



**SABERES DOS POVOS INDÍGENAS
MAYA E YANOMAMI:
Desafios Epistêmicos no Processo de Descolonização**

João Paulino da Silva Neto

**SABERES DOS POVOS INDÍGENAS
MAYA E YANOMAMI**
desafios epistêmicos no processo de descolonização

João Paulino da Silva Neto

**SABERES DOS POVOS INDÍGENAS
MAYA E YANOMAMI**
desafios epistêmicos no processo de descolonização

Copyright © João Paulino da Silva Neto

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos do autor.

S586s Silva Neto, João Paulino da.

Saberes dos povos indígenas Maya e Yanomami: desafios epistêmicos no processo de descolonização. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. 155p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-0669-8 [Impresso]
978-65-265-0670-4 [Digital]

1. Antropologia. 2. Educação. 3. Povos indígenas Maia. 4. Povos indígenas Yanomami. 5. Epistemologia. I. Título.

CDD – 370

Capa: Luidi Belga Ignacio

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores
www.pedroejoaeditores.com.br
13568-878 – São Carlos – SP
2023

AGRADECIMENTO

Tudo começou, precisamente em 08 de novembro de 2016, na cidade de Foz do Iguaçu, Brasil, topônimo indígena: Y (água) e *guazú* (grande), cenário das Cataratas trinacionais, fronteira do Brasil com Ciudad del Este, Paraguai e Puerto *Igauzú*, Argentina. O cenário de encontro e descobrimento foi o Primeiro Congresso de Epistemologia do Sul, tive a gratidão de escutar a palestra magistral do professor-pesquisador mexicano da Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM), Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado, apaixonado pela temática da descolonização epistêmica. Ele firmara seus livros: “*La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*” e “*Asedios a la totalidad. Poder y político en la modernidade desde un encare de-colonial*”. Presságio de um convite provocativo para um futuro encontro, onde me estimulava com a seguinte dedicatória: “*Espero que esta lectura motive tus reflexões de estudo e outras preocupações*”. Coadunado com sua fala e livros que ativaram imediatamente minha emoção social pelo Giro-decolonial e levar-me três anos depois ao México.

Emoção social para um reencontro com a minha Casa de Estudos, a Universidade Nacional Autónoma do México, UNAM, onde trabalhei como professor de língua portuguesa para estrangeiros por treze anos e realizei toda minha formação de especialização em linguística, mestrado em pedagogia e doutorado em antropologia social, uma relação tanto acadêmica-profissional como familiar, onde constituí família nestes vinte e dois anos com minha segunda pátria, México. Desta vez, ao Centro de Investigações Interdisciplinares de Ciências e Humanidades, CEIICH, para minha instância de pós-doutorado por dezoito meses (2019-1 a 2020-2). Gratidão, Prof. Dr. José Gandarilla, que me recebeu gentilmente em sua casa e me disse: “*agora vai em sério*”. Proporcionou-me uma chave, símbolo para abrir minha descolonização epistêmica e cognitiva, “*semilla*” para a região norte-amazônica e lavrado do Brasil, a continuar construindo pontes descolonizadoras.

Gratidão, porque esta pesquisa não seria possível se não fosse pela colaboração de muitos amigos que ganhei durante o caminhar; e, por isso, expresso minha eterna gratidão ao pessoal da Biblioteca do Centro de Investigações Interdisciplinares de Ciências e Humanidades, CEIICH, pessoal prestativo e atento durante toda minha pesquisa. À licenciada Nicolasa Ramirez Vicente, a Luis Demetrio Cortés Freire, a Gustavo Enríquez Télles e a Karina Pardo Sosa, proporcionando-me apoio na busca de material bibliográfico.

Gratidão ao Prof. Dr. Enrique Dussel, por nos incitar ao processo de descolonizar-nos, e aos colegas de AFyL mundial. Gratidão ao Prof. Dr. Maurício Beuchot, por ensinar-me a prudência e a Hermenêutica Analógica no meu caminhar acadêmico e de Vida. Gratidão aos irmãos Maya: Antônio Cutz e toda a comunidade de Kanxoc; e ao povo Yanomami: Davi Kopenawa e Dario Kopenawa, filho do xamã David Kopenawa, que, neste momento, lutam pela sobrevivência contra os vinte mil vírus (Covid-19) e garimpeiros que invadiram e saqueiam suas terras e não os deixam em paz!

Gratidão ao Curso de Pedagogia, ao Centro de Educação da Universidade Federal de Roraima, minha casa de trabalho; aos meus colegas que me permitiram esta instância, e a aos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social e de Educação que agradeço e espero somar para a descolonização que nosso *lavrado amazônico roraimense* e seus povos originários, ancestrais, especialmente os yanomami, necessitam nestes momentos distópicos.

Ao missionário Carlos Zacquini, por sua entrevista e horas de conversas; à professora Edna Brito, por seu tempo e compartilhamento de suas experiências do mundo Yanomami; ao Centro de Documentação Indígena de Boa Vista, Roraima, na pessoa do aluno-amigo Marquinho Macuxi, que amavelmente me recebia para a pesquisa documental; à amiga/profa. Alessandra Peternella, por permitir aproximar-me e conhecer a David Kopenawa, assim como seu filho guerreiro, Dario Kopenawa, e ainda sem conhecê-los, mas o livro nos está aproximando a Bruce Albert e à professora Alcida Rita Ramos.

Aos meus colegas e irmãos mexicanos-brasileiros: Dr. José Luiz Romero Hernández e família; à minha mestra do lavrado-amazônico, Dra. Maria Odileiz Sousa Cruz; à manita Dra. Márcia Maria de Oliveira, por ensinar-me o valor da luta comunitária; aos colegas do Grupo de Pesquisa Fronteiras e Alteridades; ao meu mano León Dinis, por compartilhar as angústias do processo da escrita; e ao Hermano Dr. Omar García Corona, pelos intercâmbios decoloniais.

À minha família intercultural mexicana-brasileira: minha amada esposa Nitzia e meu filho Obed João, assim como toda minha família do México-Brasil, especialmente aos meus pais avós: João Paulino da Silva e Terezinha Costa da Silva (*in memoria*), anciãos que me ensinaram a amar a Mãe Terra, desde uma mirada própria do conviver, tocar, sentir, semear e compartilhar com o Outro excluído; aos meus irmãos Murillo Costa dos Santos e Michel Costa dos Santos, na esperança que eles encontrem seus anelos juntos com suas famílias; e ao meu pai João Oliveira Nascimento por patrocinar a publicação deste trabalho.

Gratidão também a todos os irmãos e irmãs indígenas que lutam para serem escutados e descolonizados no mundo inteiro. *In memória* de todos os

Yanomami, Macuxi e Wapichana que partiram por causa do vírus e que não foram chorados pelos seus parentes, assim por Maria Lugones, outra vítimas: «*No se trata precisamente de posibilidades teorizadas, sino de posibilidades vividas. Ésta es la razón de que busquemos la coalición.*».¹ Ao colega Marcos Braga, *In memória, assim como a Dom Pedro Casaldáliga*, que nos deixaram plantada a semente da Libertação!

Ao povo Yanomami, especialmente em memória das 570 crianças, que forma vítimas da barbárie do Estado brasileira.

Tive o privilégio de contar com a leitura de quatro especialistas em Filosofia, Linguística, Pedagogia e Sociologia, os quais me brindaram seus tempos e olhares para comentar este parto descolonial que será entregue com muita alegria. Por isso, que este livro conta com quatro prefácios, que se entrega a continuação.

¹ In memória a pesquisadora e ativista feminista argentina, Maria Lugones, uma dos principais referenciais do pensamento em torno da colonialidade do conceito de gênero e suas implicações.

SUMÁRIO

PREFÁCIO PRIMEIRO	
Maurício Beuchot	11
PREFÁCIO SEGUNDO	
Maria Odileiz Sousa Cruz	15
PREFÁCIO TERCEIRO	
José Luis Romero Hernández	17
PREFÁCIO QUARTO	
Márcia Maria de Oliveira	19
INÍCIO DE CONVERSA	23
PARTE I	
MECANISMOS DE EM-COBRIMENTO DO OUTRO AD INFINITUM: INVADIR, NEGAR E ENCOBRIR O OUTRO PARA SUBSUMIR-SE NELE	31
SABERES EPISTÊMICOS “OFICIAIS”	36
SABERES INDÍGENAS DESDE O GIRO DECOLONIAL	41
SABERES ENCOBERTOS VISTOS DESDE A EXTERIORIDADE DO OUTRO	47
DO GIRO DECOLONIAL	51
BARTOLOMÉ DE LAS CASAS	52
AIMÉ CÉSAIRE	55
FRANTZ OMAR FANON	61
ENRIQUE DUSSEL	65
PARTE II	
DA ANCESTRALIDADE DO OUTRO	75
NÚCLEOS MÍTICO-ONTOLÓGICOS MAYA E YANOMAMI COMO SABERES ANCESTRAIS	75
DO NÚCLEO MÍTICO-ONTOLÓGICO MAYA	84
Fontes documentais maya	86
De uma invasão e descolonização madura a uma vaticineo chamado Gonzalo Guerrero	89
A estética maya como um panamericanismo latino	89
Do Monte-milpa maya: abraço afetivo à Madre Natureza ao dom da vida	92
DO NÚCLEO MÍTICO-ONTOLÓGICO YANOMAMI	97

Os Yanomami desde uma exterioridade do Outro Saberes etnobotânicos	99
Saberes etnobotânicos	101
Saberes da saúde indígena yanomami em diálogo inter-científico	110
Estética Yanomami	114
O fruto maduro de David Kopenawa em leitura descolonial	118
PARTE III:	
UTOPIAS DESCOLONIAIS	123
PEDAGOGIA DESCOLONIAL ANALÓGICA NA FORMAÇÃO DOCENTE	123
DA ESCUTA	125
DO RESPEITO	127
DO DIÁLOGO INTERCIENTÍFICO E INTERCULTURAL	128
DO VISLUMBRAR OUTRA ERA PARA A HUMANIDADE: A TRANSMODERNIDADE	138
REFERÊNCIAS	143

PREFÁCIO PRIMEIRO

Mauricio Beuchot

Universidad Nacional Autónoma de México, septiembre de 2020.

João Paulino da Silva Neto nos entrega un texto sumamente interesante: Saberes dos Povos Indígenas Maya e Yanomami: desafios epistêmicos no processo de descolonização. Se trata de un estudio de post-doctorado realizado en México acerca de los saberes de los pueblos originarios, en este caso, del mundo mayayanomami. Lo hace para ver cómo se puede lograr una descolonización en la docencia. Y realiza esto a través de una epistemología del sur, como ahora se llama en un movimiento reciente. Es, pues, una descolonización epistémica.

Digo que es interesante el trabajo porque presenta al final una aplicación de la hermenéutica. Específicamente, de la analógica que he desarrollado durante muchos años. Lo cual hace relevante a esta investigación antropológica y filosófica. Ya desde el comienzo, me llama la atención que nuestro autor plantea directamente su tema, que es preguntar por la manera en que vemos a América Latina los latinoamericanos; es decir, pregunta cómo nos vemos a nosotros mismos. Es la pregunta que há lanzado desde hace tiempo mi amigo Enrique Dussel. Es un fruto de la filosofía de la liberación, a saber, la filosofía de la descolonización. Y nuestro autor lo hace tratando de superar lo que Boaventura de Souza Santos llama *epistemicidio*. Además, ha contado con la sapiente guía de José Guadalupe Gandarilla Salgado. Da Silva Neto plantea, directamente, una *pedagogía descolonial analógica*, que es donde veo su aplicación de mi hermenéutica analógica. La cual há sido muy comprendida y utilizada.

Después nos expone los mecanismos que se han empleado para encubrir al otro. De ahí que sea importante que quiera recuperar los saberes originarios desde una perspectiva descolonial, para des-encubrirlos. Esto es ir a contrapelo de la epistemología oficial, para manifestar una diferente. Pero igualmente válida.

El giro descolonial tiene ya historia, y Da Silva Neto recoge a uno de sus ancestros principales: Bartolomé de las Casas. Precisamente, este evangelizador supo utilizar el procedimiento analógico para respetar lo más que pudo la cultura indígena, y hacer un mestizaje con lo cristiano. En su *Apologetica historia sumaria* defendió la cultura de los pueblos originarios, y sólo señaló los puntos en los que veía que el cristianismo podía ayudarlos y completarlos. Inclusive, justificó las cosas que parecían a los europeos escandalosas, como los sacrificios humanos, señalando que ellos daban lo mejor a sus dioses, a saber, la vida misma.

Añade a otros más cercanos, como el martiniqués Aimé Césaire, defensor de la negritud. También al otro martiniqués, Frantz Fanon, que en su libro *Los*

condenados de la Tierra, con prólogo de J.-P. Sartre, denunciaba el no poseer una voz propia, sino tener que hablar con la otra, de modo que no se sabe si es uno el que habla. También agrega a Enrique Dussel, quien há usado el concepto de la analogía, en su anadialéctica, para dinamizar la teoría y la práctica de la descolonización.

Otro rubro de nuestro autor es la ancestralidad del otro. Y por eso se centra en prácticas de los pueblos originarios que son ancestrales, y que a los occidentales y modernos les parecen equivocadas. Por ejemplo, la utilización de mitos y ritos para el cultivo de la tierra. Pero es que se trata del empleo de símbolos, y los símbolos son difíciles de entender por alguien que no pertenece a la cultura en cuestión. Siempre hay pérdida de significado y de comprensión. Justamente para eso he articulado una hermenéutica analógica, que sea capaz de interpretar los símbolos por semejanza proporcional, de modo que los acerque lo más posible a uno mismo. Es lo que Da Silva Neto há comprendido bien y há implementado a la perfección en su escrito.

Con ese instrumento interpretativo, nuestro autor nos entrega una buena perspectiva de la filosofía indígena desde una visión descolonizadora. Así reconstruye prácticamente toda la filosofía maya que investigó, la yanomami. En efecto, habla de su lógica diferente, a saber, constituida y a través de un pensamiento simbólico, que razona por medio de mitos y de ritos. Aborda su ontología, también mítica, es decir simbólica, pues es la forma con la que se relacionan con la naturaleza circundante, en una metafísica poética. Asimismo, nos habla de su ética, polarizada hacia el otro, más que la filosofía occidental. Y llega hasta la estética, pues en esa relación amorosa con la Madre Naturaleza se encuentra mucha belleza.

A esta Madre Naturaleza le agradecen el don de la vida. La misma vida de las personas se encuentra entreverada con los seres naturales, inclusive teniendo que luchar en contra de la técnica occidental, para defenderse ellos y defender su entorno ecológico. Han tenido que librar muchas batallas contra el mundo tecnocrático que los amenaza, ya que está destruyendo su hábitat. Ellos cuidan la naturaleza, en la milpa, en los bosques y en la actitud que mantienen con respecto a ella.

También utilizan la naturaleza, con sus conocimientos de botánica, para satisfacer de manera equilibrada sus necesidades, guardando el orden y la proporción en todo. Poseen un saber, una ciencia de las plantas y de los animales, que les permite proteger su ecosistema, con los subsistemas tan ricos de especies que son su entorno. De esa manera conservan su vida y su salud, siempre cuidando de preservar la gama de especies que los rodean y que prácticamente conviven con ellos. Todo eso se ve reflejado en la investigación de Da Silva Neto. Y esto es muy conveniente, porque nos abre perspectivas diferentes para el cuidado del medio ambiente. Es proteger nuestro mundo con nuevas ideas.

De esa manera, nuestro autor aborda la utopía, una utopía descolonial, que viene muy al caso en lo que está estudiando e investigando. Pues, dada la situación actual, se trata de un ideal para ser realizado paulatinamente. En efecto, se trata de la conservación de la vida y la cultura de un pueblo que desea vivir libremente según sus pensamientos, según su modo de concebir la vida buena. Es algo que necesitamos ahora, ya que estamos faltos de utopías y escasos de sentido para vivir con optimismo.

Llegamos así a la pedagogía descolonial analógica para la formación de docentes, que es la propuesta de Da Silva Neto, algo por lo que deseo felicitarlo. Efectivamente, veo que entiende bien y aplica mejor mi hermenéutica analógica a estos temas de su investigación. De la hermenéutica analógica me há dicho mi amigo Walter Mignolo, connotado pensador descolonial, que es muy semejante a la hermenéutica diatópica usada por Boaventura de Souza Santos, y que tiene su origen en Raimon Panikkar.

Conocí a Panikkar, y tuve con él un diálogo en 1995, en un congreso sobre interculturalidad en la Universidad Pontificia de México. En ese coloquio encontramos algunas convergencias y discutimos algunas discrepancias entre nuestras dos propuestas hermenéuticas. Lo importante es que en ambas se privilegia la interpretación local, pero sin perder la vinculación con lo universal, para que mantenga validez científica.

Joao Paulino da Silva Neto plantea su pedagogía descolonial analógica superando el univocismo impositivo y el equivocismo disolvente. Lo hace con una visión dialógica de la enseñanza-aprendizaje, es decir, promoviendo las virtudes de un buen diálogo, como son, la escucha atenta y el respeto ante lo que el otro dice, esto es, tratar de comprender y de valorar al otro, en este caso a la otra cultura. Es toda una teoría del diálogo intercultural.

Pero se dá en un ámbito descolonial, con una intencionalidad liberadora, es decir, en el marco de una filosofía de la liberación. Es una *filosofía descolonial analógica*, esto es, que no separa las culturas, sino que las hace convivir respetuosamente; no las lleva a una reservación ni a un apartheid o ghetto, sino a la coexistencia pacífica y fructífera, en el seno del trabajo y del respeto. Es, por lo mismo, una filosofía de la liberación analógica, que no destruye unívocamente a los que están enfrentados (opresores y oprimidos), sino que los enseña a convivir. Es toda una dialéctica analógica, que no destruye los opuestos, sino que los lleva a un punto de coexistencia.

De esta manera, descolonizando la pedagogía, nuestro autor há descolonizado la epistemología; es decir, nos há hecho pensar y conocer nuestra propia realidad latinoamericana con un entendimiento distinto, más allá del usual, y se há colocado en una perspectiva más nuestra. Lo cual es muy de agradecer.

João Paulino da Silva Neto

PREFÁCIO SEGUNDO

Maria Odileiz Sousa Cruz

Fortaleza, setembro 2020.

O trabalho intitulado “Saberes dos Povos Indígenas Maya e Yanomami: desafios epistêmicos no processo de descolonização” e abraçado por João Paulino da Silva Neto é fruto de um desafio instigador por transitar entre as culturas maya e yanomami. O texto é simbolicamente constituído como um fruto que traz os seus elementos epistemológico e filosófico no ‘epicarpo’, ‘mesocarpo’, ‘endocarpo’ e na ‘semente’ (o descolonizar-se), os quais no conjunto exalam sabor (sal do choro colonial), cor (peles negra, amarela, branca e mestiça) e perfume (do suor da floresta e dos mares) entre outras percepções indescritíveis. O leitor ao se deparar com esta produção pode tranquilamente aguçar sua curiosidade e mergulhar nas profundezas das terras *brasilis* ao infra-mundo *mexicalis*.

De forma prazerosa, mas com muitas cicatrizes, o autor faz uma revisão crítica acerca da literatura europeia que secularmente modulou o pensamento colonial(ista) difundido em distintas partes dos continentes e de forma particular aplicado às Américas. Fica evidente que Da Silva Neto se debruça criteriosamente sobre uma literatura estrutural cristalizada desde a celestial academia europeia aos rincões da floresta, seja pelo caminho das ciências sociais como política, história, antropologia, seja pela economia, religião, arqueologia, à psicologia, pois, o termo Colônia e suas premissas habitam no âmago do homem contemporâneo. Paradoxalmente, é a partir desses registros literários unilaterais, mas escritos com arte e primor, que surgem novos paradigmas teóricos para a (des)construção da colonialidade em-coberta. Daí, o clamor negro dos caribenhos, o desenraizamento do mestiço, os néctares seculares dos indígenas, os alaridos dos animais, das plantas e das águas surgem e marcam presença na descolonidade “moderna” e até na mesma na pos-moderna.

No texto fica claro que as sociedades são as mesmas, a despeito de os sujeitos representarem novas gerações, maya e yanomami e, sendo elas hoje as protagonistas de um olhar diferenciado, já não se permite a negação dos seus valores filosóficos e epistêmicos, e muito menos de suas respectivas retóricas mítico-ontológicas. Com maestria e de forma análoga, *maya-yanomami*, Da Silva Neto fez recortes sobre as concepções sobre(naturais) de fenômenos planetários que atingem a saúde dos entes terrestres, valendo conferir frente ao surgimento da Covid-19. Viver na mata espessa exige

coragem para enfrentar um universo de medos humano, mas também pelos perigos físicos e reais que a floresta apresenta diuturnamente.

A pedagogia formativa e a metodologia analítica (não linear ou hierarquizada) dirigida para estes grupos, além de outros, precisa ser configurada em paradigmas de Voz-literária construída por eles mesmos. Há muito por aprender com os grupos ancestrais e, por conseguinte, desfrutar de uma escola que respeite as diferenças polissêmicas de línguas, culturas e crenças. Ademais, conforme o autor, cabe à academia ser um espaço facilitador que aceite e promova essa formação subjetiva e objetivamente diferenciada. E ainda de modo pertinente e apropriado, cabe à academia se redimir junto a esses grupos com um pedido de “perdão pela injustiça epistêmica colonial.”

Por fim, importa dizer que a sociedade americanizada de norte a sul foi colonizada pelo conhecimento disciplinar(izado). Contudo, vale destacar que os *maya-yanomami* há muito tempo sinalizam que o conhecimento é holístico, nada é ou está compartimentalizado e dissociado do nicho histórico-político-cultural de seus respectivos saberes. Exatamente por isso, fica uma lacuna a ser preenchida em abordagens futuras, desde que apoiada no presente estudo, cuja busca é por uma maturação do conhecimento epistêmico indígena não disciplinar. Ou seria, a mesma fruta com sabor diferente?

PREFÁCIO TERCEIRO

José Luis Romero Hernández

*Universidad Nacional Autónoma de México
septiembre de 2020.*

“Saberes dos Povos Indígenas Maya e Yanomami: desafios epistêmicos no processo de descolonização”, escrito por el Prof. Dr. João Paulino da Silva Neto, con motivo de su investigación post-doctoral realizada en la Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX.

Resulta ser un honor y un privilegio dirigirme a ustedes, con motivo de expresar mi análisis con relación al texto que comento, no sin antes expresar mi agradecimiento por tan distinguida elección del autor referido, a quien considero un extraordinario profesional de la educación y un excelente hermano, con quien comparto, conocimientos, experiencias y una gran amistad.

El texto posee una estructura debidamente articulada, cuyo contenido temático precisa la articulación de ideas con claridad y sustento referenciado. Mientras su abordaje, no abandona su estilo epistemológico, con relación a la vigilancia del tema central, sobre los “saberes” indígenas.

Paralelamente la descripción de la postura de los autores en propiedad de la descolonización, son citados, de manera oportuna, lo cual propician una sólida base para el fortalecimiento del aparato crítico, con lo que permiten dar consistencia secuencia al discurso del contenido, para una mayor comprensión dialéctica, desde donde se inicia el proceso de comprensión pedagógica, desde el sentido de la Otredad.

En ello, estriba la riqueza de los aportes para la comprensión de la idea antropológica del texto, dado que, se explora el encuentro de la historia con sus directrices críticas a los hechos, desde la península mexicana, hasta sus develaciones hereditarias del centro del Amazonas.

Esto hace permisible, la restauración de ideas y conceptos a favor de la formación docente, desde una mirada descolonizadora, ajena a la cosmovisión tradicional para lograr el encuentro con una objetividad alejada del círculo cientificista, donde todo está explicado sin posibilidad de encontrar sendas alternas, donde la subjetividad, sí tiene la palabra.

De esta manera, se argumenta que el posicionamiento realizado por Da Silva Neto, brinda los aportes que desde un inicio planteó, para la realización del presente trabajo posdoctoral, en cuyos alcances, permite abrir nuevos caminos de investigación social, educativa y antropológicas, que invitan a continuar, develando otras posibilidades de dar respuesta a la historia que es

una manera más, de interpretar a la vida, al cosmos, a la sociedad, al hombre y así mismo, es decir otra filosofía , desde la cual, se puede formar al docente, sin formalismos manipulados, sino con miras a formar conciencias creativas sin obligaciones de servir al discurso oficial.

PREFÁCIO QUARTO

Intitulado ‘Saberes dos Povos Indígenas Maya e Yanomami: desafios epistêmicos no processo de descolonização’, João Paulino da Silva Neto nos retorna de seu estágio pós-doutoral, realizado na Universidade Nacional Autónoma do México, com uma preciosidade intelectual.

O texto revela um estágio importante da maturidade teórica do autor em questão, que consegue apresentar de forma clara e direta as bases para a desconstrução de processos históricos de opressão e dominação, próprios de países colonizados. Com escrita leve e fluente, o texto é um convite à escuta e contemplação de dois povos em dois extremos do continente latino-americano: os Maya no norte do continente e os Yanomami ao sul, na Amazônia brasileira.

A escuta destes dois povos calados e oprimidos pela colonização e neocolonização, revela importantes códigos de conduta, leitura de mundo e interpretações profundas que ambos os povos cultivam desde suas origens ancestrais. Da mesma forma, a contemplação do cotidiano destes dois povos revela uma riqueza de saberes e conhecimentos relacionados a seus sistemas sociais, políticos, culturais e econômicos carregados de sentidos epistêmicos que, vistos na superficialidade, não permitem perceber a sua riqueza.

Nesta perspectiva, o texto nos faz mergulhar numa Amazônia profunda ao apresentar os elementos basilares para descolonizar as práticas docentes e romper de uma vez por todas com a postergação neocolonialista. Entretanto, o autor alerta que não se trata de um processo simples nem muito menos fácil. Isso porque, a epistemologia dominante tem conseguido eliminar dos currículos de formação docente a reflexão epistemológica da produção do conhecimento. Pior ainda, tem negado a produção do conhecimento fora do domínio ocidental.

As “epistemologias do sul” na perspectiva de Boaventura de Souza Santos e as chaves de desconstrução apresentadas por Enrique Dussel, desenvolvidas e aprofundadas pelo autor em questão, abrem novas portas que conduzem a novos horizontes na construção do conhecimento. A ‘desconstrução’, no seu sentido filosófico, exige mudanças radicais no pensamento e no conjunto do comportamento.

Quando se avança um pouco mais no texto, num mergulho para águas mais profundas, se entende que é preciso descolonizar as mentes, naquela perspectiva de Vandana Shiva, que recorda a necessidade de se reconhecer que a sociedade ocidental passou “da colonização das sementes à colonização da mente”. E o grande desafio parece ser realmente a descolonização das mentes produzidas num sistema de dominação e opressão reorientado e

atualizado desde os primórdios da colonização territorial que perdura por mais de 500 anos na América Latina.

Da Silva Neto, alerta que reconhecer que se está sob o jugo da colonialidade é o primeiro passo para o seu enfrentamento. No entanto, a descolonialidade abrange diversos elementos que passam pela língua, cultura e a produção de sentidos, elementos basilares da formação docente. Nesta perspectiva, o autor apresenta diversas provocações à educação na perspectiva dos povos indígenas.

Os dois povos escolhidos não foram escolhidos ao aleatório. Muito pelo contrário, o autor revela estreita ligação com ambas as civilizações que representam marcos profundos da resistência ao colonialismo. São grupos que se reinventam no tempo e na história e resistem às investidas da opressão. São signos verdadeiros da libertação proposta por Dussel que abrange o ser na sua totalidade.

Uma verdadeira e profunda libertação passa, necessariamente, pela libertação do pensamento. No entanto, este processo de libertação exige que se pergunte insistentemente sobre as amarras que oprimem a identidade e o pensamento. Desta forma, o primeiro passo para a libertação é o reconhecimento do jugo da opressão. É necessário primeiramente identificar os elementos que oprimem, para, somente depois disso, identificar as possibilidades de resistência e de reconstrução. Trata-se de uma verdadeira pedagogia da libertação, nos moldes de Paulo Freire.

Da Silva Neto, argumenta que somente um itinerário de libertação planejado a médio e longo prazo, será capaz de romper com o “epistemicídio” apontado por Boaventura de Souza Santos, como uma das mais perversas violências cometidas e repetidas nos processos neocoloniais. A alternativa ao “epistemicídio” seria, de acordo com o autor, uma “pedagogia descolonial analógica” baseada na *hermenêutica analógica* proposta por Maurício Beuchot, dialogada com a Filosofia da Libertação, cunhada por Enrique Dussel e uma pedagogia libertadora na perspectiva freiriana.

Reconhecidamente um dos fundadores da Teologia da Libertação, Dussel, apresenta um itinerário libertário que passa, necessariamente: pela defesa dos pobres, sem perder de vista o seu protagonismo como sujeitos de sua própria história; pelos processos pedagógicos e metodológicos de organização dos grupos populares, dos movimentos sociais e das pequenas comunidades; pela reivindicação de justiça social como garantia de direitos, reconhecendo os pobres, os migrantes, os afrodescendentes e todos os marginalizados como sujeitos de direitos; pelas diversas causas de emancipação social, econômica e política na América Latina.

O continente afro-ameríndio é o território por excelência da Teologia da Libertação. É deste território que surgem elementos para a construção de uma verdadeira identidade latino-americana forjada numa filosofia política

crítica, naquela perspectiva de Dussel (2001) que apresenta também elementos de uma ética da libertação a partir da ótica dos oprimidos e oprimidas.

A *hermenêutica analógica* consegue aproximar o Povo Maya e o povo Yanomami a partir de pontos comuns como a relação com a agricultura e com a educação, baseada nos conhecimentos tradicionais cultivados e respeitados milenarmente. São conhecimentos carregados de símbolos, signos e sentidos conhecidos de forma profunda pelos grupos étnicos e difíceis de serem entendidos e interpretados por olhares externos e superficiais. Por isso se escreve e se diz tantos equívocos sobre os povos indígenas resultado de apreciações superficiais que não são capazes de ouvir e sentir suficientemente o povo e sua cultura para se compreender elementos de sua identidade. Eis um grande desafio para a pedagogia da libertação.

Os dois grupos: Maya e Yanomami representam, desta forma, a busca dos saberes ancestrais, seu reconhecimento e valorização como estratégias de libertação das armadilhas da epistemologia ocidental que, não raro, conduz à negação de outras formas e possibilidades de saberes e, quando não, os nivela numa relação subalterna na qual os axiomas da lógica tradicional impõem consensos para a manutenção das teorias neocoloniais capazes de fazer com que os oprimidos não questionem questões óbvias como a validade de outros saberes fora da lógica ocidental aristotélica.

O itinerário de libertação apresentado na experiência Maya e Yanomami passa pela ontologia simbólica que envolve uma estrutura mítica envolta à reverência pela natureza naquela premissa da “Ecologia Integral” proposta pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Sí* (2015). O entendimento das etnias em questão sobre a relação com a natureza é o mesmo pressuposto da *Laudato Sí* “tudo está interligado nesta casa comum; tudo está interligado nesta casa comum”.

O território é o lugar da produção dos sentidos. É no território que se produz uma ética do cuidado e do respeito à natureza por amor e não por medo ou por obrigação. O território é casa comum, cuidada e amada por todos e todas que nela vivem e convivem. Por isso, uma educação libertadora passa necessariamente pela defesa do território e pelo cuidado da casa comum que é o lugar teológico por excelência.

Assim sendo, a pedagogia descolonial analógica proposta pelo autor ao final do seu relatório de pesquisa é um projeto audacioso de formação docente. Descolonizar a formação docente implica, acima de tudo, descolonizar a mente, o coração e as mãos. Ou seja, exige mudanças que passam pelo pensamento, pelos sentimentos e pelo trabalho docente. A possibilidade de uma formação carregada de sentidos aparece de forma muito clara ao final do relatório que abre caminhos para inúmeros desdobramentos e futuros trabalhos orientados pela pedagogia descolonial analógica.

Por fim, o relatório de pesquisa pós-doutoral elaborado por Da Silva Neto, seguramente orientará outros(as) teóricos(as) que desejarem trilhar caminhos similares na perspectiva da descolonialidade e nos horizontes da libertação. Nos resta parabenizar o colega pelo excelente trabalho e encorajá-lo a novos desafios nesta mesma direção, contribuindo assim, para consolidar um projeto amplo fundamentado na pedagogia descolonial analógica.

Nossa gratidão pela partilha deste valioso documento e pela confiança em nossa leitura e apreciação.

Márcia Maria de Oliveira

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, Roraima, setembro de 2020.

INÍCIO DE CONVERSA¹

Do questionamento de Dussel: “Que pensam os latino americanos sobre América? (DUSSEL E., 2018, pp. 114-115)”. E, como reação: Por que ainda desconhecemos o Outro, o que foi nossa terra antes de ser o que somos hoje como Brasil?

Em 2013, uma pesquisa² sobre “[...] amostra nacional da população acima de 15 anos de idade, apenas um em cada três brasileiros (33% indicaram a alternativa “de 700 mil a 1 milhão”) sabe aproximadamente qual é o atual contingente de indígenas no Brasil; e menos de um oitavo (12% disseram ‘mais de 50’, entre os quais apenas 3% ‘mais de 200’) têm noção da variedade de povos existentes”. (BOKANY, 2013, p. 14). Passada quase uma década, o obscurantismo para com o Outro segue pior neste país e em toda América Latina.

Ao ouvir o relato do xamã yanomami David Kopenawa, em tempos de “*xawara*”, doença em língua yanomami, espera-se abrir um canal de descolonização epistêmica, a princípio em nossas mentes e, logo, em nossa subjetividade, assim como em nosso contexto de trabalho acadêmico. Ao mesmo tempo, abrem-se veredas de espera e esperança ao escutar sobre o grito da floresta, em palavras de David Kopenawa, na introdução do seu livro: “A Queda do céu” (2015):

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos *xapiri*, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os *xamãs*, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar mais a fumaça de epidemias que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás outro, tanto os brancos como nós. Todos os *xamãs* vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.

¹ Fruto de um estágio pós-doutoral no Centro de Investigações Interdisciplinares de Ciências e Humanidades (CEIICH) da Universidade Nacional Autónoma do México, UNAM (2019.1-2020.1); O propósito deste ensaio é primordialmente didático para minha autodescolonização; e, logo, para os que se deixarem descolonizar, vislumbrar a estética do belo e sofrimento do Outro, oprimido, excluído; e para uma pedagogia descolonial analógica.

