

## **ABYA YALA E A COMUNIDADE EM FLORESCIMENTO:** decolonialidade e o processo de comunidade

*Lucas Gabriel Soares*

### **Resumo**

Este ensaio procura estabelecer certa relação entre comunidade e os estudos sobre a decolonialidade. Pensadores como Jacques Rancière (2009) e Georges Bataille (1992) compreendem a comunidade como uma relação de partilha das experiências. O grupo Modernidade/Colonialidade com intuito de colocar tensão sobre as relações de exploração colonial que desenharam a lógica da modernidade e resgatou visões de conhecimento que foram deixados à margem da história moderna. A ideia de se naturalizar uma forma outra de conhecimento onde as interpretações de mundo partem justamente da experiência, subverte a lógica de um saber positivo em que a colonialidade do poder, do saber e do ser, provoca nas vidas e nos fazeres da sociedade. Como alternativa a essa determinada situação de controle, o fazer comunal que se assenta sob a fronteira dos conhecimentos contribui para estabelecer contatos outros e gerar partilhas entre as pessoas, ligadas não mais por uma constituição, mas sobretudo por experiências interiores.

**Palavras-chave:** Decolonialidade; Comunidade; Modernidade; Walter Mignolo.

## **ABYA YALA AND THE FLOWERING COMMUNITY:** decoloniality and the community process

### **Abstract**

This article try to establish a certain relationship between community and studies on decoloniality. Jacques Rancière (2009) and Georges Bataille (1992) understand the community as a relationship of sharing experiences. The Modernity/Coloniality group in order to put tension on the relations of colonial exploitation that designed the logic of modernity, rescued visions of knowledge that were left at the margin of modern history. The idea of naturalizing a different form of knowledge where interpretations of the world start from experience, it subverts the logic of a positive knowledge in which the coloniality of power, knowledge and being, induces in the lives and actions of society. As an alternative to this particular situation of control, communal doing that is based on the frontier of knowledge contributes to establishing other contacts and generating sharing among people, linked no longer by a constitution, but above all by inner experiences.

**Keywords:** Decoloniality; Community; Modernity; Walter Mignolo.

## **ABYA YALA Y LA FLORESCIENT COMUNIDAD:** decolonialidad y el proceso comunitario

### **Resumen**

Este ensayo busca establecer una cierta relación entre comunidad y estudios sobre descolonialidad. Pensadores como Jacques Rancière (2009) y Georges Bataille (1992) entienden la comunidad como una relación de intercambio de experiencias. El grupo Modernidad / Colonialidad con la intención de poner en tensión las relaciones de explotación colonial que diseñaron la lógica de la modernidad, rescató visiones del conocimiento que quedaron al margen de la historia moderna. La idea de naturalizar una forma diferente de conocimiento donde las interpretaciones del mundo parten precisamente de la experiencia, subvierte la lógica de un conocimiento positivo en el que la colonialidad del poder, el conocimiento y el ser, provoca en la vida y las acciones de la sociedad. Como alternativa a esta particular situación de control, el hacer comunal que se fundamenta en la frontera del conocimiento contribuye a establecer otros contactos y generar compartir entre las personas, vinculadas no por una constitución, pero experiencias internas.

**Palabras clave:** Decolonialidad; Comunidad; Modernidad, Walter Mignolo.

A noção de comunidade assumiu um espaço de destaque a partir da primeira metade do século XX. Doravante as experiências sucedidas pelas revoluções que desembocaram em estados autocráticos de dominação social serviram de motivo para que pensadores, sobretudo europeus, passassem a reavaliar a sociedade e suas formações, a fim de compreender a cisão que porventura haveria entre sociedade e comunidade. Para compreender o sentimento de comunidade seria necessário encontrar uma linha comum que pudesse servir de condução para as pessoas. Diferente de uma imposição, o comum seria um estágio passageiro que os liga por outras vias de compreensão. O em-comum que deveria ser perseguido é, segundo Jean-Luc Nancy, a ideia de um pensamento de comunidade do existir, que excede o particular e o universal, o indivíduo e o público, e existe apenas por finitude do infinito, a um “entre” que comunga da partilha e torna-se um ser singular-plural.

Aprendemos talvez assim que não se pode tratar de figurar ou modelar, para apresentarmos e festejarmos, uma essência comunitária; que se trata, ao contrário, de pensar a comunidade, ou seja, de pensar sua exigência insistente e talvez ainda inaudita, para além de modelos ou de modelagens comunitaristas (NANCY, 2016, p. 53).

