epistêmica da modernidade ocidental e sua recusa em reconhecer a legitimidade dos saberes indígenas. Ao afirmar que os brancos “não escutam os xamãs”, Kopenawa denuncia o epistemicídio — ou seja, a negação sistemática das formas tradicionais de conhecimento, espiritualidade e cuidado com a Terra praticadas por povos originários, como os Yanomami.

A segunda parte da frase — *“a Terra está ficando doente”* — é um alerta sobre as consequências desse descompasso: a crise ambiental e climática que se agrava à medida que os sistemas capitalistas, desenvolvimentistas, canibais (Fraser), extrativistas, líquidos (Bauman) e hipermodernos (Lipovetsky) avançam sobre florestas, rios e territórios indígenas, ignorando completamente os modos de vida e de pensamento que zelam por esses ecossistemas há milênios.

É nessa direção que Kopenawa nos faz entender que a crise ecológica é também uma crise de escuta: o mundo adoce porque se nega a ouvir os que falam com os espíritos da floresta, os que compreendem a Terra como ente vivo, os que veem na interdependência entre humanos e não-humanos o fundamento da vida. Ao rejeitar os xamãs e privilegiar exclusivamente os saberes “científicos”, a sociedade ocidental perde a chance de aprender com outras racionalidades, outras formas de cuidado e de existência.

Portanto, essa frase não é apenas uma crítica, mas uma convocação e um alerta imprescindível à descolonização do pensamento: para que seja possível curar a Terra, é necessário antes escutá-la — e escutá-la, para os Yanomami, é também escutar aqueles que sonham com ela: os xamãs.

As ideias de David Kopenawa desafiam profundamente a racionalidade moderna e convidam a uma escuta radical das cosmologias indígenas. Seu pensamento não apenas





denuncia a destruição provocada pela colonialidade, mas também oferece caminhos alternativos de coexistência, baseados no respeito, na reciprocidade e na interdependência entre todos os seres.

Reconhecer a validade dessas epistemologias é um passo crucial para descolonizar o saber, a política e a relação com a Terra. Kopenawa nos provoca a uma revolução em nosso olhar epistemológico, nos mostra, com convicção, de que não se trata apenas de proteger a floresta, mas de reconhecer que ela é viva, que ela pensa, que ela fala — e que ela também sonha.

Um outro diálogo extraordinário, que precisa ser feito, é com o pensamento de Ailton Krenak (2019) que também critica a racionalidade utilitarista e desenvolvimentista que ameaça os modos de vida tradicionais: A partir de uma perspectiva decolonial e intercultural, tem se discutido como a cosmovisão indígena rompe com o paradigma ocidental de exploração e objetificação dos bens naturais. As tão fundamentais narrativas, saberes e reflexões buscam contribuir para a valorização de outras epistemologias que reconhecem a natureza como sujeito de direitos e como parte de uma comunidade ampliada de vida.

De todas as formas, a frase de Ailton Krenak (2019) — “o rio que corre não é um recurso, ele é um parente” — condensa uma crítica radical à lógica que rege as sociedades capitalistas modernas: a noção de que a natureza existe para ser dominada, explorada e convertida em mercadoria. Ao nomear o rio como “parente”, Krenak propõe uma ruptura epistêmica com a racionalidade instrumental herdada da modernidade eurocentrada, e propõe o resgate de uma relação ética e afetiva com o mundo natural, conforme vivenciado pelos povos indígenas. A noção de que a natureza existe para ser dominada, explorada e convertida em mercadoria é um conceito central na crítica da sociedade capitalista. Essa visão, que remonta a autores como Marx, enxerga o capitalismo como um sistema que vê a natureza não como um fim em si mesma, mas como um meio para a acumulação de capital.

Aliás, o que é mercadoria? Marx responde a contento em *O capital*:

A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência, isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção (Marx, 2015, p. 157)





Ailton Krenak salienta em *Ideias para adiar o fim do mundo* que a família é a natureza, nossa casa é a natureza, logo, somos parte dela. Entretanto, distantes da ligação fundamental com a natureza, precisamos inventar práticas sustentáveis para lidar com as consequências da distância que evidencia que uma cisão entre os seres humanos que vivem em uma sociedade capitalista e a natureza (Krenak, 2019.). Portanto, para alguns seres humanos pode parecer irreal e lúdico conversar com as árvores, rios, rochas, considerá-las parte da família, um ser vivo. Afinal, para eles, a natureza é um objeto, uma mercadoria. Já para os povos indígenas, embora haja pluralidade de crenças e práticas, a relação com a natureza é uma relação vital, a preservação da natureza rege a vida (Silva, 2024).