² O livro organizado por Gustavo Venturi e Vilma Bokany (2013) intitulado “Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções da opinião pública”, relata-nos o quanto negamos nossas origens mais próximas.

Escrevo este ensaio desde terras *mexicanas*³, pensando nas culturas ancestrais africanas, asiáticas e latinas; especificamente nos irmãos maya e yanomami, que transformaram profundamente minha subjetividade; e com a obrigação ética, por pensar desde a descolonização da Filosofia da Libertação⁴, desde a exterioridade do Outro, em Dussel: “[...] la exterioridad es el ámbito que se sitúa más allá del fundamento de la totalidad. El ámbito de la exterioridad es real sólo por la existencia de la libertad humana”. (1996, pp. 184, ss). Da Filosofia da Libertação, Dussel nos expõe que:

La fenomenología describe los fenómenos que se manifiestan en el mundo (*Welt*). El límite ontológico del mundo se describe como la «Totalidad». Heidegger lo analiza como la facticidad de «ser-en-el-mundo» (*in-der-Welt-sein*) que Husserl denomina posteriormente «mundo cotidiano» (*Lebenswelt*). Por ello la gran obra que inspira a la filosofía de la liberación fue Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad (1961) de E. Levinas. En efecto, la trascendencia o la exterioridad del mundo, para Levinas, es el Otro/a ser humano concreto, en su corporalidad, y como ejemplo paradigmático el Otro/a que se encuentra en la extrema vulnerabilidad: el pobre, el desvalido, el explotado, «la viuda, el huérfano, el extranjero» del Código del semita rey de Babilonia Hammurabi. Aplicada esta descripción a la realidad concreta latinoamericana nació al final de la década de los años sesenta del siglo XX la filosofía de la liberación, ante todo como una ética. (DUSSEL E., 2020, pp. 49-50).

³ Diria em castelhano: “*con pensamientos encontrados*”, escrevendo desde meu isolamento social e voluntário pelo momento histórico, nesta pandemia mundial pelo Covid-19, que encapsulou toda a humanidade.

⁴ “El ámbito propio de la dialéctica es lo ontológico; es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro hasta su fundamento. En el nivel semántico se refiere a sistemas concretos teniendo por punto de partida radical (o de llegada si se quiere) el mundo cotidiano, en su nivel. Momento analéctico. Como hemos visto la exterioridad es el ámbito que se sitúa más allá del fundamento de la totalidad. El ámbito de la exterioridad es real sólo por la existencia de la libertad humana. La mera sustantividad natural del hombre, adquiere ahora toda su peculiaridad, su indeterminación propia, su esencia de portar una historia, una cultura; es una cosa que se autodetermina libremente, responsablemente: es persona, rostro y misterio. Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre “más allá” (anó-) del horizonte de la totalidad. La dialéctica negativa no es ya suficiente. El momento analéctico es el punto de apoyo de nuevos despliegues. El momento analéctico nos abre al ámbito metafísico (que no es el óntico de las ciencias tácticas ni el ontológico de la dialéctica negativa), refiriéndose semánticamente al otro. Su categoría propia es la de exterioridad; por ello, el punto de partida de su discurso metódico (método más que científico y dialéctico positivo), es la exterioridad del otro; su principio no es el de identidad sino el de separación, distinción. El saber pensar, p.e. desde el hecho del pauperismo (el pauper como efecto de la disminución del tiempo necesario para que el trabajador reproduzca su fuerza de trabajo, por el aumento de la productividad), desde la dignidad del “expulsado” fuera (en la exterioridad del capital; un sistema utópico viable futuro más justo, es una cuestión analéctica”. (DUSSEL, 1996, p. 184-187).

Exterioridade pensada desde a liberdade humana nestes tempos de kairós benjaminiano, pelo chamamento de Davis⁵ e pela dura e real advertência do xamã David Kopenawa, quando fala do transfundo oculto de nossa época, da “cara oculta da modernidade”, e que nos assombra, neste momento de genocídio coletivo, pela pandemia da Covid-19.

A chamada de atenção que David Kopenawa nos faz, em tom de profecia, já não é mais futurista. É a crua realidade de uma humanidade que hoje vivemos, reféns de um vírus minúsculo com potencial gigantesco de parar o planeta terra, de nos ter como prisioneiros em nossas casas, sem poder viver com a antiga “normalidade”. Alerta que nos obriga, “brancos” e povos originários de toda terra, a despertar e ouvir aos xamãs e tê-los na mesa do diálogo intercientífico e intercultural, por direito e merecimento, como a/o Outra/o que foi e continua sendo silenciado e negado na História Universal e na Totalidade epistêmica.

Em um tom de ultimato: a hegemonia epistemológica da academia, o “epistemicídio” anunciado por Boaventura de Sousa chegou ao final. As grandes e pequenas universidades, em seus planos e programas de estudo, chegaram ao extremo univocista eurocêntrico e américa-centrismo. É hora de escutar aos indígenas, como grito, alertando e exigindo, José Martí: “Hasta que no se haga andar al índio no comenzará a andar bien la América” (MARTÍ, 2005, p. 15).

Meditaremos na “descolonização de nossas mentes”, desde uma “Afirmção da Exterioridade Excluída”, pensando nesta segunda década do século XXI, que nos reivindica uma consciência histórica⁶ do re-pensar,

⁵ Das sete mil línguas que se falam atualmente, a metade não está sendo ensinada às crianças. [...] todas essas línguas vão desaparecer durante esta geração. A metade dos idiomas do mundo está em perigo de extinção. Paremos por um minuto a pensar. Nada poderia ser mais solitário que viver rodeado de silêncio por ser o último representante de seu povo capaz de falar a língua nativa, não ter a maneira de transmitir a sabedoria dos seus antepassados ou de antecipar a promessa aos seus descendentes. Esse trágico destino é, de fato, a situação de que cada duas semanas, mais ou menos, a cada quinze dias morre um ancião ou anciã, que leva consigo à tumba as últimas sílabas de uma língua antiga. O que significa que, em um transcurso de uma geração ou duas, seremos testemunhas da perda de ao menos a metade do legado social, cultural e intelectual da humanidade. Tal é o transfundo oculto [*da modernidade*]⁶ de nossa época. (DAVIS, 2015, p. 14).

⁶ Rememorar o papel estratégico das Ciências Sociais, especialmente a antropologia estadunidense e inglesa, mecanismo da modernidade colonizadora/imperialista, conhecer etnograficamente para dominar. Para a antropóloga estadunidense Ruth Benedict: “Em junho de 1944, [que] recebi o encargo de estudar o Japão. Pediram-me que utilizasse todas as técnicas que pudesse, como antropóloga cultural, a fim de decifrar como seriam os japoneses. No início daquele verão, nossa grande ofensiva contra o Japão começava a se revelar na sua verdadeira magnitude. Muita gente nos Estados Unidos ainda dizia que a guerra com o Japão duraria mais três anos, ou talvez dez. No Japão, falava-se numa centena

re-descobrir, descolonizar do “mito fundante da modernidade”, que encobriu o/a Outro/a, o/a excluído/a e o/a marginalizado/a, nestes cinco séculos que vão da invasão conquista, desde o cabalístico emblemático 1492; não esquecendo dos núcleos das grandes civilizações mundiais, que, antes do acontecimento da invasão da Ameríndia, a modernidade para Dussel (2018): “La ilustración negó la importancia del Sur de Europa (Grecia, Roma, España y Portugal), y con ello no sólo ocultó a España sino también a Latinoamérica. Como indicaba Leopoldo Zea “¡América Latina desapareció de la historia!”. (p. 10).

Insistir na discussão sobre a teoria pós-colonial, ainda cinco séculos depois da invasão e conquista da América, pareceria ufanismo. No entanto, hoje, em plena segunda década do século XXI, é imprescindível bater o pé e gritar, desde nossa “periferia epistêmica”, que escutem de novo nossos reclamos, cujos ecos soam como fantasmas colonizadores em nossas mentes e vidas quotidianas.

Não queremos cansar os expertos no tema; mas, refrescar a memória dos novéis e dos futuros pesquisadores⁷, em voz de Aimé Césaire, nos anos de 1939, que, na Martinica, gritava o que temos preso ainda em nossas gargantas: “[...] el camino más corto hacia el futuro es aquel que passa por el conocimiento más profundo del pasado” (2006, pp.48). Cobrir e esquecer esse passado seria condenar completamente nossas memórias históricas, que neste ensaio direcionamos aos nossos “*Hermanos ameríndios*”, para invocar esse atalho esperançoso em nosso futuro libertador e descolonizador.

Há cinco anos, na terra natal de um dos que sonhou com a descolôniação brasileira, o dentista “Tiradentes”, na capital Belo Horizonte, estado de Minas Gerais, ocorreu, de 31 de outubro ao 03 noviembre de 2015, o “Encuentro Continental dos fundadores da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina”⁸, onde publica-se o livro “*Hacia la descolonización de la historia del cristianismo en América Latina y el Caribe la contribución historiográfica de la CEHILA*”, organizado por Enrique Dussel e José Aparecido Gomes Moreira, e este, como organizador e participante, escreve:

La crítica de la teología como crítica de la política. Hacia una descolonización epistemológica de la teología. El tema de la “descolonización epistemológica” há

de anos”. (BENEDICT, 1972, p. 11). Soa até cínico prestar-se a este papel em nome da ciência antropológica.

⁷ E, ao mesmo tempo, recordando a citação textual do filósofo, matemático, linguista e lógico Ludwig Josef Johann *Wittgenstein*, posteriormente nacionalizado britânico: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. En Wittgenstein, L. (1921) *Tractatus logico-philosophicus*. Revista de Occidente, Madrid, §7.

⁸ Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA).

surgido en un grupo de filósofos, sociólogos, historiadores y otros científicos sociales latinoamericanos y latinos (estos últimos en Estados Unidos) como elaboración de una problemática que se há iniciado por la crítica de posiciones teóricas tales como lo poscolonial (en los estudios culturales), los *subaltern studies* (entre historiadores de la India), lo posmoderno (principalmente en Europa y Estados Unidos), y como desarrollo de las cuestiones que plantearon la Teoría de la Dependencia (en la década de 1960), de la crítica del capitalismo central (con respecto al periférico), la Teología de la Liberación, el tema de la raza, del género (desde los movimientos feministas), de los pueblos originarios (aztecas, mayas, incas), en torno a lo que se há denominado el “colonialismo del poder” (propuesto por Aníbal Quijano, sociólogo de Perú) y la transmodernidad (que surge desde el horizonte de la Filosofía de la Liberación). De esa compleja estructura temática emerge la cuestión de la “descolonización epistemológica”, que tiene raíces muy antiguas como el pensamiento de José Carlos Mariátegui (peruano), Franz Fanon (de Martinica) o Immanuel Wallerstein (con su teoría del world-system). (MOREIRA J. A., 2005, p. 19).

Exercendo esse poder de grito, em seu artigo “Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogias” (2016), o pesquisador-professor Gandarilla Salgado, do Centro de Pesquisas Interdisciplinares em Ciências e Humanidades - CEIICH, Universidade Nacional Autônoma do México/UNAM, em tom reivindicatório por uma justiça epistêmica, reclama que escutem esse passado na voz do Outro colonizado, em todos os planos da totalidade do ser e do saber.

Desenhando uma genealogia do debate atual, através de uma cartografia conceitual, tanto das discussões da modernidade como da teoria pós-colonial, desde uma perspectiva decolonial ao Giro decolonial, Gandarilla Salgado nos aclara a memória, revisando três grandes publicações sobre a discussão das ideologias e dos movimentos políticos contemporâneos, que somente a publicação do filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel contempla a problemática. Por isso:

[...] al lector universitario de habla hispana una visión panorámica del estado de la cuestión de las ideologías y movimientos políticos contemporáneos (Mellón, 2006), no se concede espacio alguno para que cualquiera de las colaboraciones trate los temas del poscolonialismo o la perspectiva decolonial (siendo que si son tratados otros conceptos de una relevancia similar: antiglobalismo o multiculturalismo, por mencionar algunos), en el segundo caso; en un libro destinado al público lector de habla inglesa, editado por los mismos años, pero ya puesto a disposición en traducción al idioma castellano, libro que se ocupa de la historia del pensamiento político del siglo XX (Ball y Bellamy, 2013), se topa uno con la misma carencia: no hay ninguna entrada temática, dentro de las cinco partes que componen la obra, que se consagre a tales temas, ni siquiera en aquella que trata de ubicarse “Más allá del pensamiento político occidental”, en el tercer caso; dentro de aquel esfuerzo amplísimo que dio por resultado la publicación de *Latinoamericana: Enciclopedia contemporánea de América Latina y el Caribe* (Sader y Jinkings, 2009), a lo más que se llega es a tratar con gran exhaustividad el juego conceptual de “Racismo y razas”, y cuando de la trayectoria conceptual del “Pensamiento social” se trata, su autor arriba a una conclusión cuando menos incompleta o cuestionable,

identificando que para nuestra región las rutas más fructíferas que el pensamiento crítico transita en el inicio del siglo XXI son tres: las del reavivamiento de los enfoques dependentistas articulados con el análisis del sistema mundial, la reformulación del pensamiento neodesarrollista, y la reconstrucción del pensamiento antiimperialista, tres enfoques que, eso sí, coincidirían en señalar la importancia estratégica de América latina para los destinos del sistema mundo en su conjunto. (GANDARILLA SALGADO, 2016, p.257).

E, dessa revisão, é óbvio o propósito da exclusão sobre os estudos pós coloniais. No entanto, dentro de uma insistência da exterioridade da/o Outra/o, para fazer trincheira ao cinismo da negatividade intelectual, o filósofo argentino-mexicano Dussel faz o resgate da palavra em um trabalho atlante, exigindo esse lugar de enunciação da perspectiva decolonial:

En los tres casos, que hemos apenas apuntado, se trata de algo más que lamentables olvidos, ilustran hasta cierto punto un desinterés por ocuparse de atender cualquiera de las genealogías del discurso descolonizador; la excepción notable que confirmaría la regla y que suma su aporte a la superación de tales ausencias (puesto que se trata de un trabajo que fue elaborado con el objetivo explícito de atender tal problemática, la de una geopolítica del conocimiento, y desde tal lugar de enunciación, la perspectiva decolonial) sería la voluminosa obra que lleva por título *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino»* (1300 – 2000) (Dussel, et al., 2009). (GANDARILLA SALGADO J. G., 2016, pp. 257-281).

Há dezenove anos, em sua fala sobre os estudos culturais latinoamericanos, Jonh Beverley ⁹, professor de Língua e Literatura Hispânicas da Universidade de Pittsburg, Estados Unidos, no painel titulado “O Canto do cisne dos estudos culturais”, no Congresso da LASA, 2001 (*Latin American Subaltern Studies*), em Washington DC, propõe uma classificação do campo epistêmico dos estudos pós-coloniais, dos estudos culturais e da crítica cultural, nomeando os autores desses estudos: Walter Mignolo (representando os Estudos Pós-coloniais), Néstor García Canclini e Jonh Kraniuskas (representando os Estudos Culturais), Nelly Richard (Crítica cultural), e o mesmo Jonh Beverley (Estudos Subalternos)¹⁰.

⁹ Fue uno de los fundadores del grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, y, con Ileana Rodríguez, su coordinador por muchos años. Sus libros recientes incluyen *Against Literature* (1992); *La voz del otro: testimonio, subalternidad, y verdad narrativa* (1993, 2da. Edición 2002); *The Postmodernism Debate in Latin American* (1995); y *Subalternity and Representation* (1999 – una traducción al español está en preparación). Acaba de editar una antología de escritos de intelectuales y artistas cubanos, *From Cuba (Desde Cuba)*.

¹⁰ Los otros participantes eran Walter Mignolo, representando los estudios poscoloniales, Néstor García Canclini y John Kraniuskas, representando los estudios culturales, y Nelly Richard representando la llamada crítica cultural. El trabajo dialoga y debate con cada una de estas posiciones respectivamente desde el punto de vista específico de los estudios subalternos. (BEVERLEY, 2002, pp. 48-56).

Na mesma fala, Beverley advoga para acrescentar a categoria “persistência, mais além da morte”, além das categorias analíticas propostas por Ranajit Guha (negação, ambiguidade, territorialidade, etcétera ao poder de gestão do sujeito subalterno aos elementos de insurgência da colonização indiana.

Nessa mesma linha, o filósofo colombiano Castro-Gómez (2005), do Coletivo Modernidad/Colonialidad, em seu livro ¹¹ “La poscolonialidad explicada a los niños”, traz de maneira didática-pedagógica a validade e novidades das contribuições desses pesquisadores:

[...]Es novedosa y constituye un aporte sustantivo al debate actual sobre la globalización. Las fuentes teóricas de las que bebe este grupo son diversas: desde la filosofía de la liberación y la teoría de la dependencia de los años setenta, pasando por los trabajos de Michel Foucault, Pierre Bourdieu y los estudios poscoloniales de los ochenta, hasta las actuales discusiones en torno al Imperio y la globalización hechas por Michael Hardt y Antonio Negri. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. Prólogo).

Castro-Gómez nos mostra uma genealogia como manancial teórico dos pesquisadores, ao mesmo tempo desenha e amplia os nomes dos autores do campo epistêmico:

De acuerdo con la taxonomía propuesta recientemente por John Beverley (2001) el campo de los estudios culturales latinoamericanos durante los últimos diez años se dividió en cuatro proyectos diferentes pero complementarios: los estudios sobre prácticas y políticas culturales en la línea de Néstor García Canclini, George Yúdice, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato; la crítica cultural (deconstructivista o neofrankfurtiana) en la línea de Alberto Moreira, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz y Luis Britto García; los estudios subalternos en la línea seguida por él mismo, Ileana Rodríguez y los miembros del Latin American Subaltern Studies Group; y, finalmente, los estudios poscoloniales en la línea de Walter Dignolo y el grupo de la «modernidad/colonialidad», entre quienes se cuentan Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado y quien escribe estas líneas. (2005, p. 11).

Em seu trabalho sobre o campo epistêmico, o pesquisador mexicano, Gandarilla Salgado, considera com muita mensura onde estamos visualizando o *lucus* enunciatório dos intelectuais pós-coloniais, desde o léxico latino-americano, sua geografia demarcada do Rio Bravo até a Terra

¹¹ Nas palavras do autor: “Este libro es un intento por explicar de forma sistemática en qué consiste el aporte específico del programa de investigación modernidad/colonialidad y pretende mostrar que estos aportes no son un simple juego de retórica en torno a temas ya pasados de moda en las ciencias sociales sino que pueden ser utilizados de forma creativa para la praxis investigativa en Colombia. Los textos que componen el libro cubren dos aspectos relacionados con la categoría «poscolonialidad»” (2005, p. 10).

do Fogo, assim como do Caribe e zonas similares. Com sua lupa de “vigilância epistêmica”, propõe:

[...]um primeiro tipo de estudos latino-americanos que poderíamos nominar com um “latino americanismo pelo seu objeto”, e que vai em correspondência com as categorias analíticas, algo mais tradicionais, justamente por ser corpos acadêmicos que pesquisam “sobre América Latina”, assim fosse com alto rigor e grande profundidade. Um segundo bloco corresponde ao que poderíamos denominar “Estudos Latino-americanos pelo seu enfoque” e que opera em composições intelectivas que preferencialmente se articulam o anclam ao amparo de uma certa herança ou tradição intelectual. O terceiro bloco, corresponderia aos “Estudos Latino-americanos em variante do sujeito”, e que costurariam ao redor de estratégias cognitivas que modificam a ordem do campo, sem eles mesmos (des)ordenados, mas sim indisciplinados, quanto a sua “afinidade eletiva” se veria confirmada em referência a um certo tipo de sujeito e desde um mui peculiar lugar de enunciação. (GANDARILLA SALGADO J. G., 2018, pp. 243-244).

Através de uma análise histórico-hermenêutica, situaremos nosso ponto de partida por um caminhar histórico reflexivo em três partes: primeiro desde os dispositivos criados pelo fundante “mito da modernidade” (horizonte eurocêntrico, instrumento naturalizado e didático antropológico-pedagógico cognitivo para o em-cobramento do/a Outro/a, dos seus saberes ancestrais, de suas epistemologias e principalmente de suas subjetividades). Em um segundo momento, arrolaremos, a nível de reivindicação histórica, a ontologia dos núcleos mítico-ontológicos dos povos maya e yanomami como saberes ancestrais ocultados pela conquista europeia: espanhola e portuguesa; analisando-os como possibilidades de descolonização mental e epistêmica; e, finalmente, sugeriremos uma proposta de sensibilização e descolonização na formação docente, mediante uma *pedagogia descolonial analógica* baseada nos princípios da escuta, do respeito, do diálogo intercultural e dos direitos humanos para pensar uma descolonização epistêmica rumo ao diálogo Inter científico e intercultural na transmodernidade.

PARTE I

MECANISMOS DE EM-COBRIMENTO DO OUTRO AD INFINITUM: INVADIR, NEGAR E ENCOBRIR O OUTRO PARA SUBSUMIR-SE NELE

No que concerne aos estudos coloniais e decoloniais¹², a “querela da conquista”¹³ segue em nossas mentes como um fantasma perturbador. Resquícios coloniais subsumidos em imperialismo¹⁴ e neoliberalismo; e agora em contornos geopolíticos/tecnológicos, que, para Anibal Quijano (1992, p.437), é “[...] una forma de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes”. Como para Amin Samir, que analisa essa submissão das sociedades indígenas que se ajustariam nesse sistema econômico, assim como as outras colonizações

¹² Catherine Walsh propõe que: “Dentro de la literatura relacionada a la colonialidad del poder, se encuentran referencias [...] a la descolonialidad y lo descolonial, como a la decolonialidad y lo decolonial. Su referencia dentro del proyecto de modernidad/colonialidad inicia en 2004, abriendo así una nueva fase en nuestra reflexión y discusión. Suprimir la “s” es opción mía. No es promover un anglicismo. Por el contrario, pretende marcar una distinción con el significado en castellano del “des” y lo que puede ser entendido como un simple desamar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, insurgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas”. (WALSH, 2014, p. 7). No entanto, neste ensaio, adotaremos o descolonial como categorial, que na língua portuguesa o prefixo “des” é uma negação, negação a uma colonização como um grande projeto da modernidade/colonialidade para América, Ásia e África.

¹³ Ao escrever essas linhas, buscamos ler os signos de degradação total do sistema capitalista neoliberal imperialista, cenário de uma pandemia com mais de dois milhões de mortos no mundo inteiro, que nos tem sequestrados em nossas casas; e aos povos originários, no coração da selva amazônica, ameaçados pela Covid-19; indica-nos estratégias de genocídio geopolítico mundial das três grandes potências hegemônicas da atualidade mundial, como reorganização tática, para não perder o domínio territorial do projeto da modernidade/colonialidade do sistema-mundo geopolítico, que segue agonizando com suas últimas respirações nas unidades de terapia intensiva do cenário mundial.

¹⁴ Em seu “Imperialismo, fase superior del capitalismo”, Lenin, conceitualiza que “[...] el imperialismo es la fase monopolista del capitalismo. [...] pues, por una parte, el capital financiero es el capital bancario de algunos grandes potencias industriales y, por otra, el reparto del mundo es el tránsito de la política colonial, que se extiende sin obstáculos a las regiones todavía no apropiadas por ninguna potencia capitalista, a la política colonial de dominación monopolista de los territorios del globo eternamente repartido” (LENIN, 1920, p. 98-99).

africanas e do sudeste asiático e os países que não foram colonizados pela força militar, mas pelo ideologismo ocidentalista:

La primera colonización capitalista fue la de las Américas, conquistadas por los españoles, los portugueses, los ingleses y los franceses. En sus colonias americanas, las clases dirigentes de las metrópolis conquistadoras instauraban sistemas económicos y sociales particulares, concebidos al servicio de la acumulación en los centros dominantes de la época. La asimetría Europa atlántica/ América colonial no es ni espontánea ni natural, sino perfectamente construida. El sometimiento de las sociedades indígenas conquistadas entra en esta construcción sistémica. El injerto de la trata negrera en este sistema se destina igualmente a ajustar su eficacia en tanto sistema periférico, sometido a las exigencias de la acumulación en los centros de la época. El África negra, de donde proceden los esclavos, es de hecho la periferia de la periferia americana. La colonización se despliega nitidamente, mas allá de las Américas, entre otras cosas por la conquista de la India inglesa y de las Indias holandesas en el siglo XVIII y después, a partir de finales del siglo XIX, de África y el Sudeste Asiático. Los países que no fueron abiertamente conquistados (China, Iran, el Imperio Otomano) fueron sometidos a tratados desiguales que hacen que su calificación de semicolonias tenga pleno sentido. (AMIN, 2009, p. 7-8).

Argumentamos que, desde a invasão/conquista e cobrimento da/o Outra/o (ameríndio), invadir, negar e encobrir a/o Outra/o foram estratégias para subsumir-se neste Outro - ameríndio, no novo mundo invadido e conquistado – foram e são mecanismos de em-cobrimento da/o Outra/o, ainda em processo *ad infinitum*, na América Latina e África, agora subsumido nos conteúdos programáticos das Ciências Humanas e Sociais¹⁵. Em-cobrimento que se tem habilmente subsumido em projetos da modernidade/colonialidade do sistema-mundo geopolítico, que permanecem e continuam sutilmente no cotidiano do imaginário coletivo e nos conteúdos programáticos das universidades, de maneira especial, na formação de professores africanos, asiáticos, latinos e norte-americanos até os dias de hoje como estratégia de colonização da/o outra/o e continuação hegemônica do projeto do sistema-mundo, modernidade/colonialidade.

Em palavras de Quijano, “Dicha estructura de poder fue y todavía es el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales [...]” (1992, p. 438). Arcabouço categorial “[...] que posteriormente fueron codificadas como ‘raciales’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ o ‘nacionales’ [...]” como si fuesen “[...] fenómenos naturales y no de la historia del poder” (1992, p. 438). Estrutura que, hoje, em uma leitura atenta, seria as formas de operação da

¹⁵ Analisa Dussel (1996, p. 194), que “el modelo de las ciencias humanas, y aún más las sociales, tiene como componente propio una opción ético-política. Cuando se identifican sin más las ciencias fácticas y las humanas quiere decir que se há tomado como único horizonte de estudio el horizonte de la totalidad vigente. El funcionalismo es un claro ejemplo de identificación. Al eliminarse los momentos dialéctico y analéctico la ciencia humana, con pretensión de cientificidad, ha caído en el cientificismo ideológico”.

“colonialidade cultural”; heranças naturalizadas e introjetadas nos discursos oficiais e do senso comum, que, para Quijano, é “[...] la relación entre la cultura europea, también llamada ‘occidental’, y otras, siguen siendo una relación de dominación colonial”. O clichê de culto e inteligente em detrimento do saber originário e não oficializado pela academia e pelas elites branqueadas por esse fantasma que paira com superioridade racial e intelectual do “homem branco”. Assim, Mignolo analisa que o discurso de superação do colonial pela modernidade é uma grande crença mentirosa de superação daquela sobre esta, por isso:

[...] se cantaron desde siempre, loas a la cristalización, a la civilización, al progreso, a la modernización, al desarrollo (la cara de la modernidade), por otro se oculta que para que todo ello ocurra es necesario la violencia, la barbaria, el atraso, “la invención de la tradición, el subdesarrollo (la cara de la colonialidade). Desde siempre, es decir, el siglo XVI, la modernidade y la colonialidade van juntas; no hay modernidade sin colonialidade aunque que los discursos siempre pronunciados desde la perspectiva de la modernidade [...] presenta la colonialidade no como un fenomeno constitutivo sino derivativo: la gran mentira (o quizá el grand error y la grand ignorancia, si se prefiere), es hacer creer (o creer) que la modernidade superará la colonialidade, en verdad, la modernidade necesita de la colonialidade para instalarse, cosntituirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá modernidade sin colonialidade. (MIGNOLO, 2000, p. 34-35).

Relações de modernidade/colonialidade que, caminhando primeiro pelo “estado da arte”, “*al vuele de pájaro*”, pelos projetos que se escrevem na discussão sobre o paradigma da modernidade/colonialidade e sistema-mundo, como causa e origem da dominação da/o outa/o, assim como pelos defensores da saída do problema dentro da mesma modernidade.

Faremos um percurso histórico-herrmenêutico ao mundo da invasão espanhola e portuguesa, para logo analisar os mecanismos de em-cobrimento que foram utilizados para a conquista e exclusão da/o Outra/o¹⁶, especificamente aos povos ameríndios. Análise que:

¹⁶ Resquícios de um inconsciente que o conquistador emprenha no outro excluído e continuamente dominado, machista e violador da mulher/outra/índigena/negra, em constante pensamento “falocracio”, estuprador dos direitos e culturas do outro. Herança ainda que, segundo Dussel (1994, p. 64), “mata o varão índio violentamente ou o reduz à servidão e “se deita” com a índia (ainda na presença do varão índio), se “amanceba” com elas. Dizia-se no século XVI. Relação ilícita, mas permitida; necessária para o outro, mas nunca legal - de fato, o espanhol [e o português!], quando podia se casava com uma espanhola-. Tratava-se de um cumprimento de uma voluptuosidade frequentemente sádica, onde a relação erótica é igualmente de domínio do outro (da índia). Sexualmente, puramente masculina. Opressora, alienante, injusta”. E o autor retoma na pluma do escritor mexicano, Carlos Fuentes: “Marina grita: Oh, sai, sai já, filho meu, sai, sai, sai entre minhs pernas... sai, filho da violada... adorado filho meu [...] filho dos dois sangues inimigos [...] Contra todos deverás lutar e tua luta será triste porque lutarás contra uma parte de teu próprio sangue [...] No entanto, tu eres minha única herança, a herança de Malintzin, a

Sólo el que puede interpretar los fenómenos del sistema a la luz de la exterioridad puede descubrir la realidad con mayor lucidez, acuidad, profundidad. Sólo los métodos críticos, los que se constituyen en un proceso anadialéctico (desde la exterioridad, *aná-*, se produce el despliegue, *diá*, de la comprensión de un nuevo horizonte, *lógos*), son hoy aptos para investigar provechosamente en favor de las naciones periféricas, de las clases populares. (DUSSEL, 1996, p.197-198).

Reconhecimento ao primeiro exercício descolonizador realizado didaticamente na pátria grande, América Latina, e da pátria “*chica*” argentina-mexicana, por Enrique Dussel, que nos proporcionou, em chaves de interpretação do desencobrimento e liberação, uma releitura da história mundial como exercício descolonizador¹⁷ para os novatos neste campo de em-cobrimento de nossas memórias (registros-potenciais de riqueza cultural, linguística, ecológica e de vida). Exercício que pressupõe que:

Si la filosofía de la liberación es el pensar mismo de la praxis de liberación, en la militancia, como intelectual orgánico del pueblo, la filosofía se transforma en la crítica de toda crítica: crítica radical, metafísica, más allá que la propia crítica dialéctica negativa. Por ello la filosofía es muerte, muerte a la cotidianidad, a la segura ingenuidad del sistema; es riesgo, riesgo de muerte, porque en este caso la filosofía se levanta, dentro del sistema, como su rehén, como testimonio de un orden nuevo futuro, y formula claramente su provocación, la misma que la del oprimido pero ahora con el mismo código del sistema dominador. (DUSSEL E., 1996, p. 208)

Pelo anterior, o equatoriano Atawallpa Oviedo Freire¹⁸, pesquisador do pensamento e episteme indígenas, filósofo, jornalista e caricaturista, convida-

deusa, de Maria, a puta, de Malintzin, a mãe [...] *Malinxochitl*, deusa da aurora... *Tonantzin*, Guadalupe, mãe”. Cf (FUENTES, 1971, p. 114-116). Dessa violação de mundos, o filho, o mestiço, todos nós recebemos o carma do em-cobrimento do des-cobrimento das Américas. O judeu errante, que carrega consigo o peso de ser o negado de sua história, de suas terras. Herança que agora carregaremos em outro fetiche: “A economia como sacrifício, como culto, o dinheiro (o ouro e a prata) como fetiche, como religião terrena (não celeste), semanal (no sabático, como indicava Marx na “questão judia”), começava seu rumo de 500 anos. A corporalidade subjetiva do índio era “subsumida” na Totalidade de um novo sistema econômico nascente, como mão de obra grátis ou barata (a que se somará o trabalho do escravo africano). (DUSSEL, 1994, p.66).

¹⁷ Uma espécie de contumácia (tenacidade e dureza de prosseguir em um “erro”, erro de repetir o cansativamente por Dussel: resgatar nossa memória), um dos objetivos deste ensaio é precisamente trazer à nossa memória histórica e cognitiva um processo de descolonização de nossas mentes, de nossa formação que muitas vezes foi e continua sendo de-formação pelo alheio e estranho ao nosso núcleo e raízes linguísticas e culturais. É precisamente o famoso currículo oculto, colonizador e intencionalmente helenocêntrico, eurocêntrico e estadunidense para distrair-se e separar-nos do nosso Outro, de nosso companheiro, do nosso próximo.

¹⁸ La pandemia há dejado vislumbrar, una vez más, el fracaso de las teorías y de las creencias que han construido lo que hoy es Latinoamérica. Ahí está la pobreza, o acaso se podría culpar de ello a los indígenas empobrecidos que eran ricos antes de que llegaran los

nos a refletir sobre “la mayor pobreza [que] es la pobreza epistémica y ontológica, esto es, cultural, de quienes se hicieron los dueños de Amerindia pasando a ser los nuevos ricos sobre sus milenarios guardianes que devinieron pobres”. (2020).

Estudos e conteúdos programáticos que negam e cobrem a riqueza epistêmica e cultural do mundo ameríndio e, quiçá, assumidamente eurocêntricos, dominantes e elitistas, plasmados na maioria dos livros de história geral, história da educação e de filosofia, escritos por insígnis filósofos e historiadores; enfatizamos: considerados marxistas de nossas academias africanas, asiáticas, europeias, americanas e latino-americanas, começam por uma decisão assumidamente política, negando ao/ Outra/o.