A comunidade não é sedimentada e positivada tal qual a sociedade, não exige normas estabelecidas do regimento social, suas idiossincrasias e práticas políticas que figuram o comum a um nós consensual, e estabelecem uma ideia de comunidade frente à outra. Em tese, a comunidade nunca se efetiva imanente e inexorável ao indivíduo, porquanto sua formação é contínua e segue “sendo” a partir do quiasma gerido pelo contato do indivíduo com o outro.

O tema da comunidade é caro para, além de Jean-Luc Nancy, aos franceses George Bataille, Maurice Blanchot e Jacques Rancière, e aos italianos Roberto Esposito e Giorgio Agamben. Pensadores estes provenientes de dois países de grande influência epistêmica e cultural no ocidente, sobretudo na América Latina. Entretanto, torna-se necessário evidenciar que o cenário histórico-social que estes autores pertenciam no momento em que se propuseram a escrever sobre a comunidade – as marcas das duas grandes guerras; a revolução soviética; o nazifascismo; o muro de Berlim – era característico de um determinado espaço e influenciava, na medida em que as coisas pareciam perceptíveis, as configurações de subjetividade e participação política. Pensar sobre o conceito de comunidade sem considerar essas composições político-sociais é cair num determinismo epistemológico totalizante, como se a cidade de Rouen, na Normandia, onde vive Emma Bovary, pudesse servir de representação para todas as demais cidades da literatura, seja ela o árido interior nordestino de vidas secas de Graciliano Ramos, ou a mágica Macondo de Gabriel García Márquez. As coisas visíveis e invisíveis aparecem e tomam parte no comum de acordo com sua ocupação em relação ao campo político. Para Jacques Rancière o político e a arte têm uma origem comum e o que percebemos, então, está totalmente relacionado ao local que apossamos enquanto prática, na tentativa de uma interpretação estética da realidade que nos apresenta. A percepção utilizada por Jacques Rancière é entendida como Partilha do Sensível, um conceito que dá forma a uma comunidade política com base no encontro discordante das percepções individuais. Para isso é necessário entender partilha como a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição em quinhões. Um conjunto partilhado, apesar de sua exclusividade que não se encerra.

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (RANCIÈRE, 2009, p. 15)

A tensão existente entre esse dialogismo reside, primeiramente, naquilo que para a história precisa ser visto, incorporada como modelo ou representação, enquanto outras manifestações estéticas e realidades sensíveis são colocadas à margem por meio de uma força centrífuga. Semelhante à República de Platão, onde os artesãos concentrados a seu exercício não poderiam manifestar suas posições acerca das decisões da polis, visto que suas funções estavam totalmente voltadas a seu trabalho, impedindo que se direcionassem à realidade política (RANCIÈRE, 2009, p. 16). Trazendo para o contexto atual, hoje grupos se encontram invisibilizados nos processos de modernização geridas pelas economias mundiais. A busca de adequação destes grupos e a curadoria sustentada pelas tecnologias do poder são confrontadas por essas inúmeras realidades antagônicas. Esta tensão é expressa através do conceito que Rancière chama de dissenso. O fazer político, então, consiste no desafiar contínuo de uma ordem política vigente, onde grupos ou indivíduos da comunidade que exigem ser percebidos na contagem desta partilha, provocam no corpo da política hegemônica as rupturas necessárias nas camadas sensíveis deste espaço. Uma configuração que é ao mesmo tempo desarmônica e a busca do em-comum