A modernidade capitalista construiu sua relação com a natureza sob os fundamentos da ciência cartesiana e do progresso industrial, baseados em um pensamento antropocêntrico e instrumental. Essa concepção transformou rios, florestas e solos em recursos naturais a serem explorados em nome do desenvolvimento econômico; como aponta Enrique Leff (2001, p. 17), essa lógica “reifica a natureza” e legitima sua apropriação destrutiva. Em suas reflexões epistêmicas, Ailton Krenak, ao contrário, resgata a ideia de uma relação de parentesco com os elementos naturais. Isso se opõe frontalmente à racionalidade desenvolvimentista, que tende a ver o rio apenas como fonte de energia, abastecimento, transporte ou lucro. “Essa ideia de que o rio é um recurso nos impede de vê-lo como parte da nossa própria existência”, acentua Krenak (2019, p. 38). Tais pressupostos também encontra eco no pensamento de Boaventura Santos (2010), para quem as epistemologias do Sul, nesse exercício reflexivo, podem ampliar o campo dos saberes legítimos e da legitimidade desses referidos saberes, reconhecendo formas de conhecimento ancestral que não se baseiam na dominação da natureza, mas na convivência com ela. Assim,

as Epistemologias do Sul surgem como uma proposta epistemológica subalterna, insurgente, resistente, alternativa contra um projeto de dominação capitalista, colonialista e patriarcal, que continua a ser hoje um paradigma hegemônico. Na sua fundação, encontra-se a ideia-chave de que não há justiça global sem justiça cognitiva global, isto é, as hierarquias do mundo só serão desafiadas quando conhecimentos e experiências do Sul e do Norte puderem ser discutidos a partir de relações horizontais e sem que as narrativas do Sul sejam sempre sujeitas à extenuante posição de reação (a periferia que reage ao centro, o tradicional que reage ao moderno, a alternativa que reage ao cânone). As Epistemologias do Sul existem porque existem Epistemologias do Norte que se arrogam universais (Santos, 2016, p. 17-18).





Na cosmovisão de muitos povos indígenas, a natureza é relacional, viva, dotada de agência e espírito. O rio é mais que um corpo hídrico: ele tem história, memória, energia e conexão com os seres humanos. Na convicção de Krenak (2019), os povos indígenas nunca separaram sua existência do rio, da mata e da montanha — eles são parte do mesmo corpo coletivo/comunitário. Por outro lado, essa visão contrasta com a modernidade colonial, que, conforme aponta María Lugones (2008), impôs uma matriz de poder que não apenas racializou os corpos humanos, mas também hierarquizou os modos de conhecer e existir. A racionalidade branca, masculina e ocidental foi considerada universal, em detrimento dos saberes indígenas, quilombolas e camponeses.

Nas ideias de Krenak há uma convocação para uma mudança radical: reconhecer o rio como sujeito de direitos, como parte de uma comunidade ampliada da vida, como propõem também movimentos jurídicos como o do “direito da natureza” ou “direitos dos rios”, presentes em países como Equador, Bolívia e Colômbia (Acosta, 2016).

É possível evidências nas reflexões de Krenak e notá-las como que constituinte de um movimento mais amplo de crítica à colonialidade do desenvolvimento. Para Quijano (2005), a colonialidade do poder permanece como lógica estruturante do mundo moderno, e se expressa na forma como o “desenvolvimento” justifica a exploração de territórios e a exclusão de saberes.

No Brasil, a Amazônia — território de tantos outros muitos povos originários — tem sido o alvo central dessa lógica. A construção de hidrelétricas, o desmatamento para a monocultura e a mineração têm ameaçado rios e modos de vida. Ver o rio como “parente”, portanto, não é metáfora poética, mas um posicionamento político, ético e existencial diante do avanço destrutivo do capital.