Cabe aqui evocarmos Paulo Freire: que a pedagogia bancária ou por desconhecimento, se assim concedemos ao descrever/iniciar a história da humanidade em seus planos programáticos curriculares pelo *helenocentrismo*, e, conseqüentemente, injetam e arrematam a formação de futuros professores e profissionais com o *eurocentrismo* e o *americanismo estadunidense*, em-cobrando e negando os saberes ancestrais da história africana, asiática e latino-americana, com a “*idolatria pelo novo*”, a novidade, o mais moderno que superará sempre as tradições dos antigos, uma contínua deificação e reificação no mais novo, no moderno”. Daí que “Qualquer coisa que fosse “nova” e mais “moderna”, era melhor. Ainda mais, tudo era apresentado como novo” (QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992, p. 586). Idolatria que para o grupo da Modernidade/Colonialidade, ao longo do tempo, converter-se-á em um fetiche de promoção de consumo permanente que, repetidamente, despreza as tradições e conhecimentos tradicionais.

Esquecimento?! Ou decididamente encobrimento e negação total para construir um mecanismo de subsunção do outro, para logo reaparecer na história “oficial” das cascas das árvores, como denomina Davi Kopenawa o papel ou os livros, assentos da memória da modernidade, do culto, do conquistador.

No entanto, graças ao alento da “busca de sentido” de si e para a/o Outra/o, Enrique Dussel, depois de conhecer a/o outra/o europeu, asiático e africano, possibilita-nos observar e acordar para um despertar libertador¹⁹,

conquistadores. Ningún cronista habla de que se encontró pobreza en América, todo lo contrario, mas bien se fueron llevando la riqueza económica producto de la riqueza cultural que ellos no pudieron ver. Entonces, la mayor pobreza es la pobreza epistémica y ontológica, esto es, cultural, de quienes se hicieron los dueños de Amerindia pasando a ser los nuevos ricos sobre sus milenarios guardianes que devinieron pobres. (FREIRE, 2020).

¹⁹ Esclarece o filósofo: que proponemos, de manera parcial [...] inicial (porque son sólo hipótesis de trabajo), indicativa (que debe seguir siendo desplegada todavía por mucho tiempo) o como la propedéutica de un proyecto para várias generaciones por venir, de-structur- en el sentido aproximado al heideggeriano -, exponer una posible historia de la política, la historia de los pueblos, que son los actores políticos, y el pensamiento (en sentido lato) o la filosofía política (en sentido estricto) que los há inspirado. [...]. Romper estos marcos,

propõe superar os limites histórico-filosóficos colonizadores que deveremos exercitá-los em nossa atividade descolonizadora, mental e pragmática, a saber: o primeiro, um completo heleno centrismo; logo um ocidentalismo incompleto; passando pelo eurocentrismo, com sua periodização histórica organizada conforme os critérios eurocêntricos; seguindo por um secularismo; assim como um dos mais nocivos e atual: o colonialismo teórico, mental das filosofias políticas dos países periféricos; e um sétimo limite, a não inclusão, negação da América Latina na Modernidade desde suas origens, borrando-a do mapa e da consciência da história universal e das futuras gerações de estudantes e profissionais da educação e das diversas áreas da comunidade acadêmica universitária.

E, como nos evoca Dussel sobre um novo método para estudar nossa América, já que agora teremos a “batuta” para elaborarmos novos materiais didáticos:

La primera historia de nuestra América, la de nuestros pueblos ameríndios, no debe estudiársela como contexto de “descubrimiento” de América por Cristóbal Colón. En primero, tiene que exponerse el tema en el sentido de mostrar que el movimiento de pueblos que emigran a América por Bering se desarrolla desde el oriente extremo del Extremo Oriente; es decir, que la historia del neolítico va del Oeste hacia Este, y tiene al Pacífico por centro. Y, en segundo lugar, debe interpretarse Cristóbal Colón no como el “descubridor” de América, sino como comienzo de la “invasión” de nuestro continente. (DUSSEL, 2018, p. 11)

Aspectos que aprofundaremos no segundo capítulo deste ensaio, e, em continuação, passaremos aos saberes “oficiais” e aos saberes indígenas.

SABERES EPISTÊMICOS “OFICIAIS”

Ao longo de quarenta anos de pesquisa, em seu livro “Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot”²⁰, com ovações

aunque propedéuticamente, es el propósito primero, frontal de esta historia. Los límites que deseamos romper, de-struir, de-construir, para formular un relato sobre nuevas bases (no para simplemente re-construir), es decir, des-estructurar para componer el relato desde otro paradigma histórico. (DUSSEL, 2007. p. 10).

²⁰ Os historiadores rastreiam [...] a sociologia do conhecimento remonta ao começo do século XX. Mais exatamente, pelo menos três empreendimentos semelhantes tiveram início em três países diferentes: França, Alemanha e Estados Unidos. Por que teria surgido uma preocupação especial com a relação entre conhecimento e sociedade nesses três países em particular é um problema interessante para a própria sociologia do conhecimento. Na França, onde Auguste Comte já pleiteara uma história social do conhecimento, uma “história sem nomes”, Émile Durkheim e seus seguidores, notadamente Marcel Mauss, estudavam a origem social de categorias fundamentais ou “representações coletivas”, como espaço e tempo, sagrado e profano, a categoria de pessoa e assim por diante, em outras palavras, atitudes tão fundamentais que as pessoas não sabem que as têm. O que era novo

eurocêntricas a uma ilustração, os historiadores Peter Burke e Plínio Dentzien traçam um esboço histórico do conhecimento. A famosa República Literária ou “Comunidade do Saber” traz à comparação uma narrativa da vida letrada da Europa ocidental localizada nos inícios da modernidade eurocêntrica, desde a Universidade de Uppsala, século XV, na Suécia, com a participação do fundador da ciência moderna, René Descartes, e outros personagens, como Leibniz e o *czar* Pedro:

A República das Letras (República Literaria) ou “Comunidade do Saber”²¹ é uma expressão que passou a ter uso cada vez mais frequente nos primórdios da Europa moderna para designar a comunidade internacional dos estudiosos. A própria geografia dessa república estava mudando durante o período. A Suécia, por exemplo, a despeito da fundação da Universidade de Uppsala, em 1477, só entrou efetivamente para essa república no século XVII, quando a rainha Cristina convidou Descartes e outros estudiosos a Estocolmo, e o nobre e soldado Carl Gustaf Wrangel, em sua casa de campo em Skokloster, perto de Uppsala, mantinha-se em contato com desenvolvimentos recentes na filosofia natural, através de uma rede de correspondentes em Hamburgo, Amsterdã, Londres, Varsóvia, Viena e outras cidades.

Da Europa à América, os autores, em um “centralismo do homem culto” e sua colonialidade mental, trazem para o contexto do novo mundo,

A América do Norte nela ingressou no século XVIII, quando homens de letras como Cotton Mather e Jonathan Edwards tentavam manter-se a par do que acontecia na cena cultural europeia através da assinatura de periódicos ingleses como a *History of the Works of the Learned*. A Rússia entrou para a comunidade europeia de estudiosos um pouco mais tarde que a Suécia e um pouco antes que a América do Norte, perto do final do reinado do czar Pedro, o Grande. Um nobre russo, Alexandre Menshikov, foi eleito membro da Royal Society em 1714, ano também marcado pela criação da primeira biblioteca pública na Rússia. Leibniz, que se preocupava com o que chamava de “transplante” das artes e ciências para a Rússia, encontrou-se com o czar em mais de

era o exame sistemático das categorias “primitivas” sobre as quais viajantes e filósofos tinham comentado em séculos anteriores [...]”

²¹ Burke (2003, p. 62-76): [...] “A importância de Lisboa na história do conhecimento, especialmente nos séculos XV e XVI, deriva de sua posição como capital do império ultramarino português. A Casa da Índia e o Armazém de Guiné recebiam tanto informações quanto bens de Goa, Macau, Salvador, África Ocidental e outras partes. Assim, o historiador João de Barros, que trabalhou boa parte de sua vida na Casa da Índia, teve oportunidade ímpar de reunir informações sobre a Ásia. [...] A vantagem de Sevilha como centro de informações, especialmente nos anos mais movimentados do século XVI, residia em que era o único lugar de entrada da prata trazida do México e do Peru para a Espanha. A chegada anual da frota da prata trazia informações do Novo Mundo. Que o médico Nicolás Monardes fosse capaz de escrever sua famosa obra sobre as drogas das Américas [...]. As informações coletadas pelo médico espanhol Francisco Hernández, enviado ao México por Filipe II, foi publicada em Roma, em latim, em 1628, e o tratado de medicina ameríndia, *Medicina do Brasil* (1648), foi publicado por Willem Piso, médico da expedição holandesa a Pernambuco na década de 1630.”

uma ocasião para lhe explicar suas ideias. Pedro parece ter se impressionado com os argumentos, pois lhe pagava um salário como conselheiro e, quando fundou a Academia de Ciências de São Petersburgo, em 1724, seguiu o modelo da Academia de Berlim, planejada por Leibniz alguns anos antes. (BURKE, 2003, p.58).

Desse cenário, como núcleo do “saber moderno”, já se rumorava a visão oficial academicista, alguns dados para balizar o eurocentrismo em detrimento do saber do mundo indígena ameríndio. Em uma estratégia dúbia, mas bem para em-cobrir o saber do mundo indígena, documenta-o no primeiro quarto do século XVII, retratando o México com os glifos; e no Peru, os *quipu*, sem elevar o nível de saberes aceitos pelos “ditos” intelectuais europeus, como saberes também no cenário acadêmico e epistêmico. Assim,

O México era associado ao uso dos pictogramas e “hieróglifos”, o Peru ao uso do quipu, sistema mnemônico baseado em nós. Pictogramas mexicanos apareceram impressos por primeira vez em 1625 numa coletânea de narrativas de viagens editada por Samuel Purchas. O estudioso holandês Joannes de Laet usou a edição de Purchas para a apresentação da cultura mexicana em seu Novo Mundo (1633). (BURKE, 2003, p. 173-174).

Muito embora não eleva o potencial do saber indígena como saber para a academia. Como saber também de fato e de direito, um saber oficializado. Esclarecendo e colocando o saber mexicano ameríndio no cenário mundial, o acadêmico, reitor da Universidade Nacional Autônoma do México (de junho, 1920 a outubro de 1921) e secretário da Secretária de Educação Pública mexicana, José Vasconcelos, criou uma série didático-pedagógica intitulada: “Pensamentos de América” (publicada de 1942 até 1970), no prólogo dos “Textos Mayas: una antologia general” (SODI, 1982, p. 1), na qual relata que “o primeiro a mencionar os livros maya foi Pedro de Anglería, em 1520, na década 4, capítulo 8 de seu famoso “*De orbe novo*”, enviados desde Veracruz como presente de Moctezuma ao rei da Espanha; presente que continha somente dois livros. Mas esse envio, segundo a inspeção de Pedro Mártir em Valladolid, em 1520, fala de muitos livros (códices) que não chegaram à Europa”.

Que teria a ver esse relato com o saber indígena? Precisa e obviamente da existência de um conhecimento do mundo indígena culturalmente documentado mediante uma escrita própria e única da América, que foi completamente negado pelos invasores conquistadores bárbaros europeus, como incansavelmente falaremos aqui: mecanismos de sempre negar e em-cobrir a/o Outra/o.

O historiador mexicano Enrique Florescano, nos refresca a memória em seu artigo sobre o “para que estudar história”, trazendo a necessidade de reabertura ao outro, aos seres humanos, onde

[...] estudiar el pasado supone una abertura a otros seres humanos. Nos obliga a trasladarnos a otros tiempos, a conocer lugares nunca vistos antes, a familiarizarnos con condiciones de vida que difieren de las propias. La historia os lleva a encuentros con estos seres que habitan culturas extrañas y de eso modo nos incita a reconocer otros valores y a romper las barreras de la incomprensión fabricadas por nuestro propio entorno social. (FLORESCANO, 2003, p. 29).

Sobre esse conhecer histórico, em uma fala de seus seminários, Dussel expressava que “a história é o marco conceitual em teoria”. A história nos obrigaria a trasladar-nos a outros tempos, a conhecer e familiarizar-nos com as diferenças culturais nesta pluralidade linguístico-cultural, neste processo de descolonizar-nos com as outras histórias negadas e silenciadas. Diferenças culturais que nos obrigam a acender e flexibilizar-nos ao debate das outras totalidades para uma “diversidade epistemológica mundial”. Proposição que o jurista e sociólogo português Boaventura de Sousa Santos nos propõe meditar para descolonizar o saber hegemônico em “ecologia dos saberes”, que somente existem em pluralidade infinita de outros saberes: não há um saber unívoco na Totalidade que a “Ilustração” defendida como o ápice do saber, em contrapartida da “imaturidade” dos outros expressada por Kant; descolonizar-nos para “ler o mundo freirianamente” dos outros saberes:

Siendo infinita, la pluralidad de saberes existentes en el mundo es inabarcable en cuanto tal, ya que cada saber sólo da cuenta de ella parcialmente, a partir de su específica perspectiva. Pero, por otro lado, como cada saber sólo existe en esa pluralidad infinita de saberes, ninguno de ellos se puede comprender a sí mismo sin referirse a los otros saberes. El saber sólo existe como pluralidad de saberes tal como la ignorancia sólo existe como pluralidad de ignorancias. Las posibilidades y los límites de comprensión y de acción de cada saber sólo pueden ser conocidas en la medida en que cada saber se propusiera una comparación con otros saberes. Esa comparación es siempre una versión contraída de la diversidad epistemológica del mundo, ya que ésta es infinita. (SANTOS, 2010, p. 67).

Para Immanuel Wallerstein (2005), “La ciencia es una aventura y una oportunidad para todos, y todos estamos invitados a participar en ella, a construirla y a conocer sus limitaciones”; premissa que convida ao desafio do saber e do compreender um mundo interconectado e interrelacionado. Imersos e desafiados por uma realidade que requer aventurar-se a visualizar as brechas epistêmicas das instituições (marcadamente acadêmicas, políticas, econômicas, monopólicas geopoliticamente), e do mundo da vida, especialmente o mundo negado do outro, que requer da academia e da sociedade, repensar

[...] la visión predominante de la ciencia desde 1850, hasta un poco después de 1945, ha sido la de un cientificismo que, fungiendo como una ideología de la ciencia, puso a circular sus dogmas centrales que rezaban sobre el carácter desinteresado de la ciencia y su constitución extrasocial; predicaban, igualmente, que los enunciados de verdad de

la ciencia se sostienen por sí mismos sin el apoyo en proposiciones filosóficas generales y que el conocimiento científico es sinónimo de verdad. Durante siglo y medio el cientificismo monopolizó la interpretación del proceso científico, extendió una imagen de la ciencia, del conocimiento, de la verdad y de la realidad, que, en líneas generales, podemos denominar como determinista, universalista, abstracta y disciplinarizante disciplinarizada. El desafío es el de saber, el de comprender en un mundo que se há interconectado, en un mundo interrelacionado desde la comunicación, en una realidad que requiere un conocimiento que se sume a la aventura de cerrar la brecha epistemológica (separación entre lo físico y lo vivo, entre lo natural y lo cultural, lo subjetivo y lo objetivo, la doxa y la episteme, la razón y la emoción, la institución y el mundo de la vida). (MARÍN ARDILA, 2007, p. 292-294).

E agora, em pleno século XXI, cheios de incertezas e carentes de uma “ética à vida”, brada a comunidade a repensar suas práticas científicas, cujo horizonte de inclusão dista anos-luz da alteridade da/o outra/o excluída/o e marginalizada/o; que, em palavras do filósofo colombiano Castro-Gómez, clama em todos os contextos, sejam sociais ou acadêmicos, a escutar as críticas das “patologias da ocidentalização”, com sua dualidade de exclusão das relações de poder colonial e imperial, cuja fábrica possui nome de batismo: modernidade, imposição, que, em nome da razão e de um humanismo, exclui a/o Outra/o.

Durante las últimas dos décadas del siglo XX, la filosofía posmoderna y los estudios culturales se constituyeron en importantes corrientes teóricas que, adentro y afuera de los recintos académicos, impulsaron una fuerte crítica a las patologías de la occidentalización. A pesar de todas sus diferencias, las dos corrientes coinciden en señalar que tales patologías se deben al carácter dualista y excluyente que asumen las relaciones modernas de poder. La modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas. (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 145).

E, continua o filósofo colombiano, essa fábrica de alteridades cuja mãe é a modernidade, está em crise, o que permite aos estudos culturais emergir as diferenças oprimidas. Embora esse “fim” da modernidade não implica o debilitamento do sistema-mundo. E, agora, no cenário da pandemia da Covid-19, possivelmente seja o giro do sistema neoliberal imperialista para reconfigurar-se, objetivando não desaparecer enquanto sistema de globalização, ou quiçá seja uma pandemização em um futuro de “normalidade”.

La crisis actual de la modernidad es vista por la filosofía posmoderna y los estudios culturales como la gran oportunidad histórica para la emergencia de esas diferencias largamente reprimidas. [...] el anunciado “fin” de la modernidad implica ciertamente la crisis de un dispositivo de poder que construía al “otro” mediante una lógica binaria que reprimía las diferencias. Con todo, quisiera defender la tesis de que esta crisis no conlleva el debilitamiento de la estructura mundial al interior de la cual operaba tal

dispositivo. Lo que aquí denominaré el “fin de la modernidad” es tan solo la crisis de una configuración histórica del poder en el marco del sistema-sistema capitalista, que sin embargo há tomado otras formas en tiempos de globalización, sin que ello implique la desaparición de ese mismo sistema-mundo (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 145).

Quiçá, esteja prognosticando um outro “giro epistêmico”, onde os saberes negados da/o Outra/o possam ter uma pequena participação na mesa do diálogo Inter científico e intercultural.

SABERES INDÍGENAS DESDE O GIRO DECOLONIAL

Resgatar a memória histórica em nossa sociedade é urgente e peremptório para promover o “giro decolonial” dos saberes excluídos (índigenas e afro descendentes) e a descolonização epistêmica. Por isso, Aníbal Quijano propõe uma análise histórica do século XV ao XVIII, observando a constituição das colônias nas terras ameríndias, onde deu-se o processo de periferização da Europa e das primeiras tentativas de libertação (na pessoa de Túpac Amaru, no Virreinato peruano) das amarras da conquista, invasão, em-cobramento e colonização que,

Desde fines del siglo xv hasta el siglo XVIII, fue en las colonias ibéricas donde la producción era más s variada y más rica y la sociedad y la cultura más enraizadas y más densas. Sin embargo, esa situación es revertida desde mediados de siglo XVIII. Al final del siglo, el Sur es periferalizado y es derrotado el primer proyecto de independencia con real potencial descolonizador (Túpac Amaru, en el Virreinato del Perú²². (QUIJANO, 1992, p. 583).

²² Quijano analisa que “Las implicaciones de todo ello en la conformación de la sociedad colonial fueron decisivas. El conquistador ibérico es mentalmente portador de modelos de poder y de valores sociales de carácter señorial, a pesar de que sus actos y motivaciones en la conquista corresponden a las tendencias del mercantilismo. Por ello, en el primer momento de la organización del poder colonial, detrás de la «encomienda indiana» y del «encomendero» es discernible la sombra del patrón feudal. Pero en el desmantelamiento del regimen encomendero, no mucho después, y en la imposición de la centralización político-burocrática de las colonias bajo el poder de la Corona, actúan ya las necesidades del mercantilismo”. (QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992, p. 583). Mercantilismo que para os pensadores da dialéctica materilista: “Las diversas etapas de acumulación originaria tienen su centro, em un orden cronológico más o menos preciso, en España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. Es aqui, en Inglaterra, donde a fines del siglo XVII se resumen y sintetizan sistemáticamente en el sistema colonial, el sistema de la deuda pública, el moderno sistema tributario y el sistema proteccionista. En parte, estos métodos se basan, como ocurre con el sistema colonial, con la fuerza más brutal. Pero todos ellos se valen del poder del Estado, del fuerza concentrada y organizada de la sociedad, para acelerar a pasos gigantes el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el regime capitalista y acortar las etapas de tránsito. La fuerza es la comadrona de toda sociedade vieja que lleva en sus entreñas otra nueva. También ella es una potencia económica”. (MARX e ENGELS, p. 116-117).

Assim como na América do Norte, seu processo de conquista, invasão e em-cobrimto da alteridade da/o Outra/o, dar-se:

[En] El Norte, Estados Unidos, conquista su independencia. Y desde el siglo xix, su poder há sido continuamente dilatado hasta constituir la sede del primer poder realmente mundial de la historia. ¿Qué condujo por tan distintos cursos la historia de América? La explicación fundamental debe encontrarse en las diferencias en la constitución del poder y en sus procesos, en cada momento y en cada contexto histórico. Para partir, la colonialidad en el área iberoamericana, no consistió solamente en la subordinación política a la Corona metropolitana, sino, sobre todo, en la dominación de los europeos sobre los aborígenes. En cambio, en el área britano-americana, consistió de manera virtualmente exclusiva en la subordinación política a la Corona inglesa. Eso quiere decir que las colonias británicas se constituyeron, inicialmente, como sociedades-de-europeos- fuera-de-Europa. Las ibéricas, como sociedades de europeos y aborígenes. QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992. p. 583).

Nesse processo não de descobrir-se, senão de descolonizar-se, a pedagoga americana-equatoriana Catherine Walsh reflexiona que:

Son estos momentos complejos de hoy que provocan movimientos de teorización y reflexión, movimientos no lineales sino serpentinos, no anclados en la búsqueda o proyecto de una nueva teoría crítica o de cambio social, sino en la construcción de caminos —de estar, ser, pensar, mirar, escuchar, sentir y vivir con sentido o horizonte de(s)colonial. (WALSH, 2014, p. 7).

São momentos complexos que forçam a uma descolonização reflexiva para uma teorização alternativa desde “nossa própria pele”, escavando uma nova teórica crítica desde a visão da/o outra/o excluído/a para utopias de outros caminhos, como o indígena Marcos Terena medita sobre o em-cobrimto do Outro em plasmar a reflexão que:

Non existe qualquer registro sobre as iniciativas indígenas que ocorreram entre 1977 e 1981, quando do surgimento do primeiro movimento indígena no Brasil, a UNIND – União das Nações Indígenas, formada inicialmente por 15 jovens estudantes de sete Nações Indígenas do país. Porém, a memória histórica ainda vive nesses jovens de outrora cada qual com alguma faceta, lembrança ou mesmo papel desempenhado numa época onde ainda imperava as determinações do governo militar (1964-1985), principalmente dentro do Órgão Oficial do Indigenismo, a Fundação Nacional do Índio (Funai). [E continua Terena]: “Era uma fase de ser vigiado, mas saber vigiar também com o uso inclusive da língua nativa e dos códigos interculturais para o questionamento do modelo indigenista paternalista, com base inclusive no direito existente de “proteção” no campo nacional e internacional. É a fase do Índio culto e ao mesmo tempo tradicional. (TERENA, 2013, p. 49).

Retomando Quijano e Wallerstein (1992), sobre a “Americanidad”²³,

La americanidad há sido siempre, permanece con a tal hasta hoy, un elemento esencial en lo que entendemos como «modernidad». América fue el «Nuevo Mundo», un estandarte y una carga asumida desde la partida. Pero a medida que pasaban los siglos, el Nuevo Mundo se convirtió en el patrón, en el modelo del entero sistema mundial. ¿En qué consistía esta «novedad»? Las novedades fueron cuatro, una pegada a la otra: colonialidad, etnicidad, racismo y el concepto de la novedad misma. (QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992, p. 583-584).

Estas quatro características são basilares para entendermos o contínuo projeto modernidade/colonialidade, através da colonialidade da ideia de raça associada a etnicidade, o racismo e a idolatria pelo novo. Quijano assevera que: “El concepto de Colonialidad del Poder fue introducido en mi texto ‘Colonialidad y Modernidad/Racionalidad’” ([1998] 2000c, p. 37). Esse colonialismo consiste para Quijano (1992) em “[...] una forma de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes”. (p. 437). O colonialismo para o sociólogo peruano é “[...] una imposición desde el exterior” (1992, p. 437). Onde “Dicha estructura de poder fue y todavía es el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales [...]” (1992, p. 438). Mecanismos intersubjetivos “[...] que posteriormente fueron codificadas como ‘raciales’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ o ‘nacionales’ [...]” como si fuesen “[...] fenómenos naturales y no de la historia del poder” (1992, p. 438). Para Quijano “[...] la relación entre la cultura europea, también llamada ‘occidental’, y otras, sigue siendo una relación de dominación colonial”. “Se trata de una colonización de las otras culturas [...]” que consiste “[...] en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él”. (QUIJANO, 1992, p. 438).

Para o sociólogo peruano, vivemos sob uma “europeização”, uma sedução que nos proporciona meios para acessar o poder; logo poderá nos levar a aspirar a ser “um europeu superior culto”. Mais adiante, o xamã yanomami chama de o “doce da cana-de-açúcar” como armadilha da persuasão, sedução:

Entonces, la cultura europea se convirtió además en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder

²³ Embora Wallerstein proponha que “El moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo xvi. América -con o entidad geosocial- nació a lo largo del siglo xvi. La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América”; o coletivo Modernidad/Colonialidad discrepa de Wallerstein que esse sistema moderno se deu como analisa Dussel, antes da invasão de América.

es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar del poder colonial. Pero también podría servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos, para conquistar la naturaleza. (QUIJANO, 1992, p. 439).

Logo, “La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual [...]” y se constituye en la ‘piedra angular’ del ‘poder global’ (1992, p. 440). [...]” (1992, p. 440). “[...] como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo”. (1992, p.440). Essa racionalidade/modernidade para Quijano fundamenta-se em: 1) la idea del sujeto cartesiano como individuo aislado, que niega la intersubjetividad y la totalidad social como productora de conocimiento. 2) El supuesto de un objeto de conocimiento con una identidad, diferenciable del sujeto y establecida al margen del campo de relaciones que lo constituyen. 3) La exterioridad absoluta de las relaciones entre sujeto y objeto (1992, p. 441). Estas premisas que operan en el paradigma de racionalidad-modernidad europea sobre el conocimiento, se encuentran también en cómo se piensa la propiedad. Esta analogía, dice Quijano, no es probablemente un accidente, sino que “El mismo mecanismo mental subyace a ambas ideas, en el momento en que está en emergencia la sociedad moderna” (1992, p. 442).

Assim como o em-cobrimento do Outro que não é europeu, estaria como um padrão de “feio” tudo o que não for grego. O que nos leva a observar a total omissão,

La radical ausencia del “otro” no solamente postula una imagen atomística de la existencia social en general. Esto es, niega la idea de totalidad social. Como lo mostraría la práctica colonial europea, el paradigma que hace posible también omitir toda referencia a todo otro “sujeto” fuera del contexto europeo, esto es, hacer invisible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose precisamente por relación con el resto del mundo en colonización. (QUIJANO, 1992, p. 442).

Romper pela descolonização essa racionalidade racista para Mignolo (2009) “No se trata pues de un ‘privilegio epistémico’ sino del derecho que tienen los intelectuales y activistas negros [y indígenas] de no continuar siendo hablados y representados por honestos intelectuales blancos” (p. 262). Sobre a representatividade dos ativistas que “[...] no tienen ‘privilegio epistémico’ sino, simplemente, el ‘derecho epistémico’ de argumentar por sus intereses de la misma manera que mestizos y criollos lo hacen y lo han hecho por los suyos”. (MIGNOLO, 2009, p. 261).

La emergencia de la idea de “occidente” o de “Europa”, es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con otras culturas.

Pero para esa percepción “europea” u “occidental” en plena formulación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerárquico. Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener “sujetos”. Los demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar “sujetos”. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaliza, (QUIJANO, 1992, p. 443).

Esse domínio paradigmático eurocêntrico como centralidade do conhecimento racional constitui-se como uma estrutura de poder “*ad infinitum*” de dominação europeia sobre a humanidade:

“[...] el paradigma europeo de conocimiento racional no solamente fue elaborado en el contexto de sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo, Ese paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de esa estructura de poder” (QUIJANO, 1992, p. 443).

A relação estabelecida entre poder global e racialização, para Quijano, seria a culminação de um processo (modernidade/colonialidade) que começou com a invasão/conquista e em-cobrimento do Outro, onde

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de este patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero há probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. (QUIJANO, 2000a., p. 201).

Mecanismos trabalhados onde “[...] las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad” (2000a, p. 210). “[...] en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa” (2000a, p. 210). Construída e continuada em uma reestruturação da “verdadeira história do branco superior eurocêntrico”, magicamente documentada e perpetuada nos currículos oficiais e livros didáticos introjados nos imaginários de todas as gerações, atuais e futuras:

En esta nueva perspectiva temporal de la historia fundada por el eurocentrismo tiene su anclaje la concepción eurocentrada de la modernidad y sus dos principales ‘mitos’ fundadores: “uno, la ideaimagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no histórica del poder” (QUIJANO, 2000a, p. 211).

Perspectivas que “[...] la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder” (2000b, p. 342).

La “racialización” de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales, fue el sustento y la referencia legitimatoria fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad. Se convirtió, así, en el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/ moderno y pervadió cada una de las áreas de la existencia social del patrón de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno (2000b, p. 374).

Ostracismo que sustenta “[...] una concepción de la humanidad según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (2000b, p. 344). Categorias analíticas que são potencialmente utilizadas nos discursos acadêmicos e no sentido comum da cotidianidade social. Agenda pendiente no trabalho docente e na academia, e, assim, muito urgente na política em geral.

Para Arturo Andrés Poig, as indagações necessárias para iniciarmos através de José Martí, com as questões ontológicas de um processo de existência e pertença, daí o primeiro trabalha com o segundo e nos proporcionar uma sorte de auto catarse existencial, territorial e cultural para radicalizar em uma didática do descolonizar-se:

Comencemos por el citado texto de José Martí. ¿Cómo llegar a lo “nuestro”? ¿Cómo llegar a la afirmación de “nosotros mismos como valiosos” y a la vez tener conciencia del alcance del “nosotros” desde “lo nuestro”? Tal sería el planteo de base que surge del escrito de Martí. De alguna manera el método para la determinación del “nosotros” repite lejanamente el intento platónico del Alcibíades, mas hay aquí una radical diferencia en cuanto que la respuesta no se há de lograr mediante una reducción que nos introduzca en una radical intimidad, en una especie de sagrario ontológico y a la vez mítico, pues la pregunta es acerca del hombre como ente histórico y social y más particularmente, acerca de un hombre determinado: el de “nuestra América”. (POING, 198, p. 15).

E Poing regressa a Martí, respondendo que: “Lo primero que nos dice Martí es que, para afirmarnos a nosotros mismos es necesario superar la “mentalidad aldeana”, “despertar del sueño aldeano”, dicho en otras palabras, reconocer las limitaciones propias de nuestro horizonte de comprensión”. E, logo, em tom didático, afirma:

El punto de partida de “lo nuestro” es la “diversidad”. A ella Martí la denomina “lo que es”. Al mismo tiempo, también es punto de partida la “unidad” que no sea extraña a “lo que es” y ¿qué somos? ¿Qué es “lo nuestro”? Somos “el potro del llanero”, “la sangre cuajada del indio”, el “país”, “el estandarte de la virgen de Guadalupe”, “las

comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza”, “el alma de la tierra”. Pero también esta América nuestra es “el libro importado”, “los hábitos monárquicos”, “la razón universitaria”, “las capitales de corbatín”, “los redentores bibliógenos”, “la universidad europea”. Este segundo aspecto de lo “nuestro” es aquel de donde há salido la enunciación de un “nosotros” ocultante del “nosotros”. Es el de los que han caído en un “olvido”, que es precisamente consecuencia de la “aldeanidad” el mismo olvido del que hablaba Bilbao. Ambos escritores desarrollaron, cada uno a su tiempo, uno de los temas, tal vez más interesantes dentro de la historia del pensamiento filosófico-social latinoamericano, sobre el cual se há desarrollado, como hemos dicho, toda una crítica de la razón. (POING, 1981, p. 15-16).

Nessa querela de superioridade epistêmica, Mignolo analisa que

Los saberes subordinados y subalternizados por quienes creyeron en la superioridad de la teología, de la filosofía, de la ciencia y de sus principios y métodos, están volviendo, después de cinco siglos de supervivencia y resistencia, a indicar las vías de futuros posibles más allá de las vías agotadas y de las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno y sus críticos desde el renacimiento hasta el posmodernismo [...]. (MIGNOLO, 2003, p. 22).

Regresso de cinco séculos de superioridade epistêmica que requer como tarefa gigantesca refazer todo o arsenal da história, desde a perspectiva da descolonização, e redescobrir os saberes que foram e seguem em-cobertos até os dias de hoje.

SABERES ENCOBERTOS VISTOS DESDE A EXTERIORIDADE DO OUTRO²⁴

Tem-se documentado que o aparecimento do que viria a ser o ser humano data de quatro milhões de anos. Para Dussel (2007), “Hace unos cincuenta mil años, caminando sobre el hielo, intrépidos pueblos migratorios del oriente del Extremo Oriente de Asia cruzaron el estrecho de Behring y se internaron de norte a sur en el continente americano”. (p.17). Como

²⁴ Este Outro para Dussel, devemos compreender desde: “El partir de dichas víctimas excluidas del proceso de la globalización exige a nuestro discurso dejar de ser meramente negativo o de-constructivo del macro-relato moderno y fragmentario, que permanece en el escepticismo de la conversación rortyana para impedir a la Modernidad reconstruir su discurso. Pero todos estos intentos semi-críticos (de-estructivos, de-constructivos, re-constructivos) no advierten el poder dominador y la pretensión de verdad sagrada del «fundamentalismo de mercado» (como lo denomina G. Soro) que hoy es la ideología triunfante. El discurso crítico de liberación debe por tanto abandonar la fragmentariedad de su relato, y debe comenzar a producir un macro-relato crítico (con pretensión de verdad, es decir, con conciencia de que es inevitablemente falible, pero que no se avanza como falible sino con pretensión de verdad) para que el imaginario de las víctimas, de los dominados, tenga la capacidad de proyectarse en un lugar histórico con sentido, con sentido global (que deberá ser corregido; por tanto el dicho macro-relato es inevitablemente falible)”. (DUSSEL, 2007, p. 16).

estratégia de em-cobrimiento, o helenocentrismo que se subsume no eurocentrismo, e América Latina, outrora Ameríndia, em-coberta e invadida no cabalístico 1492, que impõe e nega a exterioridade e saberes do Outro em nossos livros de história universal e local. E continua Dussel (2007) “Quince siglos antes de las invasiones de la India (origen del Rig Veda), veintitrés siglos antes que el profeta Isaías en Israel, veinticuatro siglos antes de Confucio, veintiséis siglos antes que Platón, veintiocho siglos antes que la unificación del Imperio chino de los Han, treinta siglos antes que el cristianismo [...]” (p. 26). Assim mesmo:

Hace unos cuarenta mil años, habitantes del este de Asia penetraron a través del Pacífico oriental en América por Behring. Hace unos cinco mil años a.C. las bandas nómadas dejaron lugar a comunidades agrícolas. A partir de esta larga tradición autóctona, con influencias neolíticas de los navegantes polinesios, aparecen en el extremo oriente del llamado «Extremo Oriente» las culturas urbanas amerindias en las zonas montañosas, desde las cordilleras mexicanas hasta los Andes, que se denomina la «América nuclear». Son culturas con sistemas políticos altamente desarrollados. Se puede hablar de la existencia de Estados: La formación de clases que hace su aparición en la América precolombina es de tipo tributario. Este es el caso de los incas, los aztecas, los mayas. Estas formaciones evolucionaron en forma cerrada, sin ninguna amenaza exterior, dada la escasa población del continente, y parece ser que alcanzaron un alto grado de evolución análogo al de Egipto y China en el viejo continente (DUSSEL, 2007, p. 27).