O convívio do dissenso é chave para a compreensão de um fazer communitas. Para o filósofo italiano Roberto Esposito esse estágio de comunhão foi incorporado em vários momentos do decorrer da história, seguindo sua lógica de abertura, onde o estágio-fim de uma suposta comunidade é propositalmente não-concretizável. Em sua obra homônima, Esposito (2003) traça uma estrada cujo fio de Ariadne se constrói na medida em que os equívocos são demonstrados em cada capítulo. Inicia-se com O Leviatã de Hobbes, e a presença do medo que nos condiciona, passa para Rousseau e a culpa proveniente do contrato social; disserta sobre a Lei que rege o pensamento de Kant; retornando a um Éden primordial do pensamento ocidental com o êxtase da elaboração de Martin Heidegger. Todo o trajeto possui suas contribuições para a compreensão da comunidade, mas as determinações positivas que as ideias produziam, cercavam a o trajeto que, conforme explica o autor, só poderia ser potencializado pela experiência. Se para Heidegger o fim da filosofia seria esse lugar em que a totalidade de sua história se concentra em sua extrema possibilidade (2003, p. 185), para o pensador Georges Bataille, cuja a obra encerra o trajeto esboçado em Communitas, o fim da filosofia não é a realização que abre uma pangeia do novo saber, mais precisamente um “não-saber” (non savoir) que desde o início destina o pensamento a uma incurável “inconclusão” (2003, p. 187). Em contraponto a Heidegger que enxerga uma certa subordinação da experiência ao conhecimento, Bataille reconhece na experiência os possíveis caminhos de uma nova forma de leitura, onde a interpretação estaria sustentada em um não-saber, saber de nada, nada-de-saber, que forneceria lentes para a leitura de um novo *ethos*, algo que estaria na parte oposta de uma mesma moeda.

Utilizando-se dessa troca de vetores, para se encontrar formas novas de interpretação é necessário novos instrumentos epistêmicos que valorizem formas outras de conhecimento. Partindo dessa ideia, no final da década de 1990, um grupo de intelectuais latino-americanos<sup>1</sup> dissidentes do antigo Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos fundaram o Grupo Modernidade/Colonialidade, sob a influência de Anibal Quijano e seu texto inaugural “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. O grupo passou a refletir os impactos do processo de colonização instituído nas américas e suas marcas na própria identidade política, econômica e ontológica do povo caracterizado Latino Americano.

La estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como "raciales", étnicas, "antropológicas"

<sup>1</sup> O termo Latino Americano, que faz referência direta ao navegador italiano Américo Vespucci, para se referir ao continente e aos povos que nele residem é carregado de conotações coloniais. Os povos originários vêm usando o termo Abya Yala, que na língua do povo Kuna, significa Terra madura ou Terra em florescimento, como uma forma de crítica à colonialidade. Usarei no decorrer do ensaio o termo “Latino-América” em detrimento à Abya Yala, como reforço da presença da Colonialidade no vocabulário português. Para mais informações sobre o conceito de Abya Yala recomenda-se a leitura do artigo de “PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades, Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Editora UFPR”.

“nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder (QUIJANO, 1992, p. 12)

Entre as muitas razões que conduziram à desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, uma delas foi, segundo Ramón Grosfoguel (apud BALLESTRIN, 2013, p. 96),

a preferência epistemológica ao que chamaram os ‘quatro cavaleiros do Apocalipse’, ou seja, a Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre estes quatro, contam-se três pensadores eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental

A carência de pensadores que pudessem refletir os impactos de dentro do próprio continente a partir de suas próprias experiências, como também, nas discussões do cânone e sua estreita influência na valorização do mundo cultural, demonstra, através do mapeamento realizado pelo grupo, as inúmeras imposições de poder dirigida pela Europa e pelos Estados Unidos aos demais países do globo. Uma arbitrária instituição que caracteriza nações em desenvolvidas, em emergentes, ou de terceiro mundo, sustentadas por um complexo aparato chamado de modernidade que conduz o estado e a formação de uma identidade.

Diferentemente do que escrevem os manuais de história, a modernidade não surge no século XVII e XVIII com os processos como a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, para os teóricos do grupo Modernidade/Colonialidade, a modernidade deve ser relacionada aos séculos anteriores, entre o século XV e o XVI, associada à constituição do sistema mundo moderno e as primeiras experiências coloniais nas américas. O sistema-mundo, para Immanuel Wallerstein, consiste em uma estrutura hierárquica, onde estados-nações são divididas entre centro, semiperiferia e periferia<sup>2</sup>. A associação entre essas estruturas se estabelece pela relação de trabalho e capital, onde as trocas econômicas são realizadas em constante fricção entre centros (desenvolvidos) e periferias/semiperiferias. A perspectiva do sistema mundializado de poder associada à expansão do capitalismo europeu determina a produção da modernidade. Quando as formas políticas e econômicas imaginadas como próprias da experiência europeia se expandem em escala planetária, suas repercussões condicionantes levam a modificação dos povos colonizados em todos os âmbitos da vida.