As convicções, certeza e posicionamentos supracitados nos propõe e impõe a repensar as bases do conhecimento, do direito, da economia e da ecologia. Ao propor que o rio seja visto como um parente, ele convoca à reintegração dos humanos com o mundo natural, descolonizando a ideia de que a natureza é um recurso passivo. Compreender “o rio como sujeito” e não como objeto é um passo essencial para enfrentar a crise ambiental e civilizatória contemporânea. Os saberes tradicionais e o pensamento indígena, longe de ser “folclórico” ou “primitivo”, é um reservatório de alternativas epistemológicas e políticas que podem contribuir para a construção de um mundo mais justo, plural e sustentável.





Deparar-se com essa cosmovisão acima referida desafia a racionalidade hegemônica e propõe uma reconexão espiritual e ecológica com o mundo, porque os saberes da Amazônia são, assim, formas de resistência contra a colonialidade e o extrativismo; eles afirmam a vida em sua pluralidade e recusam a dicotomia entre natureza e cultura, tão presente no pensamento ocidental.

Os estudos decoloniais permitem uma reinterpretação dos saberes tradicionais da Amazônia como formas de conhecimento válidas e complexas; eles oferecem categorias analíticas e políticas para enfrentar o epistemicídio — conceito de Santos (2010) — que extermina saberes em nome da ciência universal. Ou seja,

a riqueza da heterogeneidade de tantos saberes sobre o cuidado com o corpo e mente através das cosmovisões Amazônicas, subalternizada na relação de colonização do saber, ainda continuam sendo desvalorizadas, desperdiçadas. Ou seja, um encobrimento do saber amazônico. Nas palavras de Santos e Meneses (2010, p. 7), este seria manifestado na supressão destruidora de alguns modelos de saberes locais, na desvalorização e hierarquização de tantos outros, o que levou ao desperdício – em nome dos desígnios colonialistas – da rica variedade de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multiformes cosmovisões por elas produzidas (Quadros et al., 2023, p. 367).

No campo dos saberes indígenas e afrodescendentes (Luz, 2005), a “religiosidade do caboclo amazônico/seres e acontecimentos sobrenaturais” caracteriza o sujeito amazônida, legitimando os modos dos sujeitos amazônicos conceberem sua cosmogonia, os sinais de sua saúde e seus males. Como explica Maués (2012, p. 41), os “pajés sacacas amazônicos recebem diretamente das entidades místicas ou seres encantados as receitas e técnicas mais eficazes para tratar seus pacientes”. Do mesmo modo, o reconhecimento dos saberes amazônicos não significa a imprescindibilidade ou romantizá-los, mas distinguir sua autonomia, historicidade e capacidade de produzir sentidos próprios do mundo. Nesse sentido, faz-se imperativo a construção de espaços de escuta e diálogo entre diferentes epistemologias.

Os saberes indígenas e tradicionais da Amazônia representam uma riqueza epistêmica, cultural e espiritual que desafia a lógica ocidental moderna. À luz dos estudos decoloniais, torna-se possível vislumbrar um horizonte de valorização dessas formas de conhecimento, construindo alternativas à monocultura da razão eurocêntrica.

Na dinâmica de explicar as realidades, os amazônicos acionam uma relação entre humano, natureza e mítico (Santos e Meneses, 2010), a exemplo dos estudos de Maués (2018)

intitulado “O modelo da ‘reima’: representações alimentares em uma comunidade amazônica”, no qual ao estudar as concepções de uma comunidade amazônica pesqueira sobre alimentação, explorando especialmente os conceitos associados à reima, revela que “[...] representações, que transcendem a simples esfera do alimento e abrangem também os domínios rituais, xamânicos e até mesmo a própria cosmovisão dos habitantes de Itapuã” (Maués; Maués, 2018, p. 123). Em outras palavras, os sentidos atribuídos as formas de “reimoso” e “não reimoso”, manifestam a ampla abrangência das suas implicações culturais e simbólicas.

O que é “reimoso”, os informantes respondem que se trata de um alimento que “faz mal”, só podendo ser consumido por alguém em perfeitas condições de saúde; ao passo que o alimento manso é considerado inofensivo para as pessoas, em qualquer estado (Maués; Maués, 2018).

A decolonialidade não é apenas uma crítica teórica, mas uma aposta em práticas de resistência e reexistência que emergem dos territórios periféricos e originários. Neste contexto, os saberes amazônicos devem ser compreendidos não como resquícios do passado, mas como propostas contemporâneas para um futuro mais justo, plural e sustentável.