Saberes indígenas: a proposição invoca um exercício e exigência descolonizadora, cuja batalha requer uma ferrenha perseverança dentro da academia e principalmente nas arenas políticas gestoras da educação. É peremptório tal exigência de inclusão nos planos programáticos curriculares e na formação docente atual. Questionar esse fascismo político negacionista, esse pedagogismo dominador dos sistemas educativos e, principalmente, o cientificismo do funcionalismo sociológico para desmascarar a “colonialidade do poder, do ser e do saber” desse estado imperialista:

El maquiavelismo o fascismo político, el pedagogismo dominador de los sistemas educativos, el tecnologismo imitativo, el cientificismo del funcionalismo sociológico, etc., es decir, el establecer el propio sistema como único, suficiente, fundamental, definitivo, constituye al método en ideología, en alienación de la inteligencia, en mediación de dominación. Por el contrario, una socioeconomía que parte de la cuestión de la dependencia como Samir Amin, una sociología de la liberación como la que propone Fals Borda, una psicología que cambia sus principios para estudiar las patologías de los países dominados como Frantz Fanon, o de las clases populares, una historia que describe el proceso protagonizado por los oprimidos, una ciencia política que desenmascara el estado imperial[...] (DUSSEL, 1996, p. 197).

Os saberes indígenas, antes da invasão espanhola e portuguesa na ameríndia eram equivalentes a acadêmica oficializada nas universidades de hoje. Elegantemente chamados de “*extractivismo epistemológico da invasão*”, ou

claramente “Biopirataria”. São outra forma do “colonialismo do saber e do poder”. Documentados em relatos históricos da invasão pelo professor equatoriano Jaime Chuchuca Serrano, da Universidade Nacional de Cuenca, saberes epistemológicos que foram relativos à ciência acadêmica atual, a saber:

[A] Quinine continua a falar. Atualmente, os médicos indígenas andinos descobriram propriedades antidiarreicas e pneumônicas. Quina começou a ser experimentada com eucalipto e outras plantas para o coronavírus. Esperamos que as drogas que surjam contra o coronavírus sigam o exemplo dos sábios chefes de Rumishitana e Manuel Patarroyo, que doaram suas pesquisas para a humanidade, porque o capitalismo quer comercializar qualquer cura. (SERRANO, 2020).²⁵

De onde se extrai as matérias primas das grandes indústrias alimentícias e farmacêuticas para os países do centro da geopolítica global? Perguntas ingênuas, mas ainda necessárias para lembrar sempre do papel da totalidade do outro, ainda relegado nos cenários acadêmicos. Cenário eurocêntrico ainda sutilmente presente pelo mecanismo da colonialidade/modernidade, onde Mignolo abre um debate para descolonizar os saberes universitários:

Si la universidad kantiana se basó en la razón, la universidad humboldtiana en la cultura y la universidad neoliberal en la excelencia y la especialización de mercado, la del futuro (o poshistórica: Readings, (1996, pp. 119-134) es concebida como una universidad en la que las humanidades precisan articularse en torno a una crítica del conocimiento y de las prácticas culturales. (MIGNOLO, 2000, p. 11).

Grosfoguel esclarece: a sutil estratégia de confusão epistêmica²⁶ de localização de fala dos protagonistas dos direitos dos oprimidos ou subalternos; lembrando que: “Es importante aqui diferenciar la ‘ubicación epistémica’ de la ‘ubicación social’. El hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automáticamente que se está pensando epistémicamente desde una posición epistémica subalterna” (GROSGOUEL, 2006, p. 22). Como ponto de partida não é “[...] una crítica [...] antieuropea” (2006: 20). “Si rechazáramos las aportaciones de europeos o euro-americanos estaríamos invirtiendo el

²⁵ Tradução própria.

²⁶ Desde uma visão centralista eurocêntrica, os autores tratam a “epistemologia” em sentido restrito, se refere exclusivamente al conocimiento científico y a sus aspectos históricos, psicológicos, sociológicos etc., que llevan a su obtención, y los criterios con los cuales se lo justifica o invalida. La epistemología sería, entonces, el “estudio de las condiciones de producción y de validación del conocimiento científico”, tendría como finalidad determinar el valor objetivo de los métodos, principios y resultados de la ciencia (GRAJALES, 2017, p. 87); excluindo e em-cobrando qualquer conhecimento que não seja justificado e validado pela academia. Em outras e claras palavras, o saber indígena e afrodescendente não é ciência para a elite acadêmica.

fundamentalismo eurocéntrico con un fundamentalismo tercermundista antieuropeo [indígena ou afrodescendente]” (GROSFOGUEL, 2007, p. 334).

A crítica ao eurocentrismo não é somente contra o europeísmo, senão a centralidade e negação da exterioridade do outro. Como tarefa de descolonizar-nos, implica uma cirurgia da cegueira a “la Saramago” e reconstruir-se na difícil tarefa de “Dejar las gafas del eurocentrismo no es fácil pues implica pensar epistémicamente con los ojos de otro [...] [T]odos estamos afectados por el eurocentrismo. El eurocentrismo no es un problema europeo, sino mundial que nos concierne a todos” (2007, p. 338). Aqui, o desafio urgente é o reconhecimento que todos/as somos forjados pelo eurocentrismo, todos estamos europeizados, e isso requer uma revisão exaustiva da nossa reorganização epistêmica em todos os campos da vida, começando pela ética à vida libertadora.

Relembrando que todos/as “[...] estamos imbricados de categorías que identificamos como ‘occidentales’. Não estamos ausentes do eurocentrismo, ainda que uns menos que outros [...]” (2007, p. 326). “Estamos todos ya contaminados por la colonialidad [...]” (p. 329). Mas, o filósofo porto-riquenho nos rememora que “[...] la diversidad epistemológica todavía existente en el mundo a pesar de siglos de colonización occidental” (p. 326), “Europa fuera exitosa en haber erradicado toda cosmología/epistemología Otra” (329). “No estoy defendiendo un populismo epistémico en donde el conocimiento producido desde abajo sea automáticamente un conocimiento epistémico subalterno” (2006, p. 22). Pensar nesse populismo epistémico é cair na sutil armadilha do sistema colonizador.

Não se busca aqui deseuropeizar-se e cair em outro fundamentalismo terceiro-mundista/subdesenvolvido, porque “[...] los fundamentalismos de diferentes tipos del tercer mundo [que] responden a la retórica de un ‘espacio exterior puro’ esencialista o de una ‘exterioridad absoluta’ a la modernidad. Son fuerzas ‘modernas antimodernas’ que reproducen las oposiciones binarias del pensamiento eurocéntrico” (GROSFOGUEL, 2006, p. 39). A problematização se centraria bem mais em “¿Cómo podemos superar la modernidad eurocéntrica sin descartar lo mejor de la modernidad como hacen muchos fundamentalistas del tercer mundo?” (GROSFOGUEL, 2006, p. 19).

Nesse cenário de “guerra epistêmica”, de “colonialidade de poder” e “violência epistêmica”, o físico americano Capra, há duas décadas, nos convidava a observar:

Los dramáticos cambios de pensamiento que tuvieron lugar en la física a principios de siglo han sido ampliamente discutidos por físicos y filósofos a lo largo de más de cincuenta años. Llevaron a Thomas Kuhn a la noción de «paradigma» científico, definido como «una constelación de logros -conceptos, valores, técnicas etc.-

compartidos por una comunidad científica y usados por ésta para definir problemas y soluciones legítimos». Los distintos paradigmas, según Kuhn, se suceden tras rupturas discontinuas y revolucionarias llamadas «cambios de paradigma». (CAPRA, 1996, p. 27).

Complementando as palavras de Capra, o ativista indígena do povo Krenak, do estado de Minas Gerais, Brasil, Ailton Krenak, interpela-nos sobre os mecanismos sutis da modernidade, em sempre nos desconectar do nosso corpo, uma espécie de droga que nos tem em transe e que são mais perigosas que as drogas proibidas pelo Estado:

Estamos viciados em modernidade. A maior parte das invenções é uma tentativa de nós, humanos, nos projetarmos em matéria para além de nossos corpos. Isso nos dá sensação de poder, de permanência, a ilusão de que vamos continuar existindo. A modernidade tem esses artificios. A ideia da fotografia, por exemplo, que não é tão recente: projetar uma imagem para além daquele instante em que você está vivo é uma coisa fantástica. E assim ficamos presos em uma espécie de looping sem sentido. Isso é uma droga incrível, muito mais perigosa que as que o sistema proíbe por aí. Estamos a tal ponto dopados por essa realidade nefasta de consumo e entretenimento que nos desconectamos do organismo vivo da Terra. Com todas as evidências, as geleiras derretendo, os oceanos cheios de lixo, as listas de espécies em extinção aumentando, será que a única maneira de mostrar para os negacionistas que a Terra é um organismo vivo é esquarterá-la? Picá-la em pedaços e mostrar: “Olha, ela é viva”? É de uma estupidez absurda. (KRENAK, 2020, p. 10-11).

De uma tentativa de resposta a esse “trans-moderno”, ensejaremos na parte terceira deste ensaio. Mas, antes, aprofundaremos-nos no urgente “giro decolonial”.

DO GIRO DECOLONIAL²⁷

Para um “giro decolonial” no processo de descolonização epistêmica das ciências sociais e humanas, é necessário ressaltar os aspectos que se diferenciam dos estudos pós-coloniais e a “inflexão decolonial” do Coletivo Modernidade/ Colonialidade. Requer que se diferencie colonialidade e colonialismo; assim como, as experiências históricas e o *locus* de enunciação; e a terceira diferença seria que o pensamento decolonial se distingue das

²⁷ Não por menor importância, mas por questões de tempo institucional e pessoal, (trabalharemos com os dois *Kronos* da pesquisa acadêmica, não poderemos trabalhar com os demais teóricos do campo decolonial: o sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o advogado-pedagogo brasileiro Paulo Freire, o semiologista argentino Walter Mignolo, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, o sociólogo venezuelano Edgardo Lander, os antropólogos colombianos Arturo Escobar e Nelson Maldonado Torres, a pedagoga americana-equatoriana Catherine Walsh e a boliviana Sílvia Rivera Cusicanqui. Retomaremos em trabalhos futuros.

teorias pós-coloniais ou dos estudos pós-coloniais, onde sua geneologia localiza-se no pós-estruturalismo francês mais que na vasta história do pensamento planetário decolonial. É aí que Grosfoguel e Castro-Gómez propõem que os

Três aspectos que diferenciam os estudos poscoloniais da inflexão decolonial:

a) a distinção entre colonialidade e colonialismo: a segunda opera nos espaços da problematização aberto pela colonialidade, enquanto o primeiro opera no constituído pelo colonialismo; b) as experiências históricas e os *locus de enunciação* são diferentes (o da inflexão decolonial é a diferença colonial que se remonta a colonização da América Latina e Caribe pelas primeiras potências europeias Espanha e Portugal (século XVI e XIX), por parte das potências do norte europeu (França, Inglaterra e Alemanha) no contexto da segunda modernidade; e por último, segundo Mignolo, “[...] el pensamiento decolonial se difencia de la teoría pós-colonial o de los estudios postcoloniales en que la genealogía de estos se localiza em el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetário decolonial” (MIGNOLO W. D., 2007, pp. 25-46). Así como en la introducción de otro libro colectivo titulado *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, precisaban: “Introducimos aquí una distinción temática y epistémica entre la perspectiva de los estudios poscoloniales aglosajones (“Postcolonial Studies”) y la perspectiva de los estudios postcoloniales latino/latinoamericanos, que identificamos em este libro como una ‘perspectiva decolonial’” (GROSFOGUEL y CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 14).

Por tal propósito, e balizando “nosso lugar de fala”, pensaremos no mundo do dominicano e teórico Bartolomé de las Casas, como o primeiro teórico decolonial da América Latina; logo, incursionaremos ao mundo caribenho de Aimé Césaire e Frantz Fanon; em seguida, passaremos ao mundo latino com Enrique Dussel, cujo trabalho “abriu e nos abre os olhos para o nosso lugar desde o Outro excluído”. Começamos no caminhar pelo defensor dos indígenas.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Desde los comienzos del género humano todos los hombres, todas las tierras y todas las cosas fueron libres y alodiales, esto es, francas y no sujetas a servidumbre.
(Bartolomé de Las Casas, in De regia potestate)

Desse excerto em prol da liberdade humana distintas posturas ideológicas marcam o estado da arte²⁸ sobre os estudos do primeiro

²⁸ Francisco Quijano Velasco traz uma revisão bibliográfica onde: Millares Carlo preparó las ediciones de la Historia de las Indias, México, Fondo de Cultura Económica, 1951; y de los Tratados de fray Bartolomé de Las Casas, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, este último junto con Pérez de Tudela, quien publicó a su vez los Opúsculos, cartas y memoriales, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958. Ángel Losada, por su

descolonizador da América, Bartolomé de las Casas, entre eles Silvio Zavala, Lewis Hanke, Agustín Millares Carlo, Manuel Giménez Fernández, Juan Pérez de Tudela, Ángel Losada, Helen-Rand Parish y Marcel Bataillon, Enrique Dussel e Mauricio Beuchot. De onde vem esse personagem que discursa o primeiro grito descolonizador na modernidade?

Bartolomé de las Casas nació en Sevilla, alrededor de 1484. Su padre, un mercader menor, participó en el segundo viaje de Colón y estableció su residencia en las Indias. Las Casas permaneció en Sevilla durante su niñez y juventud, en donde probablemente realizó estudios de latín. En 1502 siguió el rumbo de su padre y se embarcó a las Antillas para establecerse en La Española. Durante varios años vivió en las Indias como un colono de la época: entre su llegada y 1514, a excepción de un breve periodo en el que volvió a Europa (1506-1508), se dedicó a extraer oro, participó en dos expediciones de conquista - por las que obtuvo una encomienda y un repartimiento - y montó una estancia agrícola con mano de obra indígena. No se sabe con certeza cuándo recibió la ordenación sacerdotal, pero para 1512 lo encontramos ya como clérigo. (DUSSEL, 2005, p. 24).

Nesse discurso, Dussel descreve a história descolonial, cuja narrativa des-perta e reanima-nos a re-visitatar as páginas da história contada pelos vencedores, desde a perspectiva descolonial. Nesse primeiro anti-discurso de começo da Modernidade, em 1514, denuncia a recém criação da estrutura colonial, argumentando a injustiça e opressão aos indígenas, que nem o rei de Espanha e menos o papa tinham o direito de determinar a fé e oprimir as vidas dos indígenas.

[...] Bartolomé de las Casas, un profeta mesiánico en el comienzo de la Modernidad, que comienza su lucha en 1514 en Sancti Espiritu (Cuba), el primer Anti-discurso de toda la Modernidad (tres años antes de que Maquiavelo escribiera *El príncipe* y que Lutero fijara sus tesis en Wittenberg), crítica la injusticia de oprimir a los indígenas a partir de bulas pontificias en las que el papa da al Emperador español la responsabilidad

parte, editó *Los tesoros del Perú*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Gonzalo F. de Oviedo/Instituto Francisco de Vitoria, 1958, y la *Apología*, v. 9 de las *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1988. Entre las obras de los otros autores referidos están Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas, 1474-1566*; bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954; Lewis Hanke, “Bartolomé de Las Casas, historiador”, en *Bartolomé de Las Casas, Historia de las Indias por fray Bartolomé de Las Casas*, 3 v., ed. de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. ix-lxxxvi; Silvio Zavala, *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas*, Guadalajara, Librería Font, 1966; Helen-Rand Parish, *Las Casas as a Bishop: A New Interpretation Based on his Holograph Petition in the Hans P. Kraus Collection of Hispanic American Manuscripts*, Washington, Biblioteca del Congreso, 1980; Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Península, 1976. (VELASCO, 2017, p. 318).

de “cristianizar a los medite”. Bartolomé demuestra que el papa no tenía mediterranea ninguna para entregar a los indígenas al rey de España, porque el papa no tenía ningún derecho sobre los medite. E igualmente el rey de España no tenía derechos sobre mediter de Estados que no le estaban sujetos y que gozaban de autonomía y plena potestad a partir de sus propias instituciones. (DUSSEL, 2005, p. 24).

Continua Dussel, destacando que, ao implementar a estrutura colonial/decolonialidade, os cristãos europeus não tinham o direito absoluto de organizar o mundo, a totalidade epistêmica dos ameríndios. E nos mostra o cenário desse debate na Espanha, na primeira metade do século XVI, entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas, onde o segundo, magistralmente, com sua oratória conhecedora dos “direitos humanos” (que ainda não eram conhecidos assim), defende os indígenas, que, acusados pelo primeiro, eram vistos como imaturos, crianças e bárbaros, e que, por isso, poderiam ser “civilizados” pelos europeus. Bartolomé os defende como também merecedores de sua liberdade.

Bartolomé, al comienzo de la creación de la estructura colonial (que será continuada después de España y Portugal, por Holanda, Francia, Inglaterra, Dinamarca, etc., y hoy por Estados Unidos), muestra que esta colonialidad es en pecado estructural, ya que los cristianos europeos (la cristiandad latino-germana) no tiene derecho a organizar en mundo colonial. Sin embargo, Ginés de Sepúlveda, en la controversia de Valladolid de 1550, justifica la necesidad y conveniencia del dominio europeo sobre los pueblos del Sur, no cristianos, bárbaros, como niños inmaduros, que ganan siendo conquistados para ser partícipes de la cristiandad, es decir, de la civilización mediterraneo-europea. (DUSSEL E., 2005, p. 24).

Assim, o primeiro teórico descolonizador em ameríndia, Bartolomé de Las Casas, em sua primeira missa nas novas terras, pronuncia o discurso liberador, segundo Dussel²⁹, através do livro Sirácides (Eclesiástico, 34, p. 18-23)³⁰, onde questiona os espanhóis sobre seus atos de barbaria contra os indígenas ameríndios; ressalta os sacrifícios das oferendas sujas a Deus, que não é do agrado dele, condenando à morte um filho em honra ao pai; na sua

²⁹ Cf. Classe 6, Estética de la Liberación, de Dussel.

³⁰ Cf. cap. 18. “Dar a Dios una cosa mal adquirida es una ofrenda sucia; los dones de los malvados no pueden agrandar a Dios. 19. Al Altísimo no le agradan las ofrendas de los impíos; sus pecados no serán perdonados a fuerza de sacrificios. 20. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los indigentes es condenar a muerte a un hijo en honor de su padre. 21. El pan que mendigan es la vida de los pobres; el que se lo quita es un asesino. 22. Mata a su prójimo el que le quita los medios para sobrevivir; retener el salario de un trabajador es lo mismo que derramar su sangre. 23. Uno construye, otro demuele; ¿qué han conseguido sino penas? 24. Uno ruega, el otro maldice, ¿la voz de quién escuchará el Amo? 25. Si uno se baña después de haber tocado a un muerto, y lo toca de nuevo, ¿de qué le sirve la purificación? Es lo que pasa con el que ayuna por sus pecados y luego vuelve a cometerlos: ¿quién escuchará su oración? ¿De qué le sirvió su penitencia?” (BIBLIA, p. 958).

visão, retirar o pão do mendigo é retirar os meios de sobrevivência deste, frisando que, ao eliminar esse meio, é um assassino, reter o salário de um trabalhador também é um ato de derramamento de sangue; e termina seu discurso exegético: quem escutará esta oração e de que serviu esta penitência?

De Bartolomé de las Casas, atribui as duras e ferrenhas críticas ao discurso colonial da modernidade nascente, onde viria a ser hoje nossa América Latina. Sementes que foram plantadas para os continuadores da causa descolonial.

AIMÉ CÉSAIRE

A voz de Aimé Césaire brandiu em vários países, ao ponto que o poeta modernista brasileiro Mário de Andrade, amigo do martiniquense, relata na introdução do livro “Discurso sobre o colonialismo”, traduzido ao português:

Situado numa corte duma certa *intelligentia* europeia, lá onde ela pretende ser a única a julgar os homens, a valorizar as culturas e a compreender as sociedades, Césaire compõe este discurso (no sentido literal do término), para expor e, de caminho, pulverizar a falaciosa argumentação dos grandes pontífices do saber “universal”. (ANDRADE, 1978, p. 6).

Em seu discurso sobre o colonialismo, Aimé Césaire evoca a humanidade inteira, aos intelectuais decoloniais a meditar no papel do ser cidadão, no que implica em não resolver os problemas de uma civilização, o problema do proletariado e principalmente o problema colonial; assim, como o eurocentrismo, que se revela impotente em seu discurso colonizador, refugiando-se a uma hipocrisia sobre a escravidão nas plumas dos juízes:

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que su funcionamiento suscita, es una civilización decadente. Una civilización que decide cerrar los ojos a sus problemas cruciales, es una civilización enferma. Una civilización que escamotea sus principios, es una civilización moribunda. El hecho es que la civilización llamada “europea”, la civilización “occidental”, tal como la configuran dos siglos de régimen burgués, resulta incapaz de resolver los dos mayores problemas a que su existencia misma ha dado origen: el problema del proletariado y el problema colonial; que, llamada a comparecer ante el tribunal de la “razón” o el de la “conciencia”, esta Europa se revela impotente para justificarse, y que, a medida que pasa el tiempo, se refugia en una hipocresía tanto más odiosa cuanto menos posibilidades tiene de engañar a nadie. Europa es indefendible. Esta parece ser la conclusión que se confían al oído los estrategas norteamericanos. Eso, en sí mismo, no es grave. Grave resulta que Europa sea moral y espiritualmente indefendible. Y hoy día ocurre que no son sólo las masas europeas las que la incriminan, sino que, en escala mundial, esta misma acusación es proferida por decenas y decenas de millones de hombres que desde lo más profundo de la esclavitud se erigen en jueces. (CÉSAIRE, 1979, p. 5).

Discurso anterior que leva o sociólogo americano Immanuel Wallerstein a escrever na introdução do livro de “Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud”, apresentando a biografia do poeta e político:

[...] nacido en 1913 en un pequeño municipio de Martinica, recibió su educación secundaria en Fort-de-Prance, de donde partió a París para ingresar en las instituciones de enseñanza, más prestigiosas de Francia: en el Lycee Louis-le-Grand (donde conoció a Senghor, uno de sus compañeros de clase) para completar su hyperkhdgne, y luego en la Ecole Normale Superieure. En 1939 regresó a Martinica y allí escribió la que sería quizá su obra más famosa, el poema *Cabier d' un retour au pays natal*. Durante la guerra conoció, casi por casualidad, a Andre Breton, cuando este paso por la isla. Cesaire descubrió que era un surrealista sin saberlo, y Breton descubrió que Cesaire era un gran poeta, y aceptó escribir un prefacio. Cesaire era ya una personalidad local, y el Partido Comunista Frances, del que era en cierto modo simpatizante pero no miembro, le pidió que fuera su candidato en la isla para la Asamblea Nacional Francesa. Resultó elegido y se convirtió en el principal defensor de la «departamentalización» de la Martinica y otras tres colonias francesas. Tras ingresar en el PCF se presentó también a las elecciones para alcalde, fue elegido y permaneció en ese puesto durante más de cincuenta años. (WALLERSTEIN, 2006, p. 7-8).

E continua Wallerstein, sobre os três grandes temas combatidos e discutidos por Fanon:

En 1950 escribió su *Discours sur le Colonialisme*. En 1956 fue una de las principales figuras del Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros celebrado en París. Este congreso fue el gran momento de afirmación del concepto de negritud, del que (junto con Senghor) fue uno de los principales impulsores. Ese mismo año escribió su Lettre a Maurice Thorez, declarando su intención de abandonar el PCF, y dos años después creó el Partido Progresista Martiniques, que heredó esencialmente el electorado del Partido Comunista en la isla y que dominó la política martiniquesa durante el resto del siglo XX. [...] los tres grandes temas de su trayectoria vital: el colonialismo, contra el que combatió durante toda su vida; el comunismo, al que se adhirió por un tiempo y que abandonó de una forma tan notoria; y la negritud, que entendía como una forma crucial de combatir el colonialismo y que fue quizá el elemento clave de su ruptura con el comunismo. (WALLERSTEIN, 2006, p. 7-8).

Que nos ensina o sociólogo americano em seu processo de descolonização por um outro periférico das ilhas caribenhas? Que para os homens da cultura *noires* (negra) do século XX, como deste século XXI, impreterivelmente se deve apreciar a força da lógica do outro na pessoa do intelectual e ativista Césaire, no tocante às reivindicações descolonizadoras da política e da cultura dos intelectuais de todo o mundo, especialmente nos centros acadêmicos de hegemonias epistemológicas (eurocêtricos e cimentados nas torres de marfim, nos cubículos dos centros de pesquisas...), e os da periferia que reproduzem essas colonizações epistêmicas através de um currículo oculto ou muito bem intencionado, que revejam suas práxis

para uma busca genuína da menos possível desigualdade humana; que não há superioridade de um branco europeu, para que, assim, se descolonizem na recuperação da identidade dos historicamente oprimidos e em-cobertos através de uma “colonialidade do ser, do saber e do poder”. E esse é nosso dilema, de buscar sair desta querela:

[...] la trayectoria intelectual de Césaire representa la de la mayoría de los hombres de culture noirs durante la segunda mitad del siglo XX, y para todos nosotros es importante apreciar su fundamento, su fuerza y su logica. Creo que hay un claro tema central que vincula todos los escritos y actividades publicas de Césaire, y que cabe relacionar, mas ampliamente, con las reivindicaciones políticas y culturales de los intelectuales de todo el mundo no europeo. Se trata de la busqueda de una igualdad genuina, que no suponga la asimilacion bajo algun supuesto modelo blanco o europeo y que permita la afirmacion y la recuperacion de la identidad de los que han sido historicamente oprimidos. El dilema radica en como llegar a ese objetivo.

Análogo ao bisturi cirúrgico, preciso e cortante, Césaire proporciona uma didática dos efeitos da colonização aos colonizados; ao observar a sintomatologia dessas sequelas, deveríamos primeiro começar a estudar a etimologia literal da palavra colonização. Esta estratégia cognitiva fará despertar no colonizado os instintos recônditos em prol da cobiça, da violência, do ódio racial e do relativismo moral. Logo, os efeitos daquela seriam uma naturalização de um projeto de civilização do dominante sobre o dominado. Instala-se uma doença (um vírus) que se propaga mediante mentiras de todas essas permissividades toleradas por esse orgulho racial estimulado, que se encontra instalado como veneno nas veias da Europa, e alastra-se colonizando a barbaria por todo continente:

Habría que estudiar en primer lugar como la colonización trabaja para descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y habría que mostrar despues que cada vez que en Vietnam se corta una cabeza y se revienta un ojo, y en Francia se acepta, que cada vez que se viola a una niña, y en Francia se acepta, que cada vez que se tortura a un malgache, y en Francia se acepta, habría que mostrar, digo, que cuando todo esto sucede se estar verificando una experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se esta produciendo una regresión universal, se estarr instalando una gangrena, se esta extendiendo un foco infeccioso, y que después de todos estos tratados violados, de todas estas mentiras propagadas, de todas estas expediciones punitivas toleradas, de todos estos prisioneros maniatados e «interrogados», de todos estos patriotas torturados, despues de este orgullo racial estimulado, de esta jactancia desplegada, lo que encontramos es el veneno instilado en las venas de Europa y el progreso lento, pero seguro del enselvajamiento del continente (2004, p. 12).

Nessa mesma linha analógica, o filósofo porto-riquenho Ramón Grosfoguel visualiza a transcendência do pensamento do martiniquense, quando rememora a importância transcendental de Aimé Césaire:

[...] Genocidio, racismo, explotación del trabajo por metodos coercitivos, autoritarismo, masacres, torturas, campos de concentracion, fenomenos todos ellos que no son originales del nazismo, sino que nacen con la emergencia de la modernidad/colonialidad y su correspondiente jerarquia entre europeos y no europeos vigente desde fines del siglo XV. La expansion iberica en las Americas y la expulsion de la España islamica por la España catolica en nombre de la «pureza de sangre» inician en 1492 este proceso. El punto central de Cesaire es el siguiente: lo que siempre fue tolerado para el mundo no europeo termino afectando a los propios europeos por el «efecto bumeran del colonialismo». Todas las violaciones, torturas, asesinatos, y genocidios que el racismo de la supremacia blanca aplica y tolera como metodos naturales y normales para civilizar a la barbarie del mundo colonizado terminan sembrando un veneno en la psique y en el espiritu del propio colonizador. (GROSFOGUEL, 2006, p. 148).

Uma das três linhas de ativismo de Aimé Césaire, a sua veia poética, política e ativista. A primeira era o alimento de sua força descolonizadora para atuar na segunda e exercer na terceira. Algo notável foi quando questionou, na Universidade de Sorbona de Paris, de 19 a 22 de setembro de 1956, no Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros³¹:

Que significa esto? Que por más deseos que se tengan de preservar la mayor serenidad en los debates de este Congreso, no se puede, si se pretende seguir de cerca la realidad, dejar de abordar el problema que en la actualidad condiciona de manera muy precisa el desarrollo de las culturas negras: la situación colonial. Es decir, quierase o no, no puede plantearse actualmente el problema de la cultura negrasin abordar al mismo tiempo el problema del colonialismo, ya que todas las culturas negras se desarrollan hoy dentro de este particular condicionamiento que es la situación colonial o semicolonial o paracolonial. (CÉSAIRE, p. 1956).

Aimé Césaire questiona veementemente o problema da situação colonial em pleno cenário eurocêntrico, França, que está intrinsecamente relacionada com a colonização da cultura negra (indígenas, migrantes, oprimidos etc.), cujo vetor é o colonialismo condicionante da conjuntura colonial, semicolonial ou paracolonial. Cultura, categoria antropológica que veicula a educação na difusão de saberes, conhecimentos e epistemologias; onde a escola e a universidade estão responsáveis institucionalmente como veículos de comunicação intergeracional;

³¹ Sobre a categoria negritude, Césaire argumenta: “Creo que se puede decir, en general, que la negritud há sido historicamente una forma de rebelion, en primer lugar contra el sistema mundial de la cultura tal como se habfa constituido durante los últimos siglos y que se caracteriza por cierto número de prejuicios, de presuposiciones que conducen a una jerarquía muy estricta. Dicho de otra forma, la negritud há sido una rebelion contra lo que yo llamaría el reduccionismo europeo”. (2004, p. 84).

no entanto, estão à mercê do colonialismo do saber, que Césaire chama a descolonizar a mui sutil forma de empregar a categoria cultura, como elemento substancial da raça branca europeia, detentora da supremacia intelectual da humanidade, em detrimento das inúmeras culturas na face da terra. Por isso, a retórica descolonial do poeta é:

Que es la cultura? Conviene definirla para disipar un determinado numero de malentendidos y responder de manera muy precisa a otras tantas preocupaciones expresadas por algunos de nuestros adversarios, ademas de por algunos de nuestros amigos. Las culturas nacionales, por más particulares que sean, se agrupan por afinidades. Y estas grandes parentelas de cultura, estas grandes familias de culturas, llevan un nombre: son civilizaciones. Dicho de otro modo: si la existencia de una cultura nacional francesa, de una cultura nacional italiana, inglesa, espanola, alemana, rusa, etcetera, es evidente, no es menos innegable que todas estas culturas presentan entre elias, ademas de diferencias reales, un numero de similitudes sorprendentes que hacen que, si bien se puede hablar de culturas nacionales, particulates de cada uno de los paises enumerados ahora mismo, tambien puede hablarse de una civilizacion europea. De igual modo, puede hablarse de una gran familia de culturas africanas que merece el nombre de civilizacion negro-africana y que engloba las diferentes culturas propias de cada uno de los paises de Africa. Y sabemos que los avatares de la historia han hecho que hoy el campo de esta civilizacion, el area de esta civilizacion, desborde muy ampliamente Africa y que en este sentido puede decirse que existen en Brasil o en las Antillas, tanto en Haití como en las Antillas francesas, o incluso en Estados Unidos, si no, focos, si por los menos franjas de esta civilizacion negro-africana. Este no es un punto de vista inventado por las necesidades de la causa, es una perspectiva que me parece que está implicita en el enfoque sociológico y científico del problema. (CÉSAIRE, 2002, pp.46).

Do anterior, Césaire questiona o universal e o particular; que o primeiro deve impreterivelmente conter o segundo, e não se sobrepor, muito menos subsumir-se nele. Visualiza-se aqui uma crítica para a continuação do projeto da modernidade, disfarçado nas políticas do multiculturalismo imperialista e negacionista do diálogo da inclusão das culturas para uma intercultura do outro.

Provincianismo? En absoluto. No me entierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregacion amurallada en lo particular o por dilución en lo «universal». Mi Concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (EN NGAL, 1994, p. 141).

Fortalecendo o argumento de CÉSARE, José Martí, em “Nuestra América”, alerta sobre a soberbia do conquistador sobre o conquistado, sobre o universalismo em detrimento das particularidades culturais da periferia. E ainda nos proporciona uma aula de botânica, com a origem da tão olorosa e deliciosa jaca, cuja origem vem do mundo Persa:

Ni ¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas. Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevas modo continuo de ir por el mundo de gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña. La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. (MARTÍ, 2005, p. 32).