Desde entonces, las experiencias locales de cualquier región del planeta se hacen impensables por fuera de su interconexión en el marco de este sistema mundial. Ahora, ello no quiere decir que la modernidad ‘llega’ a todas partes de la misma manera, o que no es posible entonces un afuera de la modernidad, como ya señalamos (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 19)

Nesse sentido, deve se entender Modernidade sempre em correlação com a Colonialidade, como se fosse sua exterioridade constitutiva. Reconhecer algo como moderno pressupõe implicitamente que outro não seja, e essa sensação de não pertencimento contribuiu para a manutenção das práticas coloniais nas periferias do mundo. Com intuito de melhor ilustrar, Walter Mignolo entende o termo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade como uma tríade de palavras distintas que esboçam um conjunto complexo de relações de poder (MIGNOLO, 2017, p. 13). Se o termo Colonialidade é constitutiva da Modernidade e ambas denotam o padrão colonial de poder, então a Decolonialidade vem como “resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla” (MIGNOLO, 2017, p. 13).

<sup>2</sup> Para mais informações acerca da Teoria do Sistema-Mundo Moderno recomenda-se a leitura de “WALLERSTEIN, Immanuel. The Modern World System. New York: Academic Press, 1974.”

A confrontação reside da importância de evidenciar a geografia e a história dos grupos, com isso, a experiência e o lócus de anúncio passam a influenciar as epistemologias propondo maneiras outras de compreender o mundo. Enquanto as políticas teológicas e ego-lógicas do conhecimento primam por uma racionalidade cartesiana, que entende o ser humano como um ser superior – ser humano europeu e alfabetizado –, os argumentos decoloniais promovem outra opção, algo não universal, mas local, pautado no sentir. Como exemplo, Walter Dignolo utilizou-se do pronunciamento do intelectual Simón Yampara quando questionado sobre as categorias políticas da economia mundial, que o povo aymará não se enquadra nas formas políticas e econômicas instituídas no mundo ocidental, pois procuram uma terceira via, algo que se alicerça a um pensamento descolonial e o um fazer comunal (MIGNOLO, 2017, p. 15). Para isso, deve-se entender que a decolonialidade pretende dar rumos não apenas às discussões, mas às categorias e aos termos, enquanto a epistemologia fronteiriça pretende romper com os padrões de mundo capitalista-liberal ou socialismo-comunismo.

[...] A descolonialidade não é um projeto que tenha por objetivo se impor como um novo universal abstrato que substitua e “melhore” a reocidentalização e a desocidentalização. É uma terceira força que, por uma parte, se desprende de ambos projetos; e por outra, reclama seu papel na hora de construir futuros que não podem ser abandonados nem nas mãos da reocidentalização, nem nos desenhos desocidentalizadores. (MIGNOLO, 2017, p. 30)

As bifurcações epistemológicas se encontram conectadas, partilhando do mesmo espaço sensível onde se encontram as políticas religiosas/geopolíticas/egológicas do conhecimento que continuam submetendo corpos a um paradigma universal vindo da Europa. Portanto, a decolonialidade é este espaço epistemológico de fronteira, onde o outro quer poder se fazer fora da categoria da cultura universal, mesmo que não se possa fugir dela.

Se para a modernidade existem seres civilizados e outros à beira da civilização, o “catequismo” utilizado pelos colonizadores se dispôs de tecnologias necessárias para submeter conhecimentos inteiros à marginalização. Jacques Rancière (2009, p. 58-59) disserta que se tratando da escrita da história,

[...] é claro que um modelo de fabricação de histórias está ligado a uma determinada ideia da história como destino comum, com uma ideia daqueles que “fazem história”, e que essa interpenetração entre razão dos fatos e razão das histórias é própria de uma época em que qualquer um é considerado como cooperando com a tarefa de “fazer” a história. Não se trata, pois, de dizer que a “História” é feita apenas das histórias que nós nos contamos, mas simplesmente que a “razão das histórias” e as capacidades de agir como agentes históricos andam juntas.

Para aqueles que dominaram a narrativa histórica, o saber indígena e de cor são classificados como inferiores e necessitados de uma adequação moderna. Enquanto os indígenas compreendem o mundo que os cerca de forma íntima, em constante partilha sensível, os seus corpos apenas manifestam um estágio natural do convívio terreno. São os animais homens zoomorfos ou os fenômenos naturais personas divinas. No mesmo momento em que instituem um prumo no modelo de armar, dignificam uma determinada inteligência, ao passo que o conhecimento dos povos originários que lidavam com as mesmas complexidades do mundo é excluído através de uma transplantação cultural.