Últimas considerações

As Ciências Sociais têm passado por importantes transformações metodológicas nas últimas décadas. Se, em suas origens, os métodos herdaram pressupostos do paradigma positivista, centrado na objetividade, na neutralidade e na pretensa universalidade científica, o desenvolvimento crítico e plural do campo tem promovido uma série de rupturas e inovações.

A reflexividade, portanto, constitui um dos maiores avanços metodológicos das Ciências Sociais contemporâneas. Neste sentido, Becker (1999) é imperativo em dizer que “não existe uma pesquisa inocente”; toda investigação carrega consigo escolhas, silêncios e interpretações. Por isso, é possível afirmar que o avanço metodológico está relacionado a práticas mais conscientes e éticas na produção do conhecimento, rompendo com a ilusão da objetividade absoluta.

Como bem destaca Paulo Freire (1987), “pesquisar não é um ato neutro”. A pesquisa participativa, decolonial, crítica, que prima por uma epistemologia insurgente e dos subalternos, ao articular escuta, diálogo e corresponsabilidade, propõe um deslocamento do pesquisador da posição de intérprete superior para a de mediador ético e político; tal avanço torna a pesquisa

mais comprometida com a transformação social e com o reconhecimento dos saberes populares, indígenas, quilombolas, feministas, entre outros.

Nos últimos anos, as Ciências Sociais têm sido profundamente impactadas pela emergência dos estudos decoloniais e das epistemologias do Sul; estas correntes questionam o monopólio eurocêntrico sobre os modos de conhecer, desafiando o epistemicídio promovido pelas ciências ocidentais hegemônicas (Santos, 2007; Mignolo, 2008). É neste sentido que para Santos (2010), é preciso desenvolver uma ecologia de saberes, que reconheça diferentes formas de conhecimento como válidas e legítimas. Isso tem implicações diretas no plano metodológico, pois rompe com a ideia de um único caminho científico e valoriza metodologias enraizadas em contextos específicos, sensíveis às culturas e às formas locais de saber.

Quando Smith (2012) aborda as metodologias descolonizadoras, reforça a necessidade de respeitar os territórios, as narrativas e os valores das comunidades tradicionais e dos povos indígenas, repensando profundamente o modo como se faz pesquisa em contextos marcados pela colonização histórica e epistêmica.

Os registros que fizemos aqui não encerram os desafios, mas indicam um caminho de abertura, onde o fazer científico se reconcilia com o compromisso político e a sensibilidade social, transformando a pesquisa em um espaço de escuta, reconhecimento e transformação.

Referências

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

BECKER, Howard S. **Truques da pesquisa**: como pensar a pesquisa qualitativa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

BORDIN, Francine B. **Algumas considerações sobre a descrição densa e o trabalho etnográfico e antropológico**. Partes: São Paulo, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. **O planejamento da pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2006.





FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. **Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura**. In: A interpretação da cultura. 1 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GUDYNAS, Eduardo. **“Buen vivir: hoje, amanhã e sempre.”** In: Revista Pacha, n. 1, 2011.

HARDING, Sandra. **The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies**. New York: Routledge, 2004.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

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

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder**. Petrópolis: Vozes, 2001.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero: para uma reflexão decolonial**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 575-585, 2008.

MARX, Karl. **O capital - crítica da economia política 1**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2015.

MIGNOLO, Walter D. **Epistemologia do Sul e a opção decolonial**. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, 2004.

MIGNOLO, Walter. **Epistemologia do Sul, desobediência epistêmica e a opção decolonial**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

QUADROS, Nádila R. F. do R. de et al. **Revalorização dos saberes amazônicos em saúde: explorando novas possibilidades de práticas integrativas e complementares (PICS) no contexto decolonial**. Revista Humanidades e Inovação. Palmas - TO -, v. 10, n. 14, 2023.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: Lander, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.





SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A universidade no século XXI**: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. In: Conhecimento prudente para uma vida decente. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria de Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Joseli Maria; CHIMIN Jr., Alides Baptista et al. **Algumas reflexões sobre a lógica eurocêntrica da ciência geográfica e sua subversão com a emergência de saberes não hegemônicos**. Geo UERJ – ano 11, v. 2, n. 19, 2009.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies**: Research and Indigenous Peoples. London: Zed Books, 2012.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies**: Research and Indigenous Peoples. London: Zed Books, 2016

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade e colonialidade do poder**: um olhar a partir da diferença colonial. Revista Educação, Porto Alegre, v. 32, n. 3, p. 25-43, 2009.