Em outra análise, desde o campo da *inflexão decolonial*, Restrepo e Rojas leem a excepcionalidade do ativista da poética decolonial:

[...] la excepcionalidad de Césaire consiste en argumentar el doble vínculo entre: 1) el colonialismo como destrucción y desgarramiento de las gentes colonizadas, de sus economías y modalidades de vida (para producir unos cuerpos y subjetividades dóciles a la acumulación de riqueza); y 2) el ‘enselvajamiento’ de la Europa colonizadora y la ‘bestialización’ del colonizador. Césaire afirma que “[...] la colonización trabaja para descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral [...]” (E. RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 44).

O poeta e ativista, com sua veia de revolução libertadora do ser e dos corpos, toca no orgulho mais profundo dos europeus, quando relembra que o pecado de Hitler não está no ato genocida, senão por ter massacrado a brancos:

[...] lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África (CÉSAIRE, 2006: 15).

Aimé Césaire, um dos primeiros intelectuais sensíveis à causa da descolonização, deixa-nos elementos indispensáveis para exercitar uma pedagogia descolonial, no tocante a uma “*solidariedade horizontal*”, uma justiça social ao oprimido, ao outro em-coberto:

Hay entre todos los reunidos una doble solidaridad: una solidaridad horizontal, producida por la situación colonial o semicolonial o paricolonial que les há sido impuesta del exterior. Y por otra parte, una solidaridad, vertical esta, en el tiempo, que proviene de que a partir de una unidad primera, la unidad de la civilización africana, se diferencia toda una serie de culturas, deudoras todas en grados diversos de esta civilización. (CÉSAIRE, 2006, p. 48).

Logo, a “*Solidariedade horizontal*”, que seguiu outro martiniquense, seu discípulo Franz Fanon, onde protagonizou a predição de Césaire (2006, p. 48), para quem: “por esta idea de que el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento, más profundas del pasado”.

FRANTZ OMAR FANON

Crítico veemente do colonialismo, Frantz Fanon³², como psiquiatra, contribuiu para entendermos a psicopatia dos efeitos do colonialismo; e, como intelectual militante, herda do seu mestre, Aimé Césaire, a vocação literária, como aluno em sua terra natal Martinica. Migra aos 18 anos para dedicar sua vida ao ativismo pela libertação da Argélia, sob a violência do colonialismo; atua primeiro como médico e depois como embaixador da Frente de Libertação Nacional (FLN), em Ghana.

Em uma metodologia para descolonização, Ramón Grosfoguel nos relata o marco epistêmico que Fanon organiza no tempo e espaço, o contexto histórico das relações de poder do mundo que convivemos para uma análise situada do colonizado:

Para Fanon el contexto histórico es fundamental. «No vengo con verdades atemporales», nos dice ya desde la tercera oración del libro. En Fanon, todos los problemas humanos tienen que ser considerados desde el punto de vista del tiempo. Los problemas sociales tienen que ser situados en el contexto histórico de las relaciones de poder del mundo que habitamos. Situa su conocimiento en relación con la experiencia colonial de los negros de las Antillas francesas y no tiene pretensión de universalizarlo a la experiencia de todos los negros del mundo. Sin embargo, insiste que analizando a los negros antillanos se puede ampliar el campo de la descripción e incluir paralelismos con todos los pueblos colonizados. De manera que aunque las conclusiones del estudio están enfocadas en relación a las Antillas francesas, nos dice que no ignora el hecho de que estos patrones de comportamiento se repiten en cada pueblo que ha sido sujeto a la colonización del hombre blanco. Este movimiento de lo particular a lo universal y de retorno a lo particular es lo que le permite hacer conexiones

³² Immanuel Wallerstein escreve o “Prefacio Leer a Fanon en el siglo XX”: Frantz Fanon nació en Martinica en 1925 y murió de leucemia, demasiado joven, en 1961. En 1952, cuando ya era médico y psiquiatra, publicó su primer libro, *Piel negra, máscaras blancas*. Era un libro notable y tuvo algún impacto en los círculos intelectuales de aquella época en Francia. Era un apasionado crítico de su experiencia de hombre negro sumergido en un mundo blanco», en las palabras que Francis Jeanson, autor de un prólogo al libro, empleo para describir su tema. Fanon dice en la introducción que para superar la alienación del hombre negro se requiere, más de lo que ofrece Freud. Freud había argumentado la necesidad de avanzar de una explicación filogenética a una explicación ontogenética, pero Fanon dice que se requiere llegar a una explicación sociogenética. Sin embargo, reconocida las limitaciones de este tipo de explicación, recordando al lector: «Yo pertenezco irreductiblemente a mi época». (WALLERSTEIN, 2009, p. 22).

entre el mundo colonial de las Antillas y el mundo colonial en otras partes del mundo. (GROSFOGUEL, 2009, p. 261)

Ante o choque ontológico vivido na origem do seu livro “Pele negra, máscaras brancas”, Fanon escuta pasmado como um ser de outro planeta: “mamá, olha um negro!”. Que passa no cognitivo e emocional do outro ao escutar que não é parte da mesma humanidade? Que passa na cabeça de quem diz: “olha um índio!” e na cabeça do índio que escuta esse espanto? Daí, enquanto o índio, o estrangeiro, o migrante e o negro não saiam do seu espaço, tudo estaria bem; mas, no momento que saem:

«Súcio negro!» O, simplemente, «¡Mira, un negro!» Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos. Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo subitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que era perdida y, ausentándose del mundo, me devolvía al mundo. Pero allá abajo, en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco, exijo una explicación Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo. [...] Mientras el Negro esté en su sitio, no tendrá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, que experimentar su ser para otro. Existe el momento de ser para otro de Hegel, pero toda ontología es irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada. [...] Hay en la Weltanschauung de un Pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica. [...] Cuando se ha admitido de una vez por todas que la ontología deja de lado la existencia, no nos permite comprender el ser del Negro. Pues el Negro ya no tiene que ser negro, sino frente al blanco. El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. [...] Los negros, de un día para otro, han tenido 111 dos sistemas de referencia en relación a los cuales han debido situarse. Su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que estas remitían, fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía. (FANON, 2009, p. 111).

O dossiê do Instituto Tricontinental de março de 2020 traz uma contribuição sobre a práxis de Fanon, em uma didática decolonial, como passos sistemáticos para o exercício:

Fanon afirma a prática da mutualidade arraigada em um compromisso imediato com a igualdade radical, algo como a visão de juventud de Marx de “una asociación de seres humanos libres que se educan unos a otros”. Su compromiso consistente con el reconocimiento de “la dimensión abierta de toda conciencia” lo lleva a una comprensión radicalmente democrática de la lucha arraigada en prácticas locales, en las que se afirma la dignidad, se llevan a cabo discusiones y se toman decisiones. Para Fanon, la tarea principal de la formación política es mostrar que “no hay demiurgo, que no hay hombre ilustre y responsable de todo, que el demiurgo es el pueblo y que las manos mágicas no son en definitivo sino las manos del pueblo”. Afirma la importancia de “la libre circulación de un pensamiento elaborado con las necesidades reales de las masas”. (Instituto Tricontinental de Investigación Social. Dossiê n° 26, 2020, p. 32).

À maneira pedagógica de um processo de descolonização, em suas sessões de terapia, Fanon narra um caso de um paciente negro sobre o seu inconsciente de querer ser branco, que o impõe como inferior ante o branco:

Como puede comprobarse, el blanco obedece a un complejo de autoridad, a un complejo de jefe, mientras que el malgache obedece a un complejo de dependencia. Todo el mundo esta satisfecho. Cuando se trata de comprender por que el europeo, el extranjero, fue llamado vazaha, es decir, «honorable extranjero»; cuando se trata de comprender por que los europeos naufragos fueron acogidos con los brazos abiertos, por que el europeo, el extranjero, nunca es concebido como enemigo; en lugar de hacerlo a partir de la humanidad, de la bienvenida, de la amabilidad, rasgos fundamentales de lo que Cesaire llama las «viejas civilizaciones ceteses», se nos dice que se debe, simplemente, a que en los «jeroglíficos fatídicos» (en el inconsciente en particular) estaba inscrito algo que bacía del blanco el amo esperado. El inconsciente, sí, esta ahí. Pero no hay que extrapolar.

[...] el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tornar consciencia de una posibilidad de existir; dicho aun de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no sera disuadirlo aconsejandole «guardar las distancias»; mi objetivo, por el contrario, sera, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de elegir la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales. (FANON, 2009, p. 103-104).

Efeitos colaterais do colonizador branco que foram prognosticados por Aimé Césaire, pressagiados como vírus no inconsciente coletivo dos colonizados, dos inferiorizados, dos submetidos, oprimidos e excluídos do seu corpo, território como projetos modernos/coloniais *ad infinitum*, que, para Restrepo e Rojas (2010):

Para Césaire y Fanon el colonialismo no hay que entenderlo sólo como los aparatos militares y administrativos para la dominación física de unas poblaciones y geografías, sino también como los discursos de inferiorización de los colonizados. Esta inferiorización no es sólo una ‘representación’ de los europeos sobre las poblaciones dominadas, sino que implica el socavamiento de las condiciones de reproducción de sus ‘sistemas de referencia’ (la ‘desculturación’), lo que constituye un dispositivo esencial para asegurar su dominación física. (p.47).

Somados aos aparatos militares, administrativos à dominação física e geográfica, os discursos de inferiorização dos colonizadores são o discurso hegemônico eurocêntrico sobre os dominados, complementado a sua “coisificação” do sujeito sem indentidade para assegurar e continuar essa dominação. Mecanismos que Fanon interpreta em “*Por una revolución africana*” como “El empeño de la desculturación se encuentra que es el negativo de un trabajo de servidumbre económica, hasta biológica, más gigantescas.” (1965, p. 38). E acrescentaria Aimé Césaire: “[...] la colonización trabaja par

descivilizar al colonizado [...]” (2006, p.15). E diz Fanon: “Lógicamente no es posible someter a la servidumbre a los hombres sin inferiorizarlos parte por parte. Y el racismo no es más que la explicación emocional, afectiva, algunas veces intelectual, de esta inferiorización” (1965, p. 48).

De ahí que el racismo opera como uno de los componentes de la imposición colonial: “El racismo, lo hemos visto, no es más que un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistemática de un pueblo” (FANON, 1965, p. 40). E continua, Fanon: “El racismo vulgar, primitivo, simplista, pretendía encontrar en lo biológico, ya que las Escrituras se habían revelado insuficientes, la base material de su doctrina” (FANON, 1963, p. 39). Esse mecanismo biológico entra como suporte da antropologia colonizadora ao serviço do colonizador europeu. “Este racismo que se quiere racial, individual, determinado, genotípico y fenotípico, se transforma en racismo cultural” (1963, p. 39). Logo, “El objeto del racismo deja de ser el hombre particular y sí una cierta manera de existir” (FANON, 1963, p. 40).

Para Grosfoguel, Fanon tem como *locus de enunciação* a zona do não-ser, ou seja, a geopolítica do conhecimento do ser colonial negro, “dos condenados da terra” de supremacia e racismo branco; enquanto a filosofia moderna e as ciências sociais coloniais centram seus sujeitos de existência e subjetividade no ser imperial. Seu ponto de partida teórico é o “dos condenados da terra”, os excluídos, inferiorizados, os outros. Opção epistêmica que nos evoca a olhar com atento para uma decolonização do ser. Logo:

Fanon habla y teoriza desde la zona del no-ser, es decir, la geopolítica del conocimiento del ser colonial negro, de los «condenados de la tierra» en un mundo racista hegemonizado por blancos, los «afortunados de la tierra». Mientras que la filosofía moderna y las ciencias sociales coloniales se centran en los sujetos cuya existencia y subjetividad se definen por el ser imperial, por los «afortunados de la tierra», Fanon se enfoca en la perspectiva que nace desde los condenados de la tierra, es decir, aquellos sujetos inferiorizados sexual, espiritual, epistémica, económica y racialmente por el «sistema mundo occidentalista cristiano-centrado moderno/colonial capitalista/patriarcal» (Grosfoguel, 2007). Que significa pensar epistémicamente desde el no-ser del ser, desde los «condenados» por los «afortunados»? Significa que las categorías del ser ya no son suficientes para demarcar la realidad y para afirmar la verdad de la experiencia corporal y geopolítica de los que piensan desde el no-ser. El territorio del no-ser es el de la geopolítica del conocimiento del ser colonial (Maldonado-Torres, 2008) que produce el ser imperial, mientras que el territorio del ser es el de la geopolítica del conocimiento de aquel que pretende representar su conocimiento bajo la retórica de la ego-política del conocimiento (el ser descarnado y no situado, eurocentrado de la epistemología cartesiana) que oculta aquella del ser imperial y que se representa como «neutral» y «objetivo». (GROSFOGUEL, 2009, p. 261-262).

Ao concluir seu livro “*Pele negra, máscaras brancas*”, Fanon, em uma ironia decolonial diz:

¿Superioridad? ¿Inferioridad? Por que no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? Mi libertad, ¿no se me há dado para edificar el mundo del Tu? Al final de esta obra, me gustaria que sintieran, como nosotros, la dimension abierta de toda conciencia. Mi último ruego: ¡Oh, cuerpo mio, haz siempre de mí un hombre que interroga! (FANON, 2009, p. 190).

À continuação, abordaremos em palavras e categorias desde a “pluma” da Filosofia da Libertação de Dussel.

ENRIQUE DUSSEL

Enrique Dussel, anedoticamente nos relata em seus seminários que falta uma página do seu livro de Hegel, depois de sofrer um atentado de bomba em sua própria casa em Argentina. Migrou ao México em 1976; o filósofo argentino-mexicano, professor da Universidade Autônoma Metropolitana, campi Iztapala, e da Universidade Nacional Autônoma do México, ambas localizadas na Cidade do México, descreve, fundamenta, analisa histórica e hermeneuticamente o processo do nascimento da invasão-conquista do Outro em ameríndia. Dussel,

[...] cuestionar la idea de una sucesión lineal en la ‘historia universal’, que llevaría de Grecia y Roma a Europa, señalando cómo ésta se estableció como sentido común eurocéntrico a finales del siglo XVIII. Considerar a Grecia como su antecedente directo y unívoco constituye una retórica que busca centrar a Europa en la historia y en el imaginario civilizacional, en reacción a su marginalidad y lugar de periferia relativamente aislada que hasta entonces había experimentado con respecto al mundo musulmán y turco (DUSSEL, 2000, p. 43).

Focando especificamente na estratégia da Modernidade, elemento central para o processo da descolonização, cujo nascimento possui data exata de constituição no sistema-mundo, é precisamente no fatídico e cabalístico ano de

[...] 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del ‘nacimiento’ de la Modernidad; aunque su gestación —como el feto— lleve un tiempo [...]” (1994, p. 7). De ahí, que España y Portugal tengan un lugar protagónico en su conceptualización, y no uno marginal como en el grueso de elaboraciones que remontan la modernidad a unos siglos después y a procesos ligados a Inglaterra, Francia y Alemania: “Nuestra hipótesis [...] es que América Latina, desde 1492 es un momento constitutivo de la Modernidad, y España y Portugal como su momento constitutivo. (1994, p. 21).

Sendo questionada pelo filósofo a concepção intraeuropeia da Modernidade, ou seja, que a Modernidade é um fenômeno tão-somente europeu, denegando os outros dos mundos, onde equivale que a Europa e o universal são eurocêntricos. E questiona a Habermas como eurocêntrico:

Para la definición intraeuropea de la Modernidad, dicha Edad Nueva comienza con el Renacimiento, la Reforma y culmina en la Aufklärung. ¡Qué exista o no América Latina, África o Asia no tiene para el filósofo de Frankfurt ninguna importancia! El propone una definición exclusivamente “intra-europea” de la Modernidad —por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la “particularidad” europea se identifica con la “universalidad” mundial sin tener conciencia de dicho pasaje (1994, p. 35).

Essa concepção intramoderna e eurocêntrica da Modernidade incide em “[...] una emancipación, una ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano” (DUSSEL, 2000, p. 45). Contrastando, para Dussel, a América possui sua constituição, seu lugar; ainda que a Modernidade surja na Europa, seria na comparação do chamado descobrimento da América: “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad” (1994, p. 8).

O que surge na América, para Dussel, é “[...] ese Otro no fue ‘descubierto’ como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo Mismo’ que Europa ya era desde siempre” (1994, p. 8). No entanto, o desconhecido, por conhecer, foi em-coberto sutilmente pelos europeus, a domar a disputa de uma inteligibilidade vivente, a praticar uma lógica racional, categorial, territorial e cristã: “Es el modo como ‘desapareció’ el Otro, el ‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo

Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘en-cubierto’” (1994, p. 31). Subsumindo, assim, as diferenças étnicas, linguísticas e culturais para a lógica do em-cobrimento para imposição do que encobria tais alterações.

Esse em-cobrimento não se limitou somente às imposições eclesiásticas ou dos saberes, senão que se articulou em uma série de exercícios de dominação, usando a força e o convertimento dos ameríndios, e foi sedimentando em uma subjetividade do colonizador:

[A]“Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “asalariado” (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del “Conquistador”, por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis (1994, p. 41-42).

O filósofo argentino-mexicano vê a modernidade não como uma história festiva de emancipação da razão produzida pela agudeza dos europeus, de uma

raça superior que chega para modernizar os índios imaturos e selvagens; senão como um “lado obscuro” ou irracional de enganação eurocêntrica, onde “o mito da Modernidade” versa em analisar a modernidade como uma metodologia lógica. Para Dussel (2000), “[a] ‘salida’ de la Humanidad [amerindia] de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria [...]” (p. 48), que justifica a imposição do moderno, do cristão, do superior, do inteligente em detrimento dos indígenas que se assumiram como modernos e ganha corporalidade em sete conjeturas essenciais:

La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica); 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral; 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”); 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial); 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido quasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera); 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas; 7) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc. (2000, p. 49).

Assim, a modernidade não se conforma com um método racional de des-cobrimto do moderno e superior, senão que traz consigo sua “cara oculta”³³ que se conforma de irracionalidade e violência para com suas vítimas: “El ego moderno há aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como ‘materia’ del ego moderno” (1994, p. 36).

³³ Para Walter Mignolo, a modernidade com seu “lado oculto” é um discurso que: “En el siglo XVI la retórica salvacionista de la modernidad enfatizaba la conversión al cristianismo. Más adelante, a partir del siglo XVIII, la salvación se plantea en términos de conversión a la civilización (secular). Después de la Segunda Guerra Mundial, la retórica salvacionista de la modernidad celebra el desarrollo como condición de la modernización. Ello continúa hasta hoy, la cuarta etapa después de la caída de la Unión Soviética, acentuando desarrollo, democracia y mercado”. (2009, p. 258). Portanto, é caracterizado como um projeto *ad infinitum*.

Dussel propõe que a modernidade seja analisada como primeira e segunda modernidade. Com isso, remonta ao império espanhol-português e descentraliza a gênese concebida à Grécia-Roma³⁴. Ao mesmo tempo, o filósofo propõe outra mirada à modernidade, sendo resultado da constituição do primeiro sistema-mundo planetário, onde a Europa adquire a centralidade da geopolítica mundial.

Para nosotros, la “centralidad” de la Europa latina [de España y Portugal] en la Historia Mundial es la determinación fundamental de la Modernidad. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.). El siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de “Modernidad”: son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto. (DUSSEL, 2000, p. 46).

Assim como para Dussel, um outro entendimento da modernidade, é necessário visualizar outros processos intra e exclusivos da Europa; processos desde o contexto do sistema-mundo, que Aníbal Quijano propõe o valor da América Latina no nascimento da modernidade:

La modernidad como categoría se acuña, ciertamente, en Europa y particularmente en el siglo XVIII. Empero, fue una resultante del conjunto de cambios que ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde finales del siglo XV en adelante. Si la elaboración intelectual de estos cambios tuvo a Europa como su sede central, eso corresponde a la centralidad de su posición en esa totalidad, a su dominio. Esa nueva totalidad histórica en cuyo contexto se produce la modernidad, se constituye a partir de la conquista e incorporación de lo que será América Latina al mundo dominado por Europa. Es decir, el proceso de producción de la modernidad tiene una relación directa y entrañable con la constitución histórica de América Latina. (QUIJANO, 1988, p. 10-11).

³⁴ Classifica-se em Sistema Interregional que chega ao despegar-se como sistema-mundo desde 1492. Os sistemas interregionais propostos por Dussel são: “Egito-mesopotâmico (desde o IV milênio a.C.); Indoeuropeu (desde o século XX a.C.); Asiático-afro-mediterrâneo (desde o século IV d.C), e Sistemamundo (desde 1492 d.C.). (2009, p.21). Para começar a nos descolonizar, Dussel nos propõe: “El primer límite a superar es el helenocentrismo de las filosofías políticas en boga. Todas comienzan siempre en Grecia. Cuando se habla de democracia se olvida que demos significa en egipcio «aldeas»; no es una palabra griega ni «indoeuropea» -si es que esta lengua existe, lo cual hoy está puesto en duda, como veremos-. Cuando se habla de díke, la justicia, se olvida que su etimología es caldea y procede del acadio duku, semita entonces. Y así podríamos de-struir, de-construir una por una las palabras más técnicas, más fundamentales de la política griega, que tiene su origen en el mundo egipcio y mesopotámico, fenicio, semita, de la Edad del Bronce, del III y II milenio a.C., en el territorio que posteriormente ocuparán como invasores bárbaros los griegos”. (DUSSEL, 2007, p. 10).

Sobre a primeira e segunda modernidade, Dussel (2000) argumenta que a primeira modernidade se articula com a emergência do sistema-mundo, enquanto que a segunda modernidade se associa principalmente com a Revolução Industrial e a Ilustração no século XVIII: “La segunda etapa de la ‘Modernidad’, la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta el 1945, y tiene el comando de la Europa moderna, de la Historia mundial (en especial desde el surgimiento del Imperialismo en torno a 1870)”. (p. 47).

A primeira modernidade se introduz como condição de possibilidade. Antes da articulação do *ego cogito cartesiano* (penso logo sou) produziu-se o *ego conquiro* (conquisto logo sou). Este último é central na argumentação dusseriana sobre a manifestação da modernidade, pois os europeus fixam-se, no imaginário e no mundo real, como centro e fim da história mundial, na implementação de sua subjetividade e experiência de “descobridor” e “conquistador” da primeira subjetividade moderna no mundo ameríndio. Com o descobrimento e com a conquista, articulam-se com a modernidade; com os personagens centrais, Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio e Hernan Cortés, são o cenário da

[...] la Edad Media renacentista a la Edad Moderna. [...] Colon, Vespucci y Cortes son tres figuras referidas por Dussel. Colon fue el “primer moderno”, mientras que Vespucci transformaba Europa de [...] ‘particularidad sitiada’ por el mundo musulmán a ser una nueva ‘universalidad descubridora’ [...]. Por otro lado, Hernán Cortés en la conquista de México derivados de referencia desta subjetividade que se constroi [...] quanto ao ‘Señor-del-mundo’, quão ‘Voluntad-de-Poder’. (DUSSEL, 1994, p. 21-43).

É evidente para o filósofo, o *ego cogito cartesiano* é a articulação do sujeito moderno, cuja origem é o *ego conquiro* (logo sou):

El ego cogito moderno fue antecedido en más de un siglo por el ego conquiro (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del ego moderno. Europa (España) tenía evidente superioridad sobre las culturas aztecas, mayas, incas etc., en especial por sus armas de hierro -presentes en todo el horizonte euro-afroasiático-. (DUSSEL, 2000, p. 48).

Por isso, a modernidade é um processo que se refere ao século XV, com a manifestação do sistema-mundo, com o novo, o moderno da compreensão da história, da ciência, da religião e da epistemologia que migram ao novo mundo dominando o oceano Atlântico:

La Modernidad, como nuevo “paradigma” de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya

desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la “otra cara” dominada, explotada, encubierta (DUSSEL, 2000, p. 48).

O filósofo argentino-mexicano cunha o conceito de modernidade para referir-se a esse momento da conquista e colonização da América, e a segunda modernidade entendida como habitualmente a chamamos de modernidade, ao novo, nos campos epistêmicos atualmente usados na história, sociologia, cultura e filosofia.

Assim, a colonialidade não se deriva, mas bem constitui-se da modernidade, cuja origem remonta mais além da perspectiva planetária. Distinguir os relatos discursivos originários dos séculos XVII e XVIII na Ilustração, na Reforma e na Revolução Industrial, cujos reminiscentes seriam França, Alemanha e Inglaterra. Daí, que as perspectivas do Coletivo Modernidade/Colonialidade advogam pelos argumentos de Dussel, que propõe a leitura diferente entre a primeira e a segunda modernidade. Para Restrepo e Rojas (2010), “La segunda modernidad es la que se acostumbra a indicar como la modernidad a secas, mientras que la primera modernidad es inaugurada con la conquista de América a partir de 1492 y el papel central jugado por España y Portuga” (p.87).

Sobre essa diferença de Wallerstein, Dussel comenta: “[...] Wallerstein [se] reserva el concepto de ‘modernidad’ para el tiempo de la Ilustración [...]” (2004, p. 204). O próprio Coletivo mostra que há uma geopolítica bem anterior ao sistema-mundo proposto por Wallerstein:

Quizás el “desvío” más importante de Dussel frente a Wallerstein es la tesis de que la incorporación de América como primera periferia del sistema-mundo moderno no sólo representó la posibilidad de una “acumulación originaria” en los países del centro sino que también generó las primeras manifestaciones culturales de orden propiamente mundial, lo que Wallerstein denominó una “geocultura”. Esto significa que la primera “cultura” de la modernidad-mundo, entendida como un sistema de símbolos de orden ritual, cognitivo, jurídico, político y axiológico pertenecientes al sistema mundial en expansión, tuvo su centro en España. El mundo hispanoamericano de los siglos XVI al XVIII no sólo “aportó” al sistema-mundo mano de obra y materias primas, como pensó Wallerstein, sino, también, los fundamentos epistemológicos, morales y políticos de la modernidad cultural. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 48).

Para Dussel, a modernidade compõe-se de quatro elementos de um mesmo fenômeno, subsumidos entre eles em eurocentrismo, colonialismo e capitalismo, filhos da mesma genitora: a Modernidade. Engendrados na mesma cronologia de tempo e espaço, onde também se processa uma quinta filha, a Ilustração europeia.

Criticada por Horkheimer e Adorno, mas ainda transvestidos de eurocentrismos, sem distanciar-se dele, não advertindo do eurocentrismo

racista do centro do sistema-mundo de Wallerstein. Não sendo uma crítica “descolonizadora epistemologicamente”, não advertem os autores da primeira fase da Escola de Frankfurt da intenção colonizadora da Modernidade, sendo ainda uma crítica compartilhada no horizonte latino-americano pelos acadêmicos e intelectuais das mesmas universidades, resquícios que Dussel nos adverte:

[...] los cuatro fenómenos de la Modernidad, el eurocentrismo, el colonialismo y el capitalismo son cuatro aspectos de un mismo proceso y determinaciones simultáneas, contemporáneas: surgen y se desarrollan al mismo tiempo (y concluirán también al mismo tiempo). La expresión teórica clásica de esta compleja realidad histórica es la Ilustración (*la Aufklärung, les Lumières*). M. Horkheimer y Adorno efectuaron ya una primera crítica de la Ilustración, pero, como no pudieron sobrepasar el eurocentrismo, su crítica era metropolitana, centrada en una Europa no descubierta como centro del sistema-mundo. Era entonces una crítica todavía eurocéntrica, es decir, no advierten el eurocentrismo racista en todo el discurso de la Ilustración. No es entonces una crítica “descolonizadora epistemológicamente”; no se advierte la actitud colonial de la Modernidad. Se mueve todavía en un horizonte del centro. Esta actitud es la “hybris del punto cero” que comparten inevitablemente con la inmensa mayoría de todos los intelectuales aún del pensamiento crítico europeo-norteamericano hasta el presente. (DUSSEL, 2005, p. 25).

Escórias da “colonialidade do poder”, colonizados mentalmente por este “branqueamento racial”, que Dussel nos instiga a observar os “giros epistêmicos” nos campos linguísticos e filosóficos, agora é momento do “giro descolonizador” epistêmico. Guinada que consiste na toma de consciência crítica desde o mundo pós-colonial do eurocentrismo como lugar enunciatário do intelectual para penetrar na subjetividade teórica e na objetividade das teorias das ciências humanas e sociais; desafio, frisa o filósofo, que é algo quase impossível de liberar-se dessas limitações nas comunidades científicas, das teorias e projetos de pesquisa, que praticamente os e nos impedem de superar esses limites epistêmicos hegemônicos, que são os instrumentos da “colonialidade do poder, do ser e do saber”, utilizadas sutilmente e cinicamente pelo instrumento de políticas educativas, disfarçadamente chamado currículos ou planos e programas para implementação e continuação do projeto da modernidade/colonialidade pelos sistemas-mundo. Daí que o percurso descolonizador, é:

Si hubo un “giro lingüístico”, que descubrió la importancia de la lengua en la filosofía y las ciencias sociales (como el producido por el “Círculo de Viena”), y si hubo un “giro pragmático” como el propuesto por K.-O. Apel, deseamos hablar ahora de un “giro descolonizador” epistemológico. Este último consiste en tomar conciencia crítica desde el mundo poscolonial del eurocentrismo como lugar de expresión del discurso (*locus enuntiationis*) habitus generalizado del pensador, del científico, del filósofo, que penetra tan profundamente en la subjetividad del teórico y en la objetividad de las teorías (y

ciencias humanas y sociales) que es prácticamente imposible liberarse de sus limitaciones aceptadas por todos, por todas las comunidades científicas, por las teorías, por los proyectos de investigación, de manera unánime, que impide prácticamente superar sus estrechos límites deformantes. (DUSSEL, 2005, p. 26).

Exemplificando, o filósofo nos esclarece e nos chama à reflexão³⁵:

Frecuentemente tomo como ejemplo el caso de la historia mundial, que es como un horizonte teórico de todos los horizontes teóricos de las ciencias sociales. Pregunto: ¿quiénes de ustedes han estudiado la historia mundial en otra periodización de la comúnmente propuesta de: Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna? Y nunca he encontrado alguien que me exprese que en su escuela, instituto o universidad le dictaron la historia mundial con otra periodización. Nadie recuerda que esta hipótesis de periodización no tiene más que dos siglos, y que Novalis escribió que “nosotros” (los románticos) inventamos el concepto de Antigüedad,²⁹ y con ello inventaron igualmente a la Edad Media feudal como periodo de la historia universal (ya que si superamos el eurocentrismo dicha periodización es válida solamente para la cultura europeo latino-germánica, una ínfima parte de la humanidad), y la Modernidad no sería el fruto cultural de una exclusiva creación de Europa (que comenzaría en el Renacimiento, se continuaría en la Reforma protestante, en la Ilustración francesa y el Parlamento inglés, dejando de lado el siglo XVI, es decir: a España, a Portugal, y al Atlántico y a América Latina), sino que fue el manejo de la centralidad del world-system, que mucha información debía a todas las culturas colonizadas; pero que nunca reconoció. (DUSSEL, 2005, p. 27).

De como surgiu o “giro descolonial”, o antropólogo colombiano Eduardo Mandieta sintetiza os fundamentos teórico-filosóficos em: a Filosofia da Libertação de Dussel, bebida na fonte fenomenológica de Levinas e Shellinge, vindas de um contexto pós-europeu, da hermenêutica pós-helenista, dos pós-americanismos com alcance planetário; a Teoria dos sistemas-mundo de Wallerstein (observadas no comércio dos escravos do Atlântico); do sociólogo peruano Anibal Quijano, que toma a crítica pós-eurocêntrica e pós-ocidentalista da colonialidade do poder; a Crítica fenomenológica de Frantz Fanon da geografia racial; a corporalidade do ocidente, elaborada por Lewis Gordon e Nelson Maldonado-Torres; e, por último, mas não menos importante, a gnosis da fronteira de Walter Dillingham, como responde Dussel (2005): “Si nos preguntamos [...], ¿cómo

³⁵ “Las ciencias sociales (hasta el psicoanálisis y aún el marxismo) no ponen en cuestión que el método y los objetos de las ciencias sociales tal como se presentan en Europa son universales ya que las otras culturas, que se han ido quedando atrasadas desde el siglo XVI, se desarrollarán imitando a las ciencias europeas en el futuro. Esta “falacia desarrollista” (creer en la linealidad necesaria de la historia, en la que Europa camina a la cabeza de un proceso necesario, que hoy queda desmentido por el proceso de los países coloniales que no necesariamente siguen el proceso cumplido por Europa, tales como Rusia, India, Brasil, o especialmente China) es un presupuesto de todas las ciencias sociales vigentes”. (2005, p. 27).

se originó el giro descolonizador epistemológico? Nada mejor que la descripción de Eduardo Mendieta [...]”:

El giro descolonial o el proyecto de descolonizar las ciencias sociales y dentro de él la epistemología, es un paradigma teórico que surgió de la convergencia productiva y síntesis de al menos cinco hilos teóricos / filosóficos diferentes: liberación dusseliana, filosofía, basada en una fenomenología levinasiana-Schellingiana que está casada con un post-europeo; hermenéutica post-helenófila, post-pan americana con alcance planetario; La teoría de los sistemas mundiales wallerstenianos se refractaba a través de la lente del comercio de esclavos del Atlántico; el Quijano crítica post-eurocéntrica, post-occidentalista de la colonialidad del poder; y el Crítica fenomenológica fanónica de la geografía racial y la corporalidad de occidente razón; como há sido elaborado elocuentemente por Lewis Gordon y Nelson Maldonado-Torres; y por último, pero no menos importante, la gnosis de la frontera mignoliana y el nepantismo. Cada una de estas corrientes es alimentada por una bibliografía formidable y extensa - bibliotecas verdadeiras. (p. 28).

A valiosa observação de Dussel é que nos ensina como a síntese teórica do “giro descolonial”³⁶ elabora-se dentro de um “lugar da fala”, fora do cenário eurocêntrico. Observação que marca de onde deve partir nosso exercício de descolonização da exterioridade do outro (que seria a própria Filosofia da Libertação), da outra totalidade, da totalidade do mundo dos excluídos sempre presente na materialidade e subjetividade do oprimido, marcada por Freire, e um vislumbrar para a querela da modernidade, a Transmodernidade, que retomaremos na terceira parte deste ensaio. Ao mesmo tempo, a fim de meditarmos no seguinte capítulo sobre uma outra totalidade epistêmica vista desde a “pele latina”, necessário transformar-se, pois: “Esto sabemos. Todo está conectado como la sangre que une a una familia... Lo que le acaece a la tierra, acaece a los hijos e hijas de la tierra. El hombre no tejó la trama de la vida es una mera hebra de la misma. Lo que le haga a la trama, se lo hace a sí mismo. Ted Perry (inspirado en el Jefe Seattle)”.