Todo lugar de enunciação é marcado pelas vivências de cada falante. As experiências discursivas também estariam permeadas pela língua do colonizador. Ao contrário de uma ruptura total de seu uso, a língua do colonizador fornece uma sequência de signos que expressam uma maneira de significação do mundo, mas a ancestralidade e as junções linguísticas deste entronque induz uma forma nova de articulação, mesmo ainda que a modernidade tenha dividido a natureza e a cultura e obscurecido a ideia de que todos são parte de uma partilha sensível. Essa movimentação condiciona o ponto de referência onde a modernidade se distancia para poder se

constituir. Determinados povos são forçados a se tornarem o outro: o “mesmo” que é distante e que serve de categoria para a descrição discursiva da própria ontologia moderna. Uma das alternativas sugeridas por Mignolo (2017, p. 21) é a desobediência. Se eles – os povos violentados pela exploração colonial - são o outro de uma mesma categoria de humanidade que lhe são impostas, a opção que se segue é de levar à tensão essas categorias que são impossibilitadas de se desfazerem: precisam se colocar nas fronteiras do pensamento.

A decolonialidade requer desobediência epistêmica, porque o pensamento fronteiriço é por definição pensar na exterioridade, nos espaços e tempos que a autonarrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade (MIGNOLO, 2017, p. 30).

Inverter a lógica é se desprender de certos aportes terminológicos e conduzir sobre a esfera da decolonialidade possibilidades outras para contrapor as retóricas produzidas pela modernidade/colonialidade. Quando se compreende que “a modernidade não é um desdobramento ontológico da história, mas a narrativa hegemônica da civilização ocidental” (MIGNOLO, 2017, p. 25), narrativa esta que mantém relações de poder hierarquizadas, as experiências passam a não necessitarem de uma direção à modernidade.

Com isso, os povos podem retornar a outros meios de conhecimentos e interpretar o mundo e suas vidas a partir disso. Entretanto precisamos ter em mente que independentemente das semelhanças nas conduções do processo colonial realizado na América Latina ou na África, a forma como esses povos assimilaram toda a tensão desencadeada pela experiência moderna, culminou em individualidades próprias. Por conseguinte, o que os relaciona com os outros não é apenas a comunhão da colonialidade, e sim, a existência comum da diferença. Essa compreensão vai ao encontro do dissenso que Rancière considera necessário para a efetivação de uma experiência de comunidade.

A comunicação que liga estes corpos de experiências e sentidos diferentes não seguem a mesma lógica da comunicação impositiva utilizada pela modernidade. Para Georges Bataille (1992, p. 21) “na experiência o enunciado não é nada, senão um meio, e ainda, não somente um meio, mas um obstáculo; o que conta não é mais o enunciado do vento, mas o vento”. Logo a valorização da experiência em detrimento à racionalidade, subverte a lógica moderna de instituição e condicionamento, levando as pessoas a experienciarem interiormente sentidos e conclusões de um ser-no-mundo, como um mundo que não está diante de um sujeito contemplador, mas à mão, ao toque, imanente e material. “É preciso viver a experiência [...] é somente a partir de dentro, vivida até o transe, que ela aparece unindo o que o pensamento discursivo deve separar” (BATAILLE, 1992, p. 16). A experiência interior, “aquilo que o homem sabe pelo fato de ser” (BATAILLE, 1992, p. 12), se daria no rompimento, na ruptura dos paradigmas – projetos – ao mesmo tempo em que se torna algo que escapa a qualquer tipo de conceitualização, pois se aproxima mais de um sentir.

Semelhante à experiência interior, o sentimento de naturalização surge como uma alternativa contra os paradigmas da modernidade (MIGNOLO, 2017, p. 26). A naturalização consiste em considerar visões, conhecimentos originários e experiências deixadas à margem da história moderna. Se para o grupo Modernidade/Colonialidade o resgate destes conhecimentos *anti-modernos* surge como alternativa epistemológica e também ontológica, logo, a naturalização torna possível uma comunidade.

A experiência deve comunicar, deve tocar os membros da comunidade com a presença do silêncio que anuncia a relação de partilha. Quando há imposição não há o ser-em-comum, pois segundo Bataille (1992, p. 20), “a experiência interior é o êxtase; o êxtase é aparentemente, a comunicação, opondo-se ao achatamento sobre si. Chegamos ao êxtase através da contestação do saber”. Objetiva-se a potência do nada, ser ilimitado pela experiência. Mesmo que o indivíduo sinta e experencie situações, a multiplicidade comunga da singularidade para ampliar seus horizontes significativos. O ser nunca se completa.