³⁶ La teoría postcolonial o los estudios postcoloniales se refieren a la experiencia colonial como estructurante tanto del colonizado como del colonizador, y esto no sólo en el pasado, sino también en el presente. El colonialismo continua teniendo efectos estructurantes de subjetividades, corporalidades conocimiento, especialidades y prácticas sociales. (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 23).

PARTE II DA ANCESTRALIDADE DO OUTRO

NÚCLEOS MÍTICO-ONTOLÓGICOS MAYA E YANOMAMI COMO SABERES ANCESTRAIS³⁷

“La historia no tiene prisa, pero mantiene sus ficheros al día”, anota Enrique Florescano³⁸, assim como “el índio no era sujeto de historia: aparecía como mero reflejo de la acción de sus vencedores” (FLORESCANO, 1999, p. 235); e continua encoberto e negado em toda sua totalidade, que, por obrigação e ética à vida, neste capítulo desenvolveremos a nível preliminar os núcleos mítico-ontológicos dos Maya e Yanomami como saberes ancestrais³⁹ vistos e sentidos desde “nossa própria pele cultural” latino-americana.

Para Florescano, os estudos americanos com base europeia sempre “ocultó el hecho de que en la tradición mesoamericana el lenguaje escrito nunca fue el más popular o el mejor difundido, aún cuando sí jugó el papel de organizador de los mensajes transmitidos por los otros medios de comunicación” (p. 14). Sinais evidentes de um mecanismo de em-cobrimento que requer uma “justiça epistêmica” na história universal e latino-americana.

Desse rastreio do núcleo-ontológico, o etnólogo alemão Walter Krickberg (1982), em seu livro “Etnología de América”, observa o papel da migração do homem à América, que:

Retrocede[r] a los glaciares de Wisconsin, hace 12,000 o cuando mucho 15,000 años, si se admite el comienzo de la regresión de los hielos al rededor del año 2,000 a.C., y el fin definitivo de la glaciación (la que se retrasó más tarde en el noroeste del Canadá que en la colonia británica), alrededor del año de 8000 a.C. (KRICKBERG, 1982, p. 17).

Krickberg propõe a cronologia de 12 a 15 mil anos de chegada dos ameríndios à América. Florescano analisa que sobre as cem etnias e duzentas línguas em Mesoamérica, têm origem da Ásia: “Los primeros grupos

³⁷ Para Bruce Albert (2010, p. 609), Yanomami é um etnônimo Yanômami, termo seguido em plural que, em Yanomami ocidental significa, “seres humanos”.

³⁸ Enrique Florescano, historiador e pesquisador mexicano, via a pesquisa histórica não como erudição ao serviço das hegemonias políticas, e menos de capas defensoras de teorias refratárias à crítica, exercício que devemos estar atentos a todo momento em nosso que fazer da pesquisa e práxis acadêmica.

³⁹ A metodologia deste ensaio fundamentou-se em uma pesquisa qualitativa com instrumentos documentais e bibliográficos. Tínhamos desenhado a princípio saída ao campo, mas o contexto da pandemia nos impediu logisticamente.

procedentes de Ásia llegaron al continente hacia el año 40.000 a.C. y hasta el 5.000 a.C., vivieron en pequeñas bandas nómades de cazadores y recolectores”. (FLORESCANO, 2001, p. 26).

Por isso que, 40 mil anos antes da conquista e em-cobrimto do Outro, em comparação a data fatídico de 1492, faz-se necessária uma olhada ao Outro desde sua alteridade, que foi e continua excluída e negada do seu papel ontológico como sujeito/protagonista na história nacional e universal pelo *ego conquiro* e que culminou no *ego cogito*⁴⁰. Dussel (1994) indica que “ante aos acontecimentos de Chiapas, onde o povo indígena maya manifestou sua vontade de transformar-se em sujeito ativo da história, devemos tomar consciência que a realidade tem diversas maneiras de poder ser interpretada” (p.13)⁴¹. Uma atividade na exterioridade histórica e antropológica que proporciona exercitar uma práxis descolonizadora,

Agora é necessário mudar de ‘pele’, temos novos olhos. Já não são a pele e os olhos do *ego conquiro*⁴² que culminará no *ego cogito* ou na ‘Vontade-de-Poder’. Já não são mãos que empunham armas de ferro. E olhos que veem desde as caravelas dos ‘intrusos europeus’, y gritam: Terra! Com Colom. Agora temos que ter a pele suave e bronzeada dos caribenhos, dos andinos, dos amazônicos.... Os olhos admirados daqueles índios que desde as praias, com seus pés desnudos sobre as suaves e cálidas areias das ilhas, viram aproximar-se, flutuando sobre o mar, um deus nunca visto. Temos que ter a pele que sofrerá tantas penúrias na encomenda e na repartição, que apodrecerá nas pestes dos estranhos, que será ferida até os ossos na coluna onde se batiam os escravos – pacíficos campesinos da savana africana vindos como animais a Cartagena das Índias, Bahia, La Habana ou Nova Inglaterra – Temos que ter os olhos do Outro, de outro

⁴⁰ A escravidão dos indígenas como projeto seguir vivos era agora colonial/colonialidade para Florescano (2001), “La política española aseguró la sobrevivencia de la población indígena, pero le conferió un estatuto de tutela permanente [en toda América española y lusitana]. Los indígenas fueron considerados vasallos de la Corona, y como tales obligados a pagar un tributo al soberano. Las leyes los ubicaron en uno de los últimos lugares de la escala social y les asignaron un protector encargado de buen tratamiento y un tribunal especial, el Juzgado General de Indio [en Brasil el SPI y hoy FUNAI]. Según la legislación eran individuos libres, pero sus derechos no eran individuales, sino corporativos. Las tierras de labranza que aseguraban su subsistencia eran comunales, estaban adscritas al pueblo y no se podía enajenar. La parcela asignada al individuo, en la cual tenía su casa y huerta, carecía de los rasgos de propiedad plena. Las cajas de comunidad y confradías, las principales instituciones dedicadas a manejar los bienes del pueblo, eran comunitarias”. (p.155).

⁴¹ E conclui na introdução desse mapa decolonizador: “Esta obra nos introduz nessa correção de perspectiva, em um ver a história desde “o outro-lado”, “desde abaixo”, desde “o outro”, em-coberto pelo des-cobrimto. É uma prática que deveremos estender a outros pontos de nossa complexa realidade para alcançar uma visão mais objetiva de nossa realidade”. (DUSSEL, 1994, p.13).

⁴² Uma sorte de “*Hybris* do ponto zero”, categoria helenocêntrica, mas com miradas analógicas, Santiago Castro Gómez, aplica muito acertadamente ao descrever o ‘pecado’ europeu da racionalidade e superioridade da conquista construída pelo discurso da Modernidade na invasão à Ameríndia.

ego, de um ego que devemos reconstruir o processo de sua formação (como a ‘Outra-cara’ da Modernidade). (DUSSEL, 1994, p. 102).

Ao escrever as palavras anteriores, desde o Pacífico mexicano, Dussel nos evoca desse mesmo oceano, o elemento água, líquido, aquoso, a sememnte/sêmen, que fertilizando a mãe-terra, a que recebe o *semión*⁴³ / *semilla*, semente, grão, que alimenta, nutre e desenvolve toda a semântica/ semente simbólica para receber, nessa cosmovisão, Abya-Ala, o léxico de “Madre-Tierra” ou Mãe-Terra, a que procria o/a Outro/a, as árvores analogicamente aos *hímus*/humanos, terra, decodificada desde o núcleo-mítico-ontológico da cosmovisão ancestral dos saberes maya-yanomami, posta aqui como uma atividade do processo epistêmico descolonizador.

Para o sociólogo russo Pitirim Sorokin (1960), citado em Dussel diz que, “a civilização (a cultura material da humanidade) forma a totalidade dos objetos e energias biofísicas que são utilizadas como veículos para a objetivação das intenções, valores e normas”. (SOROKIN, 1960, p. 45-46). Dussel amplia a análise e propõe que:

Todos os sistemas das civilizações organizaram-se em torno ou em vista de um núcleo-ontológico, os valores fundamentais, a primeira premissa do grupo, que são as estruturas dos últimos conteúdos intencionais da comunidade, e que se deve descrever e analisar por um método hermenêutico dos mitos e símbolos básicos da subjetividade, seja individual ou social, para ele a fenomenologia das religiões é um instrumento necessário. (DUSSEL, 2018, p. 46).

Dussel cita Ricoeur sobre o papel do “sonho em vigília” constituído de imagens e símbolos:

As “imagens e símbolos”, para Paul Ricoeur, constituem o que poderíamos chamar sonho em vigília de um grupo. Nesse sentido poderíamos falar de um núcleo-mítico-ético que constitui o fundo cultural de um povo. Pode-se pensar que é a estrutura subconsciente onde reside o enigma da diversidade humana”. “Os valores que falamos aqui residem nas atitudes concretas ante a vida, em tanto que formam sistema e que não são questionadas de maneira radical pelos homens influentes e responsáveis”. “Para alcançar o núcleo cultural de um povo temos que chegar até o nível das imagens e símbolos que constituem a representação da base de um povo”. (DUSSEL, 2018, p. 46).

Logo explica pela distinção dos dois aspectos que Ricoeur simplifica em um só, e esclarece que já não existe o núcleo-mítico, senão um núcleo mítico-ontológico, tendo como diferença entre atitudes *éticas* que são determinadas por valores e os fins ou valores que formam um sistema cujo nome é núcleo mítico-ontológico. Continua explicando que o:

⁴³ Em grego: semente, grão, semiótica simbolizadora dos signos.

“Mítico’, de fato, uma comunidade utiliza sempre símbolos expressivos que de um modo ou de outro constitui um relato, uma história (e somente nesse sentido denominamos “mito”, não em sentido despectivo). [...] ‘Ontológico, e não meramente ‘óntico’, já que quero mostrar a visão do mundo, do homem, enfim, do ser, tem essa subjetividade. Ou seja, uma visão ou expressão (*logos*) do ser (*ontos*), primeiro do homem (*Dasein*), são estruturas quase-a-priori que são admitidas por todos os componentes de um grupo, a nível intencional de conteúdos de consciência, os que jogam o papel de “o primeiro na intenção é o último na realização”: fins explícitos ou implícitos. Eles são os objetivos, às vezes não visualizados reflexivamente, nem criticados, e que são, no entanto, habitualmente exercícios definidos ao grupo naquilo que lhe é próprio, essencial. [...]”

Acrescenta Dussel que, “em menor ou maior medida, em uma civilização pluralista e profana em que começamos a viver, cada classe ou grupo, ou ainda cada pessoa, pode estruturar, descobrir, construir uma hierarquia de valores pessoais”. (p. 47). Agregando que “a ‘cultura’ significará não somente as ‘atitudes’ úteis, senão o ‘núcleo mítico-ontológico’ que as funda. Daí, um homem ‘culto’ é aquele com consciência ou sem ela cumpre adequadamente ditas atitudes em vista dos valores conhecidos do grupo”. (p. 47). Em outras palavras, esse homem trabalha desinteressadamente por essa comunidade. Sobre a relação dos núcleos mítico-ontológicos, estes “possuem uma relação direta a um tipo de civilização e cultura, já que a atividade ou função vai determinado e determinada por uma certa visão de mundo (*Weltanschauung*)”. (p. 47).

As tipologias dos possíveis níveis do núcleo mítico-ontológico estão ligadas ao modo das civilizações. Assim, Dussel (2018, p. 47) classifica em: estruturas mítico-ontológicas “*urânicas*”, estruturas mítico-ontológicas “*ktônicas*”, as grandes sínteses, as invasões dos Indo europeus e dos Semitas e o fruto maduro ou dos grandes fundadores, que à continuação nos explica Dussel (2018, p. 47-54):

a) Estruturas mítico-ontológicas “*urânicas*”:

Estas encontram-se em grupos especializados e entre os pastores, naqueles que guardam uma extrema liberdade com respeito à natureza, com tendência henoteísta não especializados, ou melhor, monoteísta entre os pastores. Grupo muito especializado por sua cultura aos não especializados: o “Pai do Céu”. Por exemplo: os esquimós, os pastores árabes, os californianos, os algonquinos.

Dussel explica que do mito *urânico* há toda uma cosmologia/cosmovisão organizada em diversos céus sobre os quais reina o Deus transcendente e distante. Um caminho de evolução onde a transcendência se transforma em indiferenças ante a criação, aparecendo às vezes o “Adversário”; assim, vai-se construindo uma nova modalidade *urânica* e se

passa à adoração solar e zoolática tão frequente entre os caçadores-guerreiros. “O Pai dos Céus” descende mais proximamente: o Sol, que vence a noite, o leão que reina entre os animais, são o protótipo do caçador, do guerreiro que caça outros homens: o senhor dos animais. Tal atitude se transforma novamente e se percebe o aparecimento da magia zoolátrica, o “mana” protetor, o *totem*.

b) Estruturas mítico-ontológicas “któnicas”:

Para Dussel, essa estrutura é a mais conhecida, já que o agricultor substitui de fato a todos os outros tipos de especialização. Sendo assim, é necessário compreender que o “agricultor” é ao mesmo tempo um cultivador de vegetais e um pastor sedentário (que não necessita caçar), é um tipo sincrético e superior de especialização que assume os três descritores anteriores. Sendo o cultivador, cria já os ritos, mitos e estruturas da cosmovisão *Któnica*. É uma civilização feminina, o oposto ao ateísmo, animista ao começo, ligada à Natureza por essência: ciclos de estações, morte e ressurreição, naturismo mágico, cultos de vida, influência da lua: *Terra Mater*.

Essa tendência está ligada ao “culto a mistérios”, onde é vivida e revivida culturalmente a salvação dos iniciados, trata-se de um monismo cosmogônico.

Estabelece-se a dialética irreductível da transcendência *Urânica* e a imanência das culturas *Któnicas*, polos dificilmente conciliáveis e que, mesclando sincreticamente, darão sempre a preponderância a um dos dois.

c) As grandes sínteses:

Dussel explica-nos que: as primeiras culturas e civilizações já foram um produto sintético de complexos componentes (exemplo: suméria, índia, Shang, mayas), sendo preponderantes os elementos Któnicos. O Egito é um exemplo sintético dos fatores urânicos e *któnicos* (pela influência de grupos de pastores, guerreiros e caçadores que constituíram a grande civilização sob o fundamento do agricultor do Nilo ou das planícies andinas). Essas culturas são as colunas onde se edificam as culturas e civilizações na História Mundial (corresponde a todo o período Neolítico). Para Dussel, não se trata da Idade Crucial da humanidade, como dizia Jaspers (*Achsenzeit*), sendo somente uma parte de um fenômeno anterior. Tratando-se bem mais de um sucessivo processo de invasão sobre essas civilizações base, de povos com uma firme posição urânica, com uma extrema personalidade ao nível mítico-ontológico. A tal ponto superior que a história moderna segue reconhecendo.

d) As invasões dos Indo europeus e dos Semitas:

Para Dussel, na zona tropical da Índia ao Nilo (incluindo a Mesopotâmia e o Irã), davam-se inúmeras invasões devido à topografia, propiciava às civilizações que cresciam nas margens dos rios. Os indo europeus viviam ao norte, outros ao sul; do deserto sírio-arábico, os semitas. Os primeiros eram povos pastores, que domesticaram o cavalo. Civilizações *urânicas* que enfrentaram as civilizações de base altamente sincréticas, embora de preponderância *ketônicas*.

Os semitas, beduínos do deserto, nômades e domesticadores do cavalo, possuíam uma tendência ao *uranismo*. A topografia desértica impedia-lhes o sincretismo *ketônico* de agricultor. No entanto, havendo invadido as civilizações *ketônicas*, os semitas sofreram suas influências, sendo constituídas as civilizações semitas como a acádia (a suméria não foi semita), as babilônicas e assírias, a cananeia, a fenícia, a arameia, etc. Todas elas aceitaram sincronicamente os elementos *ketônicos*, todas aceitaram as influências circundantes.

e) O fruto maduro ou os grandes fundadores:

Do fruto maduro, Dussel nos explica que as grandes civilizações foram influenciadas pelos indo europeus e semitas, e que chegaram a um momento de amadurecimento pela “conscientização de si mesmas”, graças ao aparecimento das grandes personalidades que descobriram e exigiram aos povos serem fiéis consigo mesmos. Na história mundial, temos um Zoroastro, no Irã indoeuropeizado; um Buda, na Índia; um Cofúcio e Lao-tsé, no rio Amarelo; Sócrates, na Grécia; e os profetas de Israel (fundamentos do povo judeu-cristão), Maomé e os Islã. E, aqui para nosso trabalho, temos entre os yanomami Davi Kopenawa; e entre os maya, Jacinto Canek.

Essas grandes personalidades amalgamaram as estruturas do núcleo mítico-ontológico alcançando o seu amadurecimento. Dussel afirma que já não seriam substancialmente modificadas até nossa época. Trata-se da *Achsenzeit* de Jaspers e não da revolução do Neolítico (o aparecimento das civilizações), senão de uma revolução de autoconsciência que clarifica as estruturas e o gênio de cada grupo humano. E conclui Dussel:

Sólo se enfrentarán dos movimientos o tradiciones opuestas: o la del dualismo indoeuropeo o la del criacionismo semita (em su línea judeo-cristiana o islâmico). O el panorama del mundo actual no sólo no contradice esta hipótesis, sino que aun la manifiesta más claramente. Por otra parte, no es posible otra oposición, ni de un punto de vista histórico, ni metafísico, ni teológico. (2018, p. 51).

Deve-se buscar um fundamento histórico-filosófico da estrutura intencional ou do mundo mítico-ontológico dos maya e yanomami no tocante a sua ancestralidade para pensar desde a exterioridade do Outro, balizar-se no fundamento filosófico, pois:

O filósofo busca o fundamento último dos elementos que constituem a estrutura do mundo latino americano. Deverá retroceder até a alta Idade Média, a comunidade primitiva cristã e muito contra o Império, o povo de Israel e o Islã dentro do contexto do mundo semita – desde os acádios até o Islã. Enfim, explicar a estrutura intencional (o núcleo-mítico- ontológico) de um grupo exige um permanente abrir ao horizonte do passado até um passado ainda mais remoto que o fundante. Ou seja, explicar a história de um povo é impossível sem uma História Universal que mostre seu contexto, suas proposições, seu sentido- e isso no passado, presente e futuro próximo -, esse permanente “abrir” impede a “mitificação” e situa o pensador como ser histórico ante o fato histórico, ou seja, “contínuo”, e, em definitivo, ilimitado. Nisso radica a dificuldade e a exigência do conhecimento histórico. (DUSSEL, 2018, p. 23-24).

Retroceder a uma reabertura como novos olhares, “nova pele latina/descolonial”, desde a vontade construída pelo próprio, já não somente pelo alheio, estranho e impositivo. Agora nos tocará abrir nossos olhares pelos olhos do Outro, da Outra-cara, do outro ego, do excluído, marginalizado, silenciado e negado nas páginas da história nacional e universal. Em palavras de Dussel, como nos ensinou o frei franciscano Bartolomé de las Casas, que atingiu seu máximo amadurecimento de consciência crítica, “do fruto maduro ou dos grandes fundadores”, desde este exercício que ao

Colocar-se⁴⁴ ao lado do Outro, dos oprimidos, e colocou em questão as premissas da Modernidade como violência civilizadora: si a Europa cristã é mais desenvolvida, deve mostrar o ‘modo’ em que desenvolve os outros povos sua pretendida superioridade. Mas deveria fazer contando com a cultura do Outro, com o respeito de sua Alteridade, contando com sua livre colaboração criadora. Todas estas experiências não foram respeitadas, A razão crítica de Bartolomé foi sepultada pela razão estratégica pelo realismo cínico de Felipe II – e de toda a Modernidade posterior, que chegou ao sentido crítico ilustrado (*Aufgeklärt*) intra-europoeu, mas o que aplicou foram suas estreitas fronteiras de uma proxis irracional e violenta... que até hoje, ao final do século XX. (DUSSEL, 1994, p. 99).

Uma dessas atividades descolonizadoras, que aqui propomos, partirá de um olhar atento e meditativo sobre o mito, cuja utilização pelo eurocentrismo foi manipulada e introduzida no imaginário coletivo, para logo naturalizá-lo como mecanismo fantasioso, mágico, irreal, irracional, subdesenvolvido,

⁴⁴ N.T.

imaturu, infantil, e faltaria adjetivos desqualificativos para em-cobrir o Outro, especialmente os povos originários ameríndios e afrodescendentes.

Como conteúdo programático descolonizador, o mito, que foi abafado e desqualificado pelo eurocentrismo, Dussel nos des-cobre como

El rito y el culto son el momento operacional, la mediación, el vehículo que la intersubjetividad posee para hacer revivir el contenido de dicha liturgia. Los contenidos son los mitos, que expresan la estructura misma consciencial de un Pueblo – sus elementos simples son símbolos, que significan por sí mismos la complejidad de un sistema intencional. (DUSSEL E., 1969, p. 77).

Centramos nossa atenção nesse mecanismo didático-pedagógico, atividade que mediará os meios de mudanças de nossa intersubjetividade, de comportamento, de *modus operandi* de vida, de valorização da cultural do Outro. Onde poderá rever esses conteúdos míticos como estruturas da consciência de um povo, de uma cultura, de um núcleo mítico-ontológico, de uma comunidade, em busca do seu “fruto maduro na autoconsciência” descolonial.

Observando que seus elementos simples e didáticos som os símbolos (é o signo mais rico em significado e simbologias, que para Paul Ricoeur: “o símbolo dá muito o que pensar”), que vem a significar um sistema intencional complexo de cada núcleo cultural de um povo.

O mito vai mais além do que o conquistador impôs sobre nosso imaginário. Para Dussel, “o mito explica o sentido da vida e a experiência de um povo a cada dia, toda uma profunda ontologia cultural e mítica. Explica o sentido do dom de nascer que se paga somente com outro dom. O sentido da morte, que a ciência oficial, e a medicina não explicam”. Para Florescano, “no son una falsificación, sino una creación: un nuevo modo de expresión”. Sua consequência foi “una nueva memoria histórica, la historia del pueblo, centrada en sus derechos ancestrales a la tierra” (p. 228-229). O seu “fruto maduro” da consciência.

Assim como em sua *Mitología cultural y memorias antropológicas*, 1987, Andrés Ortiz-Osés, trabalhando desde um eurocentrismo, mas com matizes descolonizadores, incita-nos a olhar desde o mito em detrimento de um academicismo canônico, onde propõe:

Parece um ousado atrevimento antiacadêmico falar de Hermética e Hermenêutica *per modum unius*⁴⁵, mas, o mesmo que Lévi-Strauss⁴⁶ ao respeito dos mitos, tem sido C.G. Jung, responsável de oferecermos uma hermenêutica da hermenêutica considerada como uma

⁴⁵ N.T. “mais além da dicotomia”.

⁴⁶ Para o antropólogo belga, “Os mitos repousam sobre códigos de segunda ordem (pois o de primeira ordem são aqueles em que consistem a linguagem?”. (LEVI-STRAUSS, 1986, p. 21).

“Mitologia fisiológica”, como uma arquetipologia ou cosmovisão filosófica que inclui em sua simbologia o excluído pela filosofia ocidental. (ORTIZ-OSÉS, 1987, p. 149).

Propõe Ortiz-Osés, essa ousadia reivindicatória, fundamentando-se em Lévi-Strauss e C.G. Jung, para advogar o papel do mito, cuja didática continua sendo negada nos meios acadêmicos e sociais. também Dussel fortalece a argumentação, quando interpreta Lévi-Strauss, em sua obra “O cru e o cozido”:

Para Lévi-Strauss, sua própria linguagem etnográfica, que é uma interpretação de mitos, constitui um terceiro código, significa uma metalinguagem, mas “a diferença da reflexão filosófica” que pretende remontar-se até sua fonte, as reflexões que aqui tratamos se referem a raios carentes de todo foco [...] postulam, no entanto, uma origem comum: ponto ideal onde convergem os raios desviados pela estrutura do mito. A metalinguagem interpretativa da etnologia não é metalinguagem filosófica, está claro. Mas, de todas maneiras, o mito está longe de ser uma linguagem ingênua, não crítico. Significa um processo de racionalização que ocupou a Humanidade durante séculos (se consideramos que o *homo habilis* apareceu há três ou quatro milhões de anos) e dezenas de milhões de anos para desenvolver o *homo sapiens*. (DUSSEL, 1994, p.108).

Por essa estrutura que difere da metalinguagem etnológica, o mito está longe de ser uma linguagem ingênua, acrítica, atrasada, infantil, bárbara, selvagem e até inócua. O mito é realmente esse processo de racionalização que ocupou e ocupa a humanidade para desenvolver-se e estar no mundo da vida.

Lemos em entrelinhas esse mecanismo de em-cobramento eurocêntrico em fantasiar o papel do mito. “O mito está longe de ser uma linguagem ingênua, não crítico”, ao negá-lo como uma metalinguagem racional ocupado pela Humanidade ao longo de sua existência, para documentar, narrar, descrever, interpretar sua cosmovisão, comunicar sua vida, seu cotidiano, suas atividades, o conquistador-invasor resignificou/negou esse mecanismo de memória dos povos originários africanos e ameríndios em uma estória de falácias e de engodos, cuja finalidade retórica do superior colonizador possui a alta clutura para justificar sua violência e impor a negação das narrativas de Ameríndia e construir outro discurso na nova totalidade epistêmica.

À continuação, rastreamos algumas tipologias do núcleo mítico-ontológico dos povos maya e yanomami em relação aos seus saberes ancestrais.

DO NÚCLEO MÍTICO-ONTOLÓGICO MAYA

Os povos maya⁴⁷, um conjunto de povos habitando os estados de Yucatán e Chiapas, no México, Guatemala, Belize e Honduras, que, em um passado glorioso, eram uma sociedade composta por sua cultura de cultivos, criação de animais, uma economia com sua moeda (o cacau/chocolate, como moeda de troca), sua religião: alguns deuses maias, um mito da criação, seus sacrifícios e ofertas de sangue, um deus para cada número e uma árvore sagrada: a ceiva, representação do céu, terra e inframundo. A sociedade maia era teocrática, tipologia que havia diferentes classes sociais: escravos, camponeses, comerciantes, arquitetos, a realeza, os sacerdotes, o chefe político e religioso.

Signos de resistências às grandes mudanças climáticas e sociais. Obstinação e sabedoria ao adaptar-se desde o processo da colonização, com sua sutil persistência aos projetos da Modernidade/Colonialidade. Os povos indígenas⁴⁸ são um símbolo de adaptação a toda e qualquer realidade

⁴⁷ Para o antropólogo Román Piña Cha: “El pueblo braquicéfalo de habla maya que en América desarrolló dos diferentes civilizaciones, la propiamente llamada maya y la huasteca, es, según las autoridades de nuestra prehistoria, uno de los últimos venidos de Asia. Se le atribuye una antigüedad en este continente que va entre los 5 000 y los 7,000 años”. (p. 33). Data de “2.000 a.C. los mayas conocieron el cultivo del maíz y se volvieron sedentarios. - Los primeros habitantes se establecieron en el Golfo de México, pero luego algunos grupos emigraron a Chiapas, el Petén y la península del Yucatán. - Dos siglos a. C. aumentó su grado de desarrollo. - En el 292 se dice que comienza la historia de la cultura maya, por una fecha inscrita en una estela de Tikal. - El período clásico, llamado Imperio Antiguo (300 a 900 aprox.), se desarrolló en el norte de Guatemala, Belice y parte de México. Algunas ciudades importantes de esta época son Tikal, Palenque, Uaxactún, etc. - Durante el Imperio antiguo, los mayas consiguieron tener grandes conocimientos de astronomía y matemáticas gracias a los sacerdotes. También se desarrolló un sistema de escritura jeroglífico. - Cada ciudad-estado era independiente, no se trataba de un gran imperio. - En el siglo IX, por causas desconocidas, las ciudades fueron abandonadas. - En el s. X en el Yucatán comenzó el Imperio Nuevo, esta época se caracteriza por la influencia de los toltecas, que durante un tiempo dominaron las ciudades. - Mayapán, Chichén Itzá y Uxmal se aliaron en el año 987, pero después dominó Mayapán (los cocomes, y comenzó la llamada liga de Mayapán) hasta que fue destruida. - A la llegada de los españoles la civilización maya casi habían desaparecido. La última ciudad conquistada fue Tayasal en el año 1697. - Actualmente quedan 6 millones de mayas que hablan muchos dialectos (para nós, são línguas mayas) distintos y siguen conservando gran parte de sus antiguas costumbres. Esta civilización tenía muchos conocimientos de matemáticas y astronomía, también tenía un sistema de escritura jeroglífico, el único de la América precolombina. Apesar de esto, la rueda era usada únicamente en juguetes”.

⁴⁸ Ainda carregando com o estigma do ostracismo no imaginário racista e aporofóbico na atualidade, os indígenas são violentamente apontados pela “la categoría de indio [que] implicó desde su origen en el siglo XVI una relación de inferioridad y dominio, y a todo lo largo del periodo colonial los nuevos indios, o sea todos los pobladores indígenas de México [y Latinoamérica], fueron [y son] tratados de esa manera. De hecho, muchos de los

fenomenológica que o planeta terra tem assistido em seus milhões de anos. “Ser indígena no há significado aferrarse al pasado, sino saber armonizar el cambio con la continuidad, la fidelidad a las tradiciones con la capacidad de adaptación”. (LINARES, 2008, p. 30).

Assim como os yanomami no Brasil e na Venezuela, os maya são um dos povos indígenas mais estudados na região mesoamericana. Nossa pretensão, neste capítulo, não é documentar toda uma história de mais de dois séculos de documentação dos maya, senão trabalhar, a nível muito propedêutico, e sem nenhuma presunção, algumas tipologias dos saberes maya, que são vivenciadas na atualidade de uma pequena comunidade do sudeste mexicano: a comunidade maya de Kanxoc, um exemplo contemporâneo que, ante toda uma complexa rede de colonização epistêmica, segue seu processo dialógico entre o “moderno” e seu núcleo mítico-ontológico, que contempla uma bucólica vida do passado glorioso da estética arquitetônica, da astrologia, das matemáticas e da mística maya; a relação homem-natureza entrelaçada pelo “monte/milpa” da agricultura maya. E nessa resistência étnica, o núcleo básico da continuidade desse ser índio, ser povo originário, ou ser povo ancestral, como categorial basilar para esses povos, é a comunidade, a comuna, a formação de um conjunto sociológico que sustenta o todo em um, e o um em todos.

No México indígena de hoje, os desafios em sobreviver e/ou dialogar com a sociedade mestiça passa pelos fenômenos da migração, educação, conversão religiosa (católicos e protestantes) e mudanças sociais, econômicas e tecnológicas à moda da modernidade. O sincretismo como arma de abandono das tradições culturais (sinônimo de atraso). Somando ao processo do amadurecimento político (uma sorte de amadurecimento descolonial), em reconhecimento aos seus direitos políticos pela diversidade linguística e cultural, hoje são a agenda nessa pauta social do México do século XXI, que anela ser escutada, respeitada e convidada à mesa do diálogo intercultural e intercultural, não para estar a par da modernidade, senão para transcendê-la.

Faremos um percurso bibliográfico pelas publicações sobre os maya, buscando apresentar para o leitor alguns dos documentos mais pesquisados cronologicamente, para depois aterrizar na comunidade de Kanxoc, cenário

prejuicios racistas que existen hoy en contra de los indígenas se originan en esta concepción colonial de los “indios”. (LINARES, 2008, p.30). Descritas também em “violência epistêmica” para Grosfguel, e para Pierre Bourdieu uma: “violencia simbólica [que] se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente a la dominación) cuando no dispone para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hace que esa relación parezca natural”. (BOURDIEU P., 2005b, p. 51).

do meu trabalho de campo de 2009-2010, e centrar-me em um texto do jovem pesquisador maya Antonio Cutz Medina, maya-falante e morador da comunidade há mais de trinta anos.

Fontes documentais maya

Dos documentos maya mais trabalhados estão em ordem cronológica a seguir: os “Códices mayas” localizados na biblioteca de Sajona, em Dresde⁴⁹, em 1739, que por curiosidade do Frei Diego de Landa e do filólogo alemão, Erneste Förstemann, começaram a decifrar os escritos maya identificando o ciclo de vênus de 584 dias, válidos para 384 anos, e o valor da posição numérica que ocuparam cinco níveis: 1, 20, 30, 2, 200 e 144,000, somado o uso do zero (0), indicando os níveis que não tinham que utilizar. Outro documento clássico é o *Códice de Madrid*, localiza-se outro manuscrito conhecido por Códice de Troano (1867), que depois passar a chamar-se *Códice Tro-Cortesiano* (1869-1870), de conteúdo religioso e civil. O abade Esteban Bresseur de Bourbourg, considerado o benemérito da cultura maya, descobre uma cópia do original de Landa: “*La Relación de las cosas de Yucatán*”, na Biblioteca da Academia de História, e se publicou a primeira edição em 1864. Temendo ser objeto da Inquisição, Landa publica várias cópias em 1566, na Espanha; e trouxe para Yucatán, no ano de 1572, resguardando no convento de São Francisco, em Mérida, México. Hoje a capital do estado de Yucatán.

Entre outros textos maya escritos durante a colônia estão o de Frei Luis de Villalpando, que publica no México, em 1571, sobre um vocabulário artístico. Em 1580, o companheiro do Frei Diego de Landa, Frei Alonso Solana, publica o Dicionário maya-espanhol, que se encontra na Sociedade Hispânica da América, em Nova York. Eric Tompson descreve uma cópia deste no volume II dos “*Estudios da cultura maya*” da Universidade Nacional Autônoma do México.