O não-saber busca priorizar a experiência interior. Mesmo que a visão de Bataille (1992) esteja relacionada a uma ideia negativa de comunidade, o fazer comunal que os aymarás defendem, atua diretamente em um saber que desde o surgimento da modernidade deixou de ser um saber. Podemos olhar para Qullasuya – onde hoje se estabelece o Estado Plurinacional da Bolívia – e encontrar um exemplo nos dias atuais de manifestação comunal em Abya Yala. As mulheres indígenas bolivianas respondem, há muitos anos, às múltiplas opressões resultantes do processo de colonização. A promoção crítica, os embates teóricos e a organização de pressões políticas lideradas pelas feministas comunitárias, fazem com que as demandas dos povos originários, como também questões de gênero, sejam efetivamente debatidas nas agendas governamentais. Próximo de um pensamento decolonial, o feminismo comunitário não surgiu da academia, da intelectualidade, mas de uma prática contra as violências de raça e gênero, orquestrada pela colonialidade do poder<sup>3</sup>. Elas compreendem que os invasores espanhóis e portugueses, imbuídos do pensamento patriarcal medieval, não poderiam entender as configurações de parentesco, circularidade, a divisão social que também autorizava as mulheres – não da mesma forma que os homens – a participarem da vida política (PAREDES, 2020, p. 57). Suas formas de sentir e enxergar o mundo são outras, e mesmo que utilizem o sistema político para se fazerem ouvidas, as suas motivações são características de um fazer comunal.

Portanto, a lógica empregada, as hierarquias, as terminologias, tudo deixa de fazer sentido, pois os instrumentos e as metodologias são outras. Não se pode ter uma partilha do sensível sem a comunidade daqueles que a vivem. Não podemos compreender a opção decolonial como “apenas” uma opção de conhecimento. Devemos aludir para as vidas e para o fazer.

Na experiência, não há mais existência limitada. Um homem não se distingue em nada dos outros: nele se perde o que em outros é torrencial. O preceito tão simples: “seja esse oceano”, ligado ao extremo, faz ao mesmo tempo do homem uma multidão, um deserto. (BATAILLE, 1992, p. 35).

Tal qual as lendas indígenas, onde um ser se torna um componente da natureza podemos nos tomar riachos ou frutas; transformar uma tristeza em pedras brilhantes. Não apenas resistir, pois pressupõe que as regras do jogo de poder continuarão se articulando, mas construir um futuro que esteja atento às urgências decoloniais, conseguindo desfazer as assimetrias impostas nessa relação de domínio e efetivar experiências de partilhas sensíveis.

## REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n°11, p. 89-117, mai/ago, 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 19 de Mai. de 2021.

BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Editora Ática, 1992.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidadla*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia*, Foz do Iguaçu, v.1, n° 1, p. 12-32, 2017.

---

<sup>3</sup> Recomenda-se a entrevista da feminista comunitária, Julieta Paredes em <https://outraspalavras.net/outrasmidias/na-bolivia-um-feminismo-que-descoloniza-as-americas/>. Acesso em: 18/05/2021.

Disponível em: <<http://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul>>. Acesso em: 19 de Mai. de 2021.

NANCY, Jean-Luc. *A Comunidade Inoperada*. Rio de Janeiro: 7letras, 2016.

PAREDES, Julieta. *Para descolonizar el feminismo: 1492 - entronque patriarcal: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492*. La Paz, Bolívia: Editorial Feminismo Comunitario de Abya Yala, 2020.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. em H. Bonilla (Comp.) *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. FLACSO / Ediciones Libri Mundi, Quito (págs. 437-449), 1992.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do Sensível*. São Paulo: Editora 34, 2009.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Alex. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010. Informações do(a)(s) autor(a)(es)

*Submetido em março de 2021.*

*Aprovado em maio de 2021.*

#### **Informações do autor:**

Lucas Gabriel Soares

Universidade Federal de Santa Catarina. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Literatura. Pesquisador Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina, FAPESC, Florianópolis – SC.

E-mail: [lucas.gabsoares@gmail.com](mailto:lucas.gabsoares@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3950-0673>

Link Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7133723282873068>