Recebendo uma bolsa do governo espanhol, Gaspar Antonio Xiu escreve, entre 1593-1599, um vocabulário. Outro companheiro do Frei Diego de Landa, Antonio de Ciudad Real, estando em América em 1573 (morrendo em 1617), escreve vários textos sobre a cultura maya, entre eles o Dicionário *Calepino*. O mais famoso dicionário da língua maya, escrito no

⁴⁹ Sua origem refere-se ao atual estado de Yucatan e fazia menção à pirâmide de Chichinhén Itzá (hoje a oitava maravilha do mundo moderno). Data aproximada de 1.200 e 1.250 d.C. O código Dresden mede 3,50 m de comprimento, dividido em 39 folhas de 9 centímetros, em um total de 74 lâminas desenhadas e pintadas. Segundo Schwede em 1912, a matéria prima que forjou o substrato do código era de fibra de fícus ou figueira coberta com uma fina capa de cal. Fabricados pelos astecas, hoje chamamos *amtl*. Acunhado pelos invasores/conquistadores espanhóis de livro jeroglíficos dos mayas.

século XVI. Escrito em duas cópias que duraram quarentas anos. Sobre Ciudad Real: “Aprendeu o idioma maya desses Índios com tanta perfeição que foi o maior maestro que esta terra teve. Predicando, ensinou e escreveu Sermão de Santos [...] não somente escreveu vocabulário [...], senão compôs uma obra insigne, que, por sua grandeza, chamou-se de *Calepino de la lengua Maya Yucateca*”. (SODI, 1982, p. 17).

Em 1746, um franciscano nascido em Yucatán, Frei Pedro Beltrán de Santa Rosa, publicou um dicionário com terminologia médica e biológica com mais de 150 conhecimentos sobre anatomia, com informações desde a Invasão/Conquista.

Das fontes primárias indígenas, encontra-se o livro “*Chilam Balam*”, espécie de sacerdote e profeta responsável por guardar as tradições e predizer as profecias. O livro possui conteúdo profético, histórico e cronológico; no entanto, a transcrição da versão colonial tergiversada pela visão cristã-ocidental-eurocêntrica leva a academia e a igreja a assumirem o livro como fonte não histórica, por ser de tradição oral, em-cobrando a autoria dos autores maya e, portanto, levando a uma “(des) informação eurocêntrica e colonizadora”. Sendo alcunhado pelo bispo Crescencio Carrillo y Acona de “Códice Anónimo”, fixando no imaginário social e nos livros de história do México como um livro anônimo.

Outro livro, o “Códice Ixil” e de “*Tizimin*”, contendo 52 lâminas de conteúdo médico, era propriedade do Sr. Ricardo Figueroa, e hoje encontra-se na Biblioteca Nacional de Antropologia do México. Outros não de menor importância, mas poucos conhecidos: firmado por José Maria Nah, localizado em Teabo, Yucatán, o livro *Nah*, de 64 lâminas de conteúdo calendárico, profético e médico. Assim também, o de *Tekax*, com 36 lâminas, contendo conteúdo calendárico, astronômico e profético. Um outro é o de *Tusik*, de Quintana Roo, guardado pelo Sr. Apolinario Itzá, de apelido Yum Pol, contém 29 lâminas com linguagem de Zuyuá, utilizado para examinar os aspirantes a sacerdotes maya. Assim como o de *Chumayel*, com 107 lâminas, data do ano de 1780, guardado por dom Juan José Hoil, era utilizado para o exame de aspirantes a sacerdote (também com conteúdo profético, calendárico, religioso e místico).

Um outro material é o livro *Kaua*, o mais volumoso, de 282 páginas de conteúdo cronológico e uma tabela de multiplicar. O de *Maní* ou “*Códice Pérez*” por ser copiado pelo mesmo por ser pesquisador maya, encontra-se na Biblioteca Nacional do México, data de 1868.

Há outros três textos não históricos, os livros médicos: o *Livro do Judeo* de 1759, recopilado por um italiano, Mayoli Ricardo Ossado, o Judeo, constituindo três livros de conteúdo mestiço/indígena, não exatamente maya, são eles: Livro de medicina, Medicina maya e o *Caderno de Teabo*.

O livro de *Soluta* contém conteúdo netamente de medicina maya. E o mais importante de todos é o “*Ritual dos Bacabs*”. À parte somam-se os livros mítico-religiosos, sendo o principal o *Pop Vuh*, contendo mitos e *Anais dos Cakchiqueles* (provindos da Guatemala).

Por fim, desses textos da época colonial, encontram-se as *Crônicas de Kalkini, Chixxulub y Yaxkukul*, de autoria de Macau Pech; o *livro de Cacalchen*; e uma coletânea de textos maya, de 1604, na coleção de Ayer, que se encontra na Biblioteca de Newberry de Chicago, assim como os documentos de *Ticul*.

Os de origem guatemalteca são os Títulos de los Señores de Totonicapan; los Anales de los *Cakchiqueles*; as Crônicas de Guatemala; os Títulos de la Casa Izquin-Nehaib, señora del territorio de Oztzoyá; o Título Real de don Francisco Izquin-Hehaib; a História de los Xpantzay de Tecpan-Guatemala; o Título Original 1524; e a História *quché*, de Juan de Torres.

Dentro da literatura moderna, encontram-se os “Trinta y ocho textos lacandones”; o “Canto Lacandón”; o “Poema Lacandón”; e três “Textos Tzotziles”, todos do estado de Chiapas, em *Tecob*, e Yucatán, em 1962, encontram-se mais bem compreendidos na chamada “Una Oración de advinación. Finalmente, os dezoito textos de Quintana Roo, recopilados por Robert Redfield e Alonso Villa Rojas. Um outro texto moderno foi recopilado pelo Dr. Holland, na Coleção de Antropologia Social do Instituto Nacional Indigenista, em 1963, intitulado: “*Medicina mayya em los Altos de Chiapas del cambio sociocultural*”. A contribuição desse texto está associada à cosmovisão tzotzil sobre a luta constante das forças do bem e de suas divindades que moram no céu.

Assim como a correspondência do mundo yanomami, as doenças estão ligadas à cosmovisão e às forças que estão em duelo. Ao mesmo tempo, relatam as concepções sobrenaturais dos fenômenos mundiais. Em uma análoga interpretação aos yanomami, para os *tzotziles*, uma pessoa encontra-se bem por natureza, até que sua saúde seja prejudicada por forças mágicas. Sendo interpretada a doença como um castigo pela desobediência aos padrões tradicionais da sociedade.

Entre os trabalhos mais contemporâneos estão Barrera Vázquez (1937), em “Problemas que ofrecen la traducción de los documentos maya postcortesianos” en el México antiguo; Mendiz Bolio (1930) recopila a versão de “El libro de Chilam Balam”; Roys (1953), “Stud of Maya Colonial Documents”; Frey Diago de Landa (1938), “Relación de las cosas de Yucatán”; Villa Rojas (1945), “*The Maya of East Central Quintana Roo*”; Sylvaus Morley (1953), “La civilización maya”; El Popo Vuh. La santiguas historias del Quiché (1947), publicado pelo Fondo de Cultura Mexicano; Rodfield e Villa Rojas (1962), “*Chan Kom*”. *A Maya Village*, “Lizardi Ramos (1959), escreve “Los jeroglifos mayas y su descripción” por “História maya” (1994); Parédez (1973), “*Hunabku; síntesis del pensamiento filosófico maya*”; Thompson, “*La*

civilización de los mayas” e (2006), “*Grandeza y decadencia de los mayas*”; Muñoz(1990), “La cultura Maya” (coletânea de textos clássicos; Tatiana Proskouriakoff (1994), “Historia Maya”; Cutz Medina (2014), “Xocén y Kanxoc: Lak’in, huellas em el tempo”, e Lerner (2019), “Los mayas del modernismo”

De uma invasão e descolonização madura a um vaticínio chamado Gonzalo Guerrero

Do primeiro contato invasor entre os espanhóis com os maya, durante a primeira expedição de Francisco Hernández de Córdoba, em 1517. Na segunda expedição de Juan de Grijalvo (1518) e na terceira com Hernán Cortés (1519). Por acidente chegaram às costas yucatecas os espanhóis Jeronimo de Aguilar e Gonzalo Guerrero. Narra Bernal Díaz Castillo que o primeiro serviu como intérprete do exército espanhol; e o segundo, Gonzalo Guerrero, em um ato descolonizador, rechaza categoricamente a colaborar com os espanhóis e, apoiar e morar com os maya de Yucatán, com quem já vivia desde o ano de 1511. Foi tachado de traidor pelos espanhóis, vindo a falecer lutando ao lado dos indígenas, em 1536. Relata Martiz Marín que Guerrero “su cuerpo decorado y usaba vestido indígena”. (MARTÍNEZ MARIN, 1961, p. 401-410).

Sabedor e experimentado pela vivência entre o esplendor e beleza de Tulum, pela riqueza e estética natural (depois de experimentar o gosto pelo belo, de acordo com a sexta tese de Dussel, sobre a estética da libertação), quiçá consciente do verdadeiro lado da justiça nesse período de invasão/colonização. Documentadas nas cartas de Relação de Hernán Cortés a Carlos V.

A estética maya como um panamericanismo latino

Da experiência descolonizadora de Gonzalo Guerrero, o sociólogo Lerner Jesse, em sua obra “Los mayas del modernismo”, questiona-nos sobre o lugar que os maya (em mesoamérica) ocupam nesse contexto moderno, no tocante ao assombroso mundo da estética arquitetônica (das pirâmides, dos palácios e dos sítios arqueológicos) em seu potencial diálogo para ingressar na modernidade. Questões para interrogar desde centro duro do projeto da centralidade eurocêntrica:

Qué lugar, si es que hay alguno, ocupan los mayas en el mundo moderno? ¿Qué nos dicen las asombrosas ruinas esparcidas por el sureste de México, por Belice, Guatemala y Honduras acerca de los mayas actuales y de su potencial para que ingresen en la modernidad? ¿Cómo puede amoldárseles en la más atesorada y con tanta frecuencia

repetida narrativa occidental del “progreso” hacia la modernidad? ¿Podrán sus logros estéticos y arquitectónicos del pasado construir las bases de un modernismo americano único (panamericano, mexicano, latinoamericano o simplemente “americano”, con todas sus ambigüedades adjetivales)? ¿Cómo será posible -o, más bien, es posible- ser a la vez maya y moderno? (LERNER, 2019).

E quanto ao espaço maya mexicano, o sociólogo Lerner recorre à Bartra para entrar com o papel do mito (do qual se tem muito o que falar), e não correr o risco de uma visão unívoca ou equívoca de uma mera descrição arqueológica e etnográfica que se fundamenta na centralidade eurocêntrica:

En tanto que para México, el pasado maya sigue siendo central para la identidad nacional. Roger Bartra nos dice: “El mito del edén subvertido es una fuente inagotable en la que abreva la cultura mexicana. La definición actual de la nacionalidad le debe su estructura íntima a este mito”. Como destaca Bartra, estamos en el terreno de la mitología y de los imaginarios motivados ideológicamente, no de tratamientos descriptivos de la realidad. Ninguna de las imágenes discordes de los mayas que surgen deben tomarse erróneamente como registros arqueológicos o etnográficos, los cuales por lo común ignoran o contradicen. Sin embargo, nos llevan a los fundamentos de una serie de cuestiones centrales para la modernidad mexicana y sus deficiencias. (LERNER, 2019, p. 29).

Lerner capta a ideia de Bartra sobre o papel dos mitos a um “*dejan*” *levistruassiano* ou a “*la Ricoeur*”, sobre a narrativa da possibilidade que os mitos são outra lógica do mundo indígena, o que o núcleo central da Modernidade/Colonialidade soube como inverter exegeticamente: em Descartes, pelo *ego conquiro*, a uma não linguagem científica, imatura, não ilustrada, bárbara, selvagem (que, nesta última, Levy Strauss chamaria somente de uma outra linguagem).

E, acertadamente, tanto Ricoeur, propondo o *núcleo mítico-ético*, como Enrique Dussel, ampliando para *núcleo mítico-ontológico* (que contempla outras dimensões mais complexas que a categoria cultural, senão cosmogônica e holística) para nos aproximar do mundo da ancestralidade dos povos originários.

Para o historiador mexicano Florescano, o papel que “El mito cosmogónico grabado en los templos de Palenque es el ejemplo más antiguo de este género de relatos. [...] Este texto comienza con la creación y división del cosmos, festeja más adelante el surgimiento de la tierra y concluye con la fundación del reino y la enumeración de los gobernantes cuyas hazañas le dieron prestigio al Estado”. Mito proto-histórico colonizador, desde a exterioridade do Outro, que, para Florescano, é “Lo que subraya [...] es la continuidad entre los orígenes de la creación y la historia de los reinos surgidos de esa génesis fundamental. En este sentido la historia terrestre es un desprendimiento, un resultado de la creación divina”. Daí, uma nova

gramática da narrativa escrita desde a nova história da invasão/conquista, onde, a partir das novas gerações que leriam a história contada pelos vencedores, seria a história real do novo mundo; e o em-cobramento do Outro, do ameríndio seria o mecanismo perfeito em desautorizar os mitos fundantes, como a vida daqueles que antes viviam nessas terras. Logo, em uma análise histórica sobre o México colonial, Enrique Florescano (2003) interpreta que coexistiram “diversas interpretaciones sobre el pasado”, constreñidas cada una de ellas por “una estrecha visión corporativa”; eran “discursos ensimismados que ignora[ban] la memoria del otro”. [...]. Ensimesmamentos que, em uma psicologia de comparações entre o antigo e o moderno, aquele era altamente atrasado e selvagem, este seria o novo modelo de vida, de evoluído e mais inteligente e de muitas maravilhas de forma de vida, assim:

No había condiciones para imaginar una historia que comprendiera el conjunto” de los habitantes de la Nueva España. Tal tipo de relato sería hechura del “patriotismo criollo”, el que se manifestó con particular fuerza durante el siglo XVIII y se expresó mediante: 1) los “lazos de identidad” con el territorio novohispano, 2) “el rescate del antiguo pasado indígena”, y 3) “la creación de símbolos que encarnaran los valores patrios. La manifestación política de esta revolución cultural criolla fue la Independencia, que impulsó el “singular nacionalismo histórico mexicano” (FLORESCANO, 2003, p. 306)

Retomando à proposta do sociólogo Lerner, onde comenta que uma das estratégias do estado mexicano pós-revolucionário era colocar os maya dentro da modernidade, mediante as artes cênicas:

Para el estado mexicano posrevolucionario, los antiguos mayas y sus logros son un pasado que puede utilizarse – uno que puede efetivamente desplegarse um imperativo político y social vehemente -. Aquí los punto de vista del modernismo maya celebran la posibilidad o la realidad de los propios mayas que alcancen el mundo moderno y entre en él, Los mayas de hoy entran en el mundo moderno se vuelven sujetos activos en un nuevo mundo que ellos mismos se constroyen. (LERNER, 2019, p. 25-26).

E, logo depois de realizar uma “antropologia do cine”, em um espaço temporal de século e meio de produções cinematográficas dos europeus, estadunidenses e latinos sobre o mundo maya, frisou que a estratégia pós-revolucionária mexicana não calhou, porque os próprios maya não aderiram à modernidade, e concluiu:

Los modernistas de diversos galones (con programas universalistas, nacionalistas y regionalistas), han desplegado las ruinas mayas de Yucatán para construir todo tipo de nuevo orden – real e imaginado, celebrado, subvertido y fracasado -. Con el tiempo, estas construcciones modernistas acaban en ruinas. Por problemático que muchos de estos proyectos intentados puedan parecer en retrospectiva, las ruinas que el

modernismo deja tras de sí resisten como un sitio tentador y fascinante de descomposición. (LERNER, 2019, p. 230).

Dessa própria resistência étnica ao projeto da modernidade, uma sorte de descolonização vinda desde o núcleo-ontológico maya, onde a proposta do estado mexicano pós-revolucionário encontrou um povo que prefere rememorar seu passado glorioso a entrar outra vez no jogo eurocêntrico colonizador; ou, de outra maneira, para sair da modernidade/colonialidade, que poderia ser um “capital cultural” (se, somente se incluíssem a visão indígena maya), senão mais bem, é uma proposta sutil colonial em detrimento da exterioridade do Outro/ maya, que não dialogou com os maya e não os incluiu como um povo com sua própria cosmovisão. Diante disso, Dussel (2020), em sua “sexta tese sobre estética da libertação”, conclama a repensar a estética desde um núcleo-ontológico de nossa “própria pele latina”, onde essa concepção de arte inclua realmente a arte gloriosa do mundo indígena; onde a parte do “gosto” cultural pluridiverso fosse contemplado, coisa que o estado pós-revolucionário mexicano não fez.

Esse excerto da estética maya como um panamericanismo latino seria uma provocação para futuros trabalhos desde uma estética da exterioridade do Outro, com elementos de uma “*pele latina descolonial*”, a fim de exercer uma contraparte à Totalidade do núcleo da centralidade eurocêntrica.

Do Monte-milpa maya: abraço afetivo à Madre Natureza ao dom da vida

O jovem professor-pesquisador José Antonio Cutz Medina⁵⁰, maya-falante, professor da Universidad del Oriente (UNO) de Valladolid, Yucatán, e membro da comunidade emblemática de Kanxoc há trinta anos, relata-nos sua experiência etnográfica com seu povo maya em seu livro “*Milperos, fragmentos de vida Maya-español*”, onde descreve como um poema a vida de cinco xamãs e camponeses maya, vivendo e dando a conhecer o mundo místico, resquício do passado maya, no entanto, muito presente no mundo atual da comunidade de Kanxoc. Delineia uma narrativa do pensamento espiritual e agroecológico dos *campesinos maya*:

[...] pensamiento espiritual y agroecológico de los milperos, constatando, en un primer momento, una religiosidad centrada en el sincretismo y creencias vistas desde la perspectiva comunitaria. Este acercamiento generó el interés por conocer a profundidad tanto los orígenes como los estilos de vida de dichos guías y hacedores del

⁵⁰ Amigo e companheiro de jornada e pesquisa da cultura maya kanxoquense, permitiu-me adentrar ao mundo maya desde 2009, para meu trabalho de campo de doutorado, na comunidade de Kanxoc.

monte, todos ellos seguidores y practicantes de la vida mayence ancestral. (MEDINA, 2018, p. 1).

Essas experiências ancestrais, agroecológicas e xamânicas serão exploradas aqui nestas páginas, a fim de conhecer o núcleo mítico-ontológico dos maya kanxoquenses⁵¹, comunidade emblemática e resistente à pressão moderna do capitalismo neoliberal imperialista.

Pelo mesmo teor de cuidado em não se dar a conhecer, um certo zelo pelo seu mundo espiritual-material, os milperos kanxoquenses guardam em silêncio, em humildade do homem/mulher da terra, essa profunda conexão que os cidadãos não entendemos, por estar fascinados com o mundo da modernidade, com o sempre novo, o mundo de outras realidades que resistem a dialogar com o chamado antigo.

Assim, Medina Cutz, descreve-nos que “Acercarse a la vida íntima de quienes protagonizan este texto, no fue sencillo recopilarla, debido sobre todo a que la interacción con esa parte de sus vidas puede trastocar la esencia misma de la esfera comunal y espiritual”.

Por esse segredo do simples, embora profundo e significativo do mundo dos maya atuais, sua conexão com a “Madre Tierra”: “Tanto los *jmeeno’ob* como los milperos son presentados con gran dignidad en estas páginas destacando la coincidencia de ser parte de las dos comunidades más combativas del Oriente del estado: Kanxoc y Xocén”.

Comunidades combativas no sentido de resistir à entrada feroz da modernidade, refere-se Medina Cutz. E, comprovadamente, por quem escreve, que há dez anos esteve em trabalho de campo por ambas as comunidades, que viveu e assistiu a esses signos reminescentes da gloriosa cultura maya, vividas com a maior naturalidade na totalidade do mundo natural⁵² desses homens e mulheres maya das comunidades de Kanxoc e Xocén.

⁵¹ Conheci a comunidade de Kanxoc, no estado de Yucatán, México, em 2009, ano que trabalhei minha pesquisa de campo para o doutorado em Antropologia pelo Instituto de Investigaciones Antropológicas da Universidad Nacional Autónoma de México. Constatei o porquê de chamá-la de emblemática, por buscar conservar suas tradições ancestrais maya, sua língua, sua cultura (a comunidade é cem por cento maya falante), comunidade pela qual nutro o maior carinho e vi crescer uma geração de crianças que hoje quase terminaram sua graduação. Cf. (SILVA NETO, 2012).

⁵² Esse mundo da totalidade maya são a outra realidade em-cobertas, mas austeramente vivida pelos campesinos-indígenas maya do sudeste mexicano, que em “Algunos conocimientos agroecológicos de los pueblos. [trabalham] Los saberes antiguos [que se] hacen acto de presencia en el Parque Estatal Ich Kool Balantun, área natural protegida desde donde el Programa Interdisciplinario de Investigación e Innovación Tecnológica de Milpa Maya (SIIES, na cidade de Valladolid), proyecta recuperar y revalorar los elementos culturales que guarda el pueblo maya mediante la práctica de la milpa, cuyo valor y significado no es solamente observarla como espacio donde se cultiva maíz, frijol, calabaza, chile y sandía

Para Da Silva Neto (2012, p. 119) “a vida dos maya desde sua origem até os dias de hoje está centrada na atividade agrícola, cujo eixo central é a milpa/roça”.

Dessa centralidade milpeira, o cerimonial da plantação no mundo maya atual está marcado por uma serenidade “Con paciencia y entereza los hombres de maíz⁵³ iniciaron la siembra, hincaban el *xúub*⁵⁴ en los suelos, si topaban con piedra, volvían a clavarlo y al sentir que la punta de bastón plantador tocaba tierra”. Em seguida, vem a técnica do plantar, uma espécie de gestação quatiços, já que se somam quatros sementes: três de milho e uma de abóbora: uma gestação em que uma planta provê a outra de nutrientes e de pesticidades; “depositaban con gran maestría tres granos de maíz y uno de calabaza. Parecía que los Maestros hablaban con la tierra, pues ellos saben a perfección que es el momento de cultivar maíz, el origen verdadero de su vida”. É claro que há um diálogo entre o filho e a *Madre-Tierra*, um diálogo que, inconscientemente, outros agricultores ao redor do mundo discorrem com as sementes, com a terra e a necessidade do alimento pós-colheita. Um ritual de gratificação e dons, onde uma provê a outra com a dádiva da vida, da continuação do existir. Nesse coexistir de totalidades: “Para el campesino [maya] la milpa lo es todo, es la alegría de su vida y la fatiga se convierte en un cansancio satisfactorio, como si fuera una ofrenda de sí mismos más allá del simple deber cumplido”, cumpre-se o ciclo do ritual e passará a cuidar na espera da gestação que a mãe-terra dará a recompensa do dom aos filhos homens-mulheres que, pacientemente, zelaram esse ciclo da vida para a perpetuação da espécie.

Para, então, “haciendo rogativas y ofrendas a los *Yuntsilo’ob*, que no son sino los dueños de la selva, así hasta llegar a la cosecha. Lo anterior deja ver la importancia de voltear la mirada al estilo de vida de los pueblos mayas para efectos de revalorar la esencia de la milpa tradicional”. E, em leituras astronômicas, o sacerdote maya, em palavras de Medina, relata: *Jach yaaj tin wóol in wu’uyik, mina’an iik’* (Mi alma siente dolor ante la ausencia del viento). Dolor que, para o sacerdote maya, era um presságio de falta de chuva para a gestação dos sagrados alimentos que acabavam de ser plantados.

Na composição do mosaico do campo, da ‘siembra’/plantação, acompanhavam pássaros que compunham o cenário da sinfonia de cantos, aromas e paisagens: “El canto de los pájaros nos acompañó durante el tiempo que duró la siembra, los *ch’eel’ob*, *baach’ob*, *noom’ob* y *yunyaj’ob* [...] nos hicieron pensar que

temporal, sino considerar también que la práctica de la milpa maya incluye todo un sistema integral y cosmogónico de la vida del Pueblo”. (MEDINA, 2018, p.5).

⁵³ Medina refere-se ao livro sagrado dos maya: “El Popo Vuh”, que narra a protogêneses do núcleo mítico- ontológico do nascimento do povo maya através do milho.

⁵⁴ Um cavador para os agricultores brasileiros, mas para os maya é uma vara pontiaguda, única, que pode atravessar o terreno calcário repleto de pedras, e entre elas se plantam as sementes.

teníamos que dejar algunos granos de maíz sin sembrar para que tuvieran su dotación para coman y compensar la alegría que nos competieron”. Gratidão que os agricultores maya, sabiamente e comunitariamente compartilham as sementes com os pássaros, com a *comuna*, também pertinências da obra da *Madre-Natura*. “La cosecha será siempre un momento de alegría y la certeza de que la tierra y monte nos darán lo necesario para vivir”.

Algo que jamais passaria na cabeça de um empresário do agronegócio modernista, pois para ele seria perder sementes para as imensas plantações da ganância neoliberal. Seria uma leitura de um romantismo (ignorante para a ilustração do homem das empresas agrícolas), enquanto a satisfação do campesino maya promove uma cátedra de comunitariedade entre os habitantes do cenário da milpa/roça maya.

Esse mosaico que, por ordem de um passado do projeto Modernidade/Colonialidade, para Paredez (1973, p. 70): “debido a esa enseñanza colonial, aplicada para aislar al mestizo de la parte aborigena correspondiente a sus antepasados preamericanos, juzgados unas bestias salvajes, y que de seres humanos, solamente poseían la figura, [...]há contribuído para esse desconocimiento de la realidad histórica de los pueblos antiguos de México”. E, como a colonialidade do poder segue na castração mental até hoje, conceitos mais além do mundo judeu-cristão são ignorados, pois os maya tinham uma imagem do conceito de Deus centrado em uma concepção matematizada do léxico, que permite uma ética à vida, à liberdade, ao livre arbítrio, comunicado por um idioma de ordem dialética no cotidiano mayense:

Esta filósofa llegó a matematizar el concepto de Dios, simbolizandolo como una figura geométrica, un Circulo y un Cuadrado, en el cual no se imponía dogma alguno, sino se dejaba que el hombre que hiciese uso de su conciencia, de su libre albedrío, de ese su entendido de responsabilidad, que gracias a esa norma ética, podía ejercer la libertad, sí, de una verdadera libertad de conciencia reflejada en su pensamiento y en acción, y reflejada magníficamente en su lenguaje, cuyo análisis compueba que sí fue es un idioma dialéctico. (PAREDEZ, 1973, p. 70).

Essa ética à vida, à liberdade, e conectado com a natureza em constante movimento, permite uma educação da infância, que o homem/mulher maya levassem seus filhos à milpa/roça para, através de uma pedagogia da vida, aprendessem, jogando, a ser um agricultor no futuro ou ter uma possibilidade de sobreviver ao mundo do capital. A criança maya

La niñez maya aprende desde temprana edad la función de las herramientas, aprende a leer las señales de la naturaleza y las técnicas agrícolas. Reconocen la importancia de su entorno natural, por eso mantienen una relación armónica con el monte. En esta etapa los niños aprenden a medir la tierra y el monte con mirada intuitiva. (MEDINA, 2018, p. 7-8).

A parte de aprender toda técnica do mundo do saber agrícola, as crianças maya “No sólo asimilan los conocimientos básicos de la milpa sino también estimula su creatividad cuando les encargan construir figuras humanas [espantalhos] de madera y ropa vieja que impedirán que los *ke’avo’ob* y los *pich’o’ob* destruyan los cultivos de maíz”.

A nível muito básico e propedêutico, a figura do sacerdote maya, conhecido como *jmeen*, ilustra-nos Medina que Dom Marcial Dzib,

Además de ser médico y sacerdote también es un diligente milpero y apicultor, por lo que asevera que en el monte aprendió a conocer plantas y hierbas medicinales. El *ch’a’a’ cháak* que es un ceremonial para invocar las lluvias, es uno de los rituales que más le solicitan los milperos al igual que el *ke’ex* (cambio de una enfermedad al cuerpo de un animal) y la primicia del *saka’* (bebida sagrada). (MEDINA, 2018, p. 12).

O papel do *jmeen* ou sacerdote maya é uma sorte de simbiose entre o homem com a natureza ou a natureza com o homem. Relação indispensável e ativa no mundo agrícola das comunidades maya ainda atualmente, das fascinantes tecnologias de ponta. Naquela relação, somado aos celulares, o que funciona são os conhecimentos naturais, em constante diálogo com a natureza.

No entanto, dentro desse cenário de harmonia até aqui descrito, não se pretende ser ingênuo com a situação colonial do ancião/homem/mulher/crianças/adolescentes maya na atualidade. Para o antropólogo Bracamonte y Sousa, “[...] en México, actual en el fondo, el grand error de la política indiginista há consistido en asumir acriticamnete esa relación impuesta por el conolnialismo europeo y perpetuarla”. (BRACAMONTE Y SOSA, 2007, p. 227). Em uma continuidade histórica, apesar de a Revolução Mexicana, de 1910-1920, em ter devolvido uma parte das terras ao povo mexicano,

Paradójicamente, tal integración no logro articular un crecimiento agropecuario sano y absorber, al mismo tiempo, el crecimineto demográfico, por lo que el resultado de décadas de control gubernamental y del Partido Revolucionario Institucional, encuadrado en un marco generalizado de corrupción, fraudes y utilización clientelar de los campesinos, devino una crise estructural que desde hace décadas de los años sesenta de esse siglo expulsó en forma massiva a la población maya hacia otros ambitos de la economia regional y a las ciudades a veces en condiciones inhumanas. (BRACAMONTE y SOSA, 2007, p. 103).

Em palavras de Laura Catelli: “Ante esa persistencia de la colonialidad del poder, algo que todos parecemos reconocer, hay que decir que ignorar el pasado colonial en su justa densidad y complejidad es una manera de ser cómplices de dicha colonialidade”. (CATELLI, 2012, p. 93). Nesse tom, Pablo Casanova assevera que: “Un pueblo colonial sólo es capaz de hacer

utopías generales en el momento que se rebela, y en ese momento empieza a no ser colonial” (GONZÁLEZ CASANOVA, 1986, p. 119).

DO NÚCLEO MÍTICO-ONTOLÓGICO YANOMAMI

O termo yanomami⁵⁵ que usaremos neste ensaio⁵⁶, segundo Albert e Gomez (1997), refere-se “de maneira genérica ao conjunto cultural e territorial constituído pelo grupo indígena como um todo. No plano linguístico, designam uma família de quatro línguas subdivididas em vários dialetos [que para nós são línguas]. (p. 24)”. Para esses autores,

Cada comunidade considera-se econômica e politicamente autônoma e seus membros preferem casar entre si. Todas mantêm, entretanto, relações de troca matrimonial, cerimonial e econômica com vários grupos locais vizinhos, considerados aliados frente aos outros conjuntos multicomunitários da mesma natureza. Estes conjuntos superpõem-se parcialmente para formar uma malha sócio-política complexa que liga a totalidade das aldeias Yanomami de um lado ao outro do território indígena. (ALBERT, 1997, p. 29).

Do anterior, o núcleo-ontológico yanomami, que analisaremos em suas estruturas, tem por fundamento, para este ensaio, a etnobotânica (com seus saberes de plantas medicinais e comestíveis), a saúde indígena e uma estética yanomami que podem trazer elementos à mesa do diálogo intercientífico e intercultural de grande relevância nesses momentos messiânicos benjaminianos. O que trazemos é um propedêutico (muito introdutório) para repensarmos as ciências humanas, sociais, exatas e biológicas, cujos elementos darão pauta para um diálogo intercientífico e intercultural, para um repensar da formação de professores com outros saberes, que abordaremos na terceira parte deste escrito.

Os yanomami⁵⁷ são povos “isolados”, por terem contato somente em seu território, salvo as poucas vindas à cidade; povos caçadores-agricultores

⁵⁵ Holmes (1995), Migliazza (1982), Neel et al. (1972), Spielman et al. (1979), e Albert & Gomez (1997), consuem que “enquanto conjunto linguístico distinto (“Proto-Yanomami”, há cerca de 2,500 anos) o grupo Yanomami teria, assim, ocupado a área do interflúvio Orinoco-Parima (há um milênio) e iniciado aí o seu processo de diferenciação interna (há 700 anos) para acabar criando suas línguas e dialetos atuais”. (ALBEERT & GOMES, 1997, p. 30).

⁵⁶ Por isso que traremos certos excertos desses quatro grupos de yanomami, ao longo do ensaio.

⁵⁷ Para Bruce Albert e David Kopenawa (2005): “o etnônimo “Yanomami” foi produzido pelos antropólogos a partir da palavra yanomami que, na expressão yanomami thêpê, significa “seres humanos”. Essa expressão se opõe às categorias yaro (animais de caça) e yai (seres invisíveis ou sem nome), mas também a napê (inimigo, estrangeiro, “branco”). Os Yanomami remetem sua origem à copulação do demiurgo Omama com a filha do monstro

ou gente da floresta tropical do norte do Brasil, nos estados de Roraima e Amazonas, com um território de 9.664.975 hectares (96.650 km²), terras “protegidas” e homologadas por decreto presidencial de 25 de maio de 1992. Compartilha fronteira com a Venezuela (rio Orinoco-Amazonas, às margens direita do rio Branco e esquerda do rio Negro). Compõe-se de um complexo cultural e linguístico, por quatro subgrupos da mesma família: *Yanomae*, *Yanômami*, *Sanima* e *Ninam*.

Nos anos 1987-1990, a luta dos yanomami passa pelo ataque dos garimpeiros, que hoje somam vinte mil em suas terras, destruindo e transmitindo doenças infecciosas, drogas e prostituição; a invasão de suas terras por uma devastadora corrida do ouro e outro vírus, somados à Covid-19, ameaça-os de genocídio.

Como ética à vida e à pesquisa, desde uma da Filosofia da Libertação, é necessário seguir essa linha descolonizadora. Dentro do academicismo imperialista na antropologia americana, os yanomami foram exorcizados pela postura antiética do antropólogo americano Napoleon Chagnon, em seu livro “*nobre selvagens: minha vida entre duas tribos perigosas: os ianomâmis e os antropólogos*” (2014). Trabalho que injustamente mancha o campo antropológico e acadêmico, deturpando a imagem dos yanomami, imputando epítetos de “povo feroz” e bárbaro. Matéria sensacionalista para a mídia internacional dos anos 1990.

No entanto, na visão de quem trabalha com os yanomami por mais de quarenta anos:

Os Yanomami são um dos raros povos indígenas da Amazônia cujo nome atingiu um grau de exposição de tal intensidade, tanto nos países em que vivem (Brasil e Venezuela) quanto na mídia internacional. Desde o fim dos anos 1960 começaram a ficar conhecidos, a partir de estudos antropológicos sobre guerra e organização social conduzidos na Venezuela, por uma indevida e preconceituosa reputação de “povo feroz” (Chagnon, 1968a). A partir dos anos 1980, essa imagem pejorativa acabou se modificando paulatinamente, passando os Yanomami, a partir da invasão de suas terras por uma devastadora corrida do ouro (1987-1990), de referência da primitividade sociobiológica (Chagnon, 1988) ao estatuto de vítimas emblemáticas da exploração desordenada da Amazônia. Finalmente, no começo da década de 2000, uma intensa polêmica acadêmica questionando a ética das pesquisas antropológicas e biomédicas conduzidas entre eles, nas décadas de 1960 e 1970 na Venezuela, colocou novamente o grupo nas manchetes da imprensa internacional. (ALBERT, 2019, p. 11-12).

aquático Tëpërsiki, dono das plantas cultivadas. A Omama é atribuída à origem das regras da sociedade e da cultura yanomami atual, bem como à criação dos espíritos auxiliares dos pajés: os “xapiripê” (ou “hekurapê”). O filho de Omama foi o primeiro xamã. O irmão ciumento e malvado de Omama, Yoasi, é a origem da morte e dos males do mundo”.

Os Yanomami desde uma exterioridade do Outro

Os Yanomami são um dos grandes segredos do coração da Amazônia brasileira e venezuelana. Grupo étnico, gente da floresta, da qual são conhecedores profundos e guardiões. Habitam uma extensão territorial que vai do Estado do Amazonas, passando pelo Estado de Roraima até a Venezuela. Dados recentes sobre o número de habitantes no Brasil apontam que existem 27.398 indígenas espalhados em cerca de 331 comunidades - incluindo grupos de indígenas isolados, e com área equivalente à de Portugal, com 9,6 milhões de hectares. (ISA, 2020. p. 7).

Desde uma exterioridade decolonial⁵⁸, alertar sobre a situação dos Yanomami⁵⁹ hoje é uma obrigação de ética libertadora. Grupo indígena marcado por várias invasões⁶⁰, perseguições e tentativas de extinção. É só relembrar o massacre dos Yanomami em *Haximu*, 1993, pela construção da estrada perimetral norte no coração da floresta amazônica.

O vírus da invasão eurocêntrica do século XVI ainda permanece como um anátema. Em palavras de David Kopenawa (2010, p. 357) sobre o ouro

⁵⁸ Em uma etnografia ‘decolonial’ de sua alteridade cultural europeia, Bruce Albert questiona-se: “Como conciliar um conhecimento não exotizante do mundo Yanomami, uma sociologia do “desenvolvimento” amazônico que o cerca e uma reflexão acerca das implicações de minha presença de ator-observador nessa situação de colonização interna?”. Ao mesmo tempo, Albert responde através do pacto etnográfico com os Yanomami: “três imperativos indissociáveis do trabalho etnográfico: Em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de meus anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si”. (KOPENAWA e ALBERT, 2010, p. 520)

⁵⁹ Para Albert: “*Yanomami* é uma simplificação do etnônimo *Yanômami tîpê* (que significa “humanos”), utilizado como autodeterminação pelos membros do ramo ocidental desse grupo ameríndio. O termo foi adotado inicialmente na Venezuela para nomear o conjunto da etnia. Logo retomado ao Brasil no final da década de 70”. (KOPENAWA e ALBERTA, 2010, p. 553)

⁶⁰ Há quase três décadas, vem-se denunciando a situação. Jornal *La Vanguardia*: “La tranquilidad con la que vivían los Yanomamis llegó a su fin en la década de 1980, cuando la fiebre por el oro explotó en plena Amazonia y trajo a más de 40.000 mineros ilegales que sistemáticamente establecieron un negocio que sigue devastando una gran parte de la zona. Una Minería gubernamental. La última amenaza para los yanomamis de Venezuela procede de la empresa china CITIC, con la que el Gobierno venezolano há firmado un acuerdo de 700 millones de dólares para la exploración mineral en el Arco minero del Orinoco, en los estados de Amazonas y Bolívar. Según la Secretaría de Ambiente del Estados Amazonas, la empresa CITIC tiene prevista la construcción de cinco campos mineros en áreas habitadas por pueblos indígenas, incluso en Ocamo, que yace en el corazón del territorio yanomami. Survival internacional considera que el Estado necesita comprometerse mucho más con los Yanomamis: consultarlos, escucharlos e involucrarlos en los proyectos sanitarios y territoriales. Y los movimientos indígenas exigen al gobierno que revise urgentemente el proyecto minero y sus políticas indígenas”. (FRANCO, 2020).

canibal: “Os brancos não entendem que, ao arrancar minérios da terra, eles espalham um veneno que invade o mundo e que, desse modo, ele acabará morrendo”. E acrescenta Kopenawa: “as coisas que os brancos extraem das profundezas da terra, com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas maléficas e perigosas, impregnadas de tosses e febre”. Proposição que Kopenawa luta constantemente por seu povo, pelo seu território, espaço de disputa, de sobrevivência, que, pelo jargão de Rita Ramos⁶¹, denuncia a incisiva categoria dos “vazios demográficos”, estratégia sutil do eterno projeto colonizador “para justificar a invasão de territórios indígenas, simbolizado no refrão da “muita terra para pouco índio”. Macambúzio, ao escrever estas linhas, leio a nota do Instituto Socioambiental, ISA, em relatório recente, que adverte as autoridades brasileiras e mundiais sobre a persistência desse canibalismo ganancioso, só que agora como outro mecanismo, o biológico:

A pandemia da Covid-19 torna mais urgente a desintrusão dos 20 mil [eram 40 mil na década de 1980] garimpeiros ilegais da Terra Indígena Yanomami [entre o Brasil e Venezuela]. Assim como o vírus, a “epidemia de garimpo” vem se alastrando pelo território ao longo dos anos. E, agora, com a chegada do SARS-COV-2 e seu alto índice de transmissão, pode provocar uma crise humanitária. Os garimpeiros são o principal vetor do novo coronavírus dentro do território indígena. Os Yanomami, assim como outros povos indígenas, estão entre os grupos mais vulneráveis aos impactos da nova doença e podem ser severamente afetados pelo seu avanço. Por isso, devem ser urgentemente protegidos, sob risco de genocídio com a cumplicidade do Estado brasileiro. Algo precisa ser feito, agora. (ISA, 2020).

A luta agora dos yanomami é dobrada: por sua sobrevivência contra os garimpeiros e contra o vírus letal. Cuidados que o estado brasileiro e venezuelano devem tomar para preservar a diversidade biológica da floresta amazônica. Diversidade que se analisa pela variedade de saberes etnobotânicos, que só na tipologia da culinária yanomami possuem o conhecimento e uso de mais de quinhentas espécies de vegetais em sua dieta alimentar.

⁶¹ [...] epidemias de sarampo e malária, entre outras, têm sido instrumentais para transformar a retórica dos vazios em situação de fato. Naturalmente, essa demonstração só pode ser feita por evidências indiretas, já que moral, ética e politicamente um tal projeto não poderia tornar-se explícito. Na conjuntura atual em que o horizonte dos direitos humanos se ampliou para além de fronteiras regionais e nacionais, a intencionalidade de tirar vantagem de choques epidemiológicos para eliminar populações indígenas vistas como empecilhos ao progresso seria impronunciável. Como veremos, o caso dos índios Yanomami no Brasil é exemplar para se levar a cabo uma análise da retórica dos vazios, dos efeitos de epidemias e da dialética do processo histórico pela qual certas ações trazem em seu bojo a possibilidade de reações contrárias. Em primeiro lugar, vejamos a quem interessa propor a existências de “vazios demográficos”. (RAMOS, 1993)

Saberes etnobotânicos

Ante um momento mundial regido pelo projeto da modernidade/colonialidade, cujo amo senhoril não se satisfaz com a degradação do meio ambiente, o pesquisador da Universidade Nacional Autônoma do México, Enrique Leff, analisa esse contexto marcado pela

La degradación ambiental, el riesgo de colapso ecológico el avance de la desigualdad y la pobreza son signos elocuentes de la crisis de un mundo globalizado[...] donde se está desconstuyendo y reconstruyendo el mundo, donde se resignificando identidades y sentidos existenciales a contracorriente con el proyecto unitário y homogeneizante de la modernidade. (LEFF, 1998).

Signos de crise mundial neste momento de pandemia, marcando o colapso do modelo unívoco/equívoco da modernidade em detrimento da diversidade do planeta.

Observa-se que, desde a própria academia eurocêntrica, está surgindo um processo descolonizador e de sensibilidades a exterioridade do outro. Podemos visualizar em uma entrevista realizada por um jornal brasileiro sobre o tema “A Pandemia é resposta biológica do planeta”, onde o físico analisa que “[...], o coronavírus deve ser visto como uma resposta biológica de Gaia, nosso planeta vivo, à emergência social e ecológica que a humanidade criou para si própria. A pandemia emergiu de um desequilíbrio ecológico e tem consequências dramáticas por conta de desigualdades sociais e econômicas”. (CAPRA, 2020). E continua o físico sobre os alertas de alguns cientistas e ambientalistas das consequências em vários campos da vida, embora o capital não atenda; mas agora o vírus capturou a modernidade, forçando-a a rever essas evidências.

“Cientistas e ativistas ambientais, há décadas, vêm alertando para as terríveis consequências dos sistemas sociais, econômicos e políticos insustentáveis. Mas até agora as lideranças corporativas e políticas teimaram em resistir a esses alarmes. Forçados a prestar atenção, já que a Covid-19 trouxe os avisos de antes para a realidade de hoje”. Concluindo, o físico questiona a lógica da racionalidade das métricas de desenvolvimento econômico, “onde estão equivocadas as atuais métricas do desenvolvimento baseadas no crescimento do PIB (Produto Interno Bruto) a partir de uma cultura de excessos, que implica em perdas sociais e econômicas”⁶².

⁶² Capra questiona esse modelo epistêmico: “Quando refletimos sobre essa questão crucial, rapidamente percebemos que o nível conceitual não conta toda essa história. Nós também precisamos lidar com valores e éticas, e é por isso que as ciências humanas são mais importantes do que nunca. Literatura, filosofia, história, antropologia podem todas nos imbuir do compasso moral que tanto falta à política e à economia atuais”.

Com o anterior, não estamos defendendo uma política essencialista, nativista e menos uma política de identidade. Observação que Grosfoguel nos indica:

Tu puedes estar socialmente localizado/a en el lado dominante de una relación de opresión y asumir una perspectiva epistémica desde el lado dominado de dicha relación de poder. De la misma forma, tú puedes estar socialmente ubicado en el lado dominado de una relación de poder y asumir una localización epistémica del lado dominante de dicha relación. Precisamente, el éxito del sistema há sido hacer que los que están socialmente abajo piensen epistémicamente como los que están arriba. (GROSFOGUEL, 2007, p. 325).

Pelo anterior, poder distinguir os embrolhos propagandísticos que o sistema mediático colonizador utiliza e consegue seu êxito político-social, confundindo posturas e ativismos políticos. Mas bem uma possibilidade de inclusão social de outras epistemologias, de outros saberes negados e silenciados ao longo da história, em que Quijano esclarece:

Tal como lo conocemos históricamente, a escala societal el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (QUIJANO, 2000b., p. 345).⁶³

Alertas que nos levam a visualizar outras alteridades, desde a desconstrução e reconstrução que os saberes indígenas⁶⁴ em geral, e, neste caso, os saberes dos yanomami, documentados no livro “*Urihi A. A terra-floresta Yanomami*”, trazem uma classificação botânica em espécie, nomenclatura em língua yanomami, partes comestíveis e a fonte do

⁶³ Para Quijano: “La sociedad se ordena en torno de un limitado conjunto de patrones históricamente invariantes, por lo cual los componentes de una sociedad guardan entre sí relaciones continuas y consistentes en razón de sus respectivas funciones, y éstas, a su vez, son inherentes al carácter de cada elemento” (2000b: 345).

⁶⁴ Para Capra (1986): “La ecología -del griego oikos («casa») - es el estudio del Hogar Tierra. Más concretamente, es el estudio de las relaciones que vinculan a todos los miembros de este Hogar Tierra. El término fue acuñado en 1866 por el biólogo alemán Ernst Haeckel, quien la definió como «la ciencia de las relaciones entre el organismo y el mundo exterior que le rodea». En 1909 la palabra umwelt («entorno») fue utilizada por primera vez por el biólogo báltico y pionero ecológico Jakob von Uexküll”. (p.53). Uma rede de relações ainda negada e silenciada pela academia em detrimento do Outro.

pesquisador. Pesquisa⁶⁵ riquíssima realizada com os yanomami orientais (Yanomare), no Brasil, nos anos de 1993-1994/2002; na aldeia Watoriki (Demini, Amazonas; nas terras baixas do território yanomami (e nas regiões de Parawa u, no Alto Demini, no Alto Rio Demini) e na comunidade da área de Xitei (Roraima) nas terras altas, em abril de 2002 na região de *Homoxi* (Alto Rio Mucajá), terras altas e na região *Tootobi* (Amazonas).

Os autores Albert e Milliken frisam que, apesar das pesquisas realizadas na área yanomami, desde a década de 1950, pelos antropólogos alemães Zerries e Becher; em 1968, por Shulte e Holmstedt; em 1980, por Fuentes; e por Lizot em 1984, os quais aprofundaram os estudos sobre o assunto, “falta muito por aprender a respeito da extrema riqueza dos saberes botânicos yanomami”.

Sobre a agricultura yanomami e a floresta, em etnografia realizada por Lizot, citada em Bruce (2005, p. 32), documentam que “a maioria dos povos indígenas da Amazônia praticam uma agricultura de coivara especial (queima de troncos), que atende a mais de 75% de suas necessidades energéticas. Albert (2005, p. 37), explica que “as principais plantas comestíveis cultivadas na floresta são à base de carboidratos da dieta dos yanomami, a saber: mandioca, banana, banana-da-terra, mamão, milho, cana-de-açúcar, pupunha, cará, batata-doce. Além de várias árvores frutíferas, como pimenta-malagueta, ingá, abacate, caju, limão, laranja, manga, abacaxi, acerola, coco, goiaba⁶⁶ e taioba” [...] “na base de dados linguísticos registra-se nomes de 12 variedades de bananeira, sete de mandioca, cinco de batata-doce, quatro de pupunha, duas de cará, duas de taioba, duas de milho e duas de cana-de-açúcar”. Há “nove variedades de mandioca e dezesseis de bananeira” (p. 39).

Sobre essa inúmera variedade etnobotânica, observa-se que a voz do Outro começa a surgir como evidências à possibilidade de outros saberes, Capra (1996), o físico, agora aberto à descolonização epistêmica, medita:

Durante las últimas décadas la “perspectiva de redes” se há Vuelto cada vez más importantes en ecología. Como dijo el ecólogo Bernard Patten en sus conclusiones finales en una reciente conferencia sobre redes ecológicas: «La ecología es redes... Comprender los ecosistemas será en definitiva comprender las redes.» Efectivamente, en la segunda mitad del siglo el concepto de red ha sido clave para los recientes avances en la comprensión científica, no sólo de los ecosistemas, sino de la misma a naturaleza de la vida. (CAPRA, 1996, p. 55)

⁶⁵ Realizada pelo etnólogo Bruce Albert e pelo botânico William Milliken com colaboração de Gale Goodewin Gomez.

⁶⁶ Comenta Bruce que estas últimas frutas foram introduzidas na aldeia nos anos de 1980, por meio de contato com a estrutura de assistência local (Funai).

Possibilidades ecológicas vistas em redes de relações e cosmovisão colocadas pelo antropólogo Albert, que nos chama a atenção sobre “a dieta das comunidades yanomami, assim como outros aspectos de sua cultura material, vem se adequando às mudanças sociais, técnicas e ambientais conhecidas ao longo da sua história de contatos e migrações, antiga e recente” (p. 39).

Entre as variedades das plantas comestíveis silvestres estão árvores e cipós. Dada a origem mitológica, plantas são usadas em rituais, a maioria delas sementes tóxicas que precisam ser processadas para o uso comestível. Albert, documentado por Prance (1984), registrou 21 espécies de fungos comestíveis em uma só aldeia” (p. 48). Os etnólogos Lizot e Fuentes registraram mais de 160 espécies, das quais 60 são mais conhecidas e 22 são usadas regularmente na alimentação yanomami. Foram documentadas, também, as plantas que são fontes de sal e água. Segundo Albert (p. 57) “uma espécie de sal vegetal obtido de cinzas de uma árvore gigante da floresta”.

De acordo com o xamã David Kopenawa, seus saberes estão sendo ensinados em escolas indígenas às novas gerações:

Atualmente nossos jovens Yanomami estão frequentando a escola e nela estão aprendendo com a fala dos anciões. Dessa forma, os jovens estão renovando o nosso conhecimento. Para mim isso é bom. Por que isso é bom? Para que não se perca a fala dos nossos antigos, o conhecimento do princípio dos tempos. Para que as nossas crianças continuem possuindo esse conhecimento. É assim que eu realmente penso. E agora os jovens Yanomae e Sanöma podem aprender. (ISA, 2016, p. 17).

Como os yanomami nos podem ensinar com sua variedade de saberes da floresta? Podem nos ensinar a viver nestes tempos de “giro paradigmático mundial”, que, desde tempos imemoriais, a floresta onde eles vivem agora é necessária, por uma questão de ética, para todo tipo de vida no planeta buscar o reconectar-se com a “floresta na cidade”, uma reeducação com a “Mãe-terra”, a fim de encontrar um reequilíbrio com a vida em sua totalidade. Requer, como nos ensina os yanomami, uma ética à vida, como insistentemente o filósofo Enrique Dussel repete sobre o respeito a todo tipo de ser vivente do planeta, a todo tipo de vida.

Os Sanöma⁶⁷ são outro grupo yanomami que trabalham com os cogumelos. Uma outra fonte dos saberes yanomami, que está documentada

⁶⁷ “Os Sanöma são parte do povo Yanomami que habitam 19 comunidades na região conhecida como Awaris, na Terra Indígena Yanomami, às margens do rio Ásikama u (rio Auaris), muito próximo à fronteira com a Venezuela. No Brasil somam aproximadamente 3.000 pessoas, o mesmo número que na Venezuela. Nós Yanomami somos um povo formado por cinco grupos que falam línguas aparentadas: sanöma, ninam, yanomam1, yanomamĩ e yaroamẽ. As línguas faladas por nossos parentes yanomami nem sempre são compreensíveis, apesar disso, compartilhamos características culturais e conhecimentos

na série “Uli tã uli naha tökö kupai ã tökö pewö taö wi” - Saberes da Floresta Yanomami, (ISA, 2016)⁶⁸, parceria entre a Fundação Hutukara⁶⁹ e o Instituto Socioambiental⁷⁰, objetivando valorizar e fortalecer os saberes e as línguas yanomami, traz o cogumelo como fonte desses saberes pelos yanomami. Comenta o xamã David Kopenawa sobre a produção desse livro no mecanismo (livro) dos não-indígenas, fortalecendo e dando a conhecer a sua episteme ao mundo que sempre negou e em-cobriu os saberes indígenas:

Como é o nosso pensamento? Este livro também foi escrito porque nós Yanomae e Sanõma queremos ensinar aos não-indígenas, usando essa ferramenta não-indígena que é a escrita e o papel. Atualmente os rapazes, as moças e nós, os mais velhos, sabemos que temos um conhecimento importante e que estamos gravando no papel dos não-indígenas, que na minha língua eu chamo de utupë sikì. Estamos gravando primeiro em nossa língua, para preservá-la e fortalecê-la, e depois na língua dos não-indígenas. (ISA, 2016, p. 17).

Em um tom de autoridade, como de fato é, o xamã yanomami expressa sua segurança descolonizada, quando afirma veementemente:

Queremos mostrar o nosso conhecimento para os não-indígenas porque agora o nosso pensamento floresceu. Agora estamos entendendo o que os não-indígenas chamam de conhecimento. Nós Yanomami temos um grande conhecimento sobre a floresta.

como rituais funerários, pintura corporal, diálogos rituais, xamanismo, cantos, uso de psicoativos, técnicas de caçar e de fazer roça.

⁶⁸ A Enciclopédia dos Alimentos Yanomami (Sanõma) é resultado do trabalho conjunto de professores sanõma da região de Awaris, Terra Indígena Yanomami, em parceria com assessores do Instituto Socioambiental (ISA). Produzido durante a formação de pesquisadores sanõma, no âmbito da parceria entre Hutukara Associação Yanomami, Instituto Socioambiental e Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), contou com a participação do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), do Instituto de Micologia de Tottori do Japão, do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP), do Instituto de Botânica (IBt) e do Instituto ATÁ.

⁶⁹ “Hutukara é o que nos mantém vivos, junto com a floresta e com os rios. Hutukara nos dá vida, como deu aos nossos antepassados e por isso nós a defendemos. No primeiro tempo, o céu antigo, Hutukara, caiu e formou a floresta de hoje. É o nome da mesma terra-céu que Omama, o demiurgo yanomami, consolidou e nos deixou desde as origens. Fundamos a Hutukara Associação Yanomami para defender nossa terra”. A Hutukara Associação Yanomami (HAY) é uma associação sem fins lucrativos que congrega todos os povos indígenas da Terra Indígena Yanomami. Foi fundada em 2004, na aldeia Watorikí, região do Demini, e tem como finalidade a defesa dos direitos dos Yanomami e Ye’kuana.

⁷⁰ O Instituto Socioambiental (ISA) é uma associação sem fins lucrativos, qualificada como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip), fundada em 22 de abril de 1994, por pessoas com formação e experiência marcante na luta por direitos sociais e ambientais. Tem como objetivo defender bens e direitos sociais, coletivos e difusos, relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos. O ISA produz estudos e pesquisas, implanta projetos e programas que promovam a sustentabilidade socioambiental, valorizando a diversidade cultural e biológica do país.

Nós somos os verdadeiros conhecedores da floresta. Nós queremos demonstrar para os não-indígenas e fazer respeitar o nosso conhecimento. Nós queremos fazê-los escutar. Assim os não-indígenas aprenderão, ganharão sabedoria. (ISA, 2016, p. 17).

E sobre os saberes ancestrais do consumo dos cogumelos, como fonte de alimentação, o xamã nos traz sua ancestralidade de uma forma vivaz e eloquente:

Nós ensinaremos que na floresta dos Sanõma e na floresta dos Yanomae conhecemos muitos alimentos. E reconhecer esses alimentos é um importante conhecimento que temos. E vamos mostrar isso para os não-indígenas neste livro. Na minha língua yanomae cogumelo é *ara amoku*. Desde tempos imemoriais os nossos ancestrais comiam cogumelos, principalmente quando eles não encontravam caça. Quando não encontravam caça e os cogumelos estavam nascendo, os antigos os coletavam e comiam com bananas e beiju. Assim faziam os antigos, e assim fazemos ainda hoje. Eu mesmo, quando não encontro caça, quando estou andando pela floresta e vejo os cogumelos, eu os coeto, embrulho em folhas e faço um pacote para assar na brasa. Assim como os antigos comiam, nós continuamos comendo os alimentos da floresta. (ISA, 2016, p. 17).

E proporcionando as técnicas de quando e como a floresta produz os cogumelos, e eles yanomami colhem os cogumelos, pela observação da floresta, relação simbiótica, eles vivem com a floresta, o xamã David diz:

Os cogumelos nascem na floresta em determinadas luas (meses), principalmente quando chove. Os Sanõma, depois de derrubarem as árvores para fazer a roça de mandioca, queimam e plantam. Depois de plantar, quando a roça está crescendo, quando chove, os cogumelos crescem. A roça cresce e os cogumelos também crescem. É esse o nosso conhecimento, assim observamos a natureza. os não-indígenas podem pensar: Os Yanomami não conhecem os cogumelos. Por isso agora estamos publicando nossos conhecimentos. (ISA, 2016, p. 18).

Em tom de denúncia pelos preconceitos da fome entre os indígenas, David alerta “para ensinar aos não-indígenas. Ah! Os Yanomami comem cogumelos, os Yanomami não passam fome! Quando os cogumelos nascem na floresta, eles comem”.

Sobre os saberes dos cogumelos comestíveis pelos yanomami Sanõma, para os pesquisadores indígenas yanomami (2016, p. 27-28) “estes são encontrados na região de Awaris são coletados nas áreas de roça e capoeira. Quando uma roça nova é feita, os primeiros cogumelos que nascem são siokoni amo (*Panus neostrigosus*, *Panus strigellus*, *Panus velutinus*, *Lentinus bertieri*, *Lentinus crinitus*), *hiwala amo* (*Pleurotus djamor*), *kotopo amo* (*Polyporus tricholoma*) e *atapa amo* (*Polyporus philippinensis*)”. A descrição que os pesquisadores indígenas fazem sobre “as roças [que] são usadas durante três ou quatro anos e depois são abandonadas, dando lugar às capoeiras. Nesses locais existem grandes quantidades de madeira em decomposição, substrato para o crescimento de fungos. Isso faz com que as capoeiras sejam a fonte da maior

variedade e quantidade de cogumelos coletados pelos Sanöma”. Outros substratos onde nascem os cogumelos: “Mas não só nas capoeiras nascem os cogumelos. A floresta também é fonte de coleta de todas as espécies consumidas, com exceção do *siokoni amo* (*Panus neostrigosus*, *Panus strigellus*, *Panus velutinus*, *Lentinus bertieri*, *Lentinus crinitus*). As espécies de cogumelo mais apreciadas pelos Sanöma são naönaö amo (*Lentinula raphanica*)”. Quem são os coletores dos cogumelos entre os Sanöma?

Na maioria das vezes são as mulheres mais velhas que pegam cogumelos quando vão para a roça. Quando voltam para casa assam os cogumelos embrulhados em folhas para suas famílias. Os homens pegam cogumelos geralmente quando vão caçar na floresta. Quando encontram muitos, fazem um embrulho com folhas, que é pendurado no pescoço para ser transportado. Em casa, uma das formas de preparo é cozinhá-los em água, e com essa água fazem um saboroso caldo. (ISA, 2016, p. 28).

Da preparação dos cogumelos para os yanomami Sanöma: “Existem duas formas principais de preparo dos cogumelos: cozidos em água ou embrulhados em folhas e assados diretamente na brasa”. (2016, p. 47). “Os cogumelos são assados na brasa sem tempero algum⁷¹. Depois de prontos, são consumidos acompanhados de beiju e banana verde assada. Ao fim de toda refeição, toma-se xibé (bebida não alcoólica feita de beiju hidratado em água)” (p.47). “Como esse cogumelo é preparado? Esse cogumelo é normalmente assado em folhas, não é cozido em água. Não se usa sal nem pimenta como tempero, pois ele já é levemente picante. Come-se com banana verde assada e beiju”. (p. 58).

Da quantidade que foi identificada durante a pesquisa, foram “15 espécies de cogumelos consumidos pelos Sanöma, das quais pelo menos sete são relatadas pela primeira vez como fonte de alimento dos Sanöma: *Lentinula raphanica*, *Lentinus bertieri*, *Panus strigellus*, *Pleurotus albidus*, *Pleurotus djamor*, *Polyporus philippinensis* e *Polyporus aff. Thailandensis*”. Quatro espécies já haviam sido reportadas nos trabalhos de Fidalgo e Prance (1976) e Prance (1984).

Esses saberes yanomami, em leitura cuidadosa, servem para descolonizar-nos do paradigma depredador da cegueira da modernidade, que, muitas vezes, cega por tais “normalidades” destrutoras dos sempre mais novos, modernos meios tecnológicos, destrói todos os recursos naturais que já não são renováveis. Poderíamos denominar uma relação de feminicídio do filho à mãe-terra que, insanamente, a assassina. Onde o xamã David

⁷¹ Segundos os pesquisadores indígenas (2016, p.47), “Os cogumelos são retirados do embrulho, colocados em uma panela com água, sal e pimenta fresca e levados ao fogo. Eles ficam prontos rapidamente, em aproximadamente 10 minutos. Depois de prontos, a panela é retirada do fogo e na água ainda quente é polvilhada a massa do beiju, que é rica em amido. Enquanto a massa é polvilhada mistura-se o caldo constantemente, até que engrosse. Esse caldo pode ser bebido ou serve para molhar o beiju que acompanha a refeição”.

Kopenawa (2016) expõe sobre os nossos saberes: “Vocês não-indígenas comem boi, peixe, carneiro, frango, folhas. Mas não pensem que nós, povo da floresta, comemos as mesmas coisas que vocês. A terra-floresta é que nos alimenta. A terra-floresta é generosa. Ela é generosa conosco, que somos moradores da floresta. Quando chove, na terra-floresta os alimentos se multiplicam”. Exposição que é necessária levar à mesa do diálogo na terceira parte deste ensaio.

Outra publicação sobre os saberes yanomami é do fungo “Përisi Marasmius yanomami Përisiyoma pë wāha oni. O fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria (F. da C. P. YANOMAMI, 2019), publicado pelo Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cacheira, AM: Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyōma, 2019, que traz outro ingrediente para a mesa do diálogo intercientífico e intercultural.

A coleta do fungo përisi, saber ancestral que as mulheres yanomami recebem de mães para filhas, é dotada de uma ciência perspicaz, já que o local onde encontrá-lo está repleto de animais e insetos perigosos,

Para coletar o përisi, é preciso conhecer onde ele cresce, reconhecer os indicadores que apontam o caminho para encontrá-lo e ter muito cuidado na hora de puxar os fios, pois podemos encontrar cobras, escorpiões, lacraias e aranhas. Nossos maridos nos acompanham nas coletas e geralmente andamos juntos na mata. No entanto, o conhecimento sobre como utilizar o përisi é específico das mulheres e passamos das mães para as filhas. (F. da C. P. YANOMAMI, 2019, p. 18).

As mulheres yanomami falam sobre a importância do livro para explicar às pessoas que não conhecem o përisi: - O que é isso? - Isso é fio de plástico? - Este fio é cipó pintado? - Isso é fio de samambaia? Respondem as mulheres yanomami que: “Neste livro queremos contar aos nossos jovens e aos não-indígenas sobre o processo de crescimento do përisi, quem são os seus parentes, como coletamos, onde coletamos, e como usamos”; do ponto de vista da ciência oficial, poderia ser uma alternativa no lugar do plástico. Questionamos se isso não seria um ponto extraordinário para a ciência oficial, para um saber da epistemologia acadêmica para a mesa do diálogo intercientífico e intercultural? Respondem as mulheres yanomami: “Muitos não-indígenas acham que o përisi é plástico e desvalorizam a nossa cestaria. No entanto, o përisi é uma matéria-prima da floresta, conhecida pelas mulheres yanomami, e que dura muito tempo, sem perder o brilho, a cor e a resistência”. (YANOMAMI, 2019, p. 18).

O que é o përisi, respondem as mulheres yanomami:

O përisi é um fio preto longo e muito resistente que usamos para enfeitar a nossa cestaria. Este fio preto é uma estrutura de crescimento do fungo, que descrevemos neste livro e chamamos de Marasmius yanomami. Tal estrutura é chamada rizomorfo, usada

para se espalhar entre as folhas caídas e paus podres pela pilheira da floresta. O nome “rizomorfo” significa “que tem forma de raiz”, mas só diz respeito ao seu aspecto, pois sabemos que o *përisi* é um fungo e não uma planta. (YANOMAMI, 2019, p. 18).

E concluem as mulheres yanomami sobre a importância do fungo *përisi* para elas e para a comunidade yanomami, e por que não para o planeta terra? pois não se trata de um negócio só para ganhar dinheiro, mas como um patrimônio material do e para o povo yanomami:

Este trabalho é importante para registrar o nosso conhecimento de como usamos e manejamos o *përisi* e estes saberes ficarem como herança aos nossos filhos, filhas, netos e netas. É importante também para mostrarmos que não é só para ganhar dinheiro que fazemos nossa cestaria, mas sim para divulgarmos como nós mulheres yanomami trabalhamos. (YANOMAMI, 2019, p. 18).

Achamentos e revelações da floresta yanomami para o mundo científico. Exigências justas de que os saberes relatados aqui sejam merecedores de credibilidade, de confiança e da saída de muitos labirintos do consumo inorgânico do mundo capitalista imperialista, para uma nova reeducação e convivência com a “Mãe-Natureza”, com os povos da floresta, com uma nova mentalidade analógica em pleno momento messiânico pandêmico, que requer soluções de sobrevivência e ética a todo tipo de vida do planeta terra. Momentos e evidências científicas, utilizando uma retórica acadêmica, onde o fungo *përisi* possa ser uma resposta ao univocismo-equivocismo da “violência epistêmica”. Lugar de fala conquistado pelas mulheres yanomami da floresta, que, através de uma vida em simbiose com a natureza nos explica:

“*Përisi* yama pë wāha nohi wëat, napë pë iha *Përisi*”, uma nova espécie para a ciência. Nós apresentamos o *Përisi* para os cientistas e eles nos explicaram que é uma espécie de fungo do gênero *Marasmius* Fr., da família *Marasmiaceae*, subordem *Marasmiineae*, ordem *Agaricales*, classe *Agaricomycetes*, filo *Basidiomycota*, reino *Fungi* (Reino dos Fungos). Esta espécie é provavelmente a mesma descrita como fungo rizomorfo preto (*uxiuxi kiki*), utilizada na região do *Watorikí* citada no livro intitulado “*Urihi* a: A Terra-Floresta Yanomami?” (ALBERT e MILLIKEN, 2009, apud, YANOMAMI, 2016, p. 54).

Ao longo deste ensaio, buscou-se evidências dos saberes dos povos indígenas para sentarem-se à mesa do diálogo intercientífico e intercultural, por isso, declaram as mulheres yanomami mãe do *Marasmius yanomami*: “Junto com os cientistas concluímos que *Përisi* é uma espécie de *Marasmius* nova para a ciência, e decidimos batizá-la com o nome yanomami, assim seu nome em latim será *Marasmius yanomami*. É um nome que valoriza o conhecimento yanomami sobre a floresta. (YANOMAMI, 2019, p. 56).

Saberes da saúde indígena yanomami em diálogo intercientífico

Desde 1950 até 1988, a luta por uma saúde diferenciada e intercultural se fez constante na pugna indígena por este direito a uma saúde que contemplasse os “dois lados médicos”, por respeito aos saberes indígenas brasileiros da medicina natural. A Constituição Federal de 1988 traz um aliciente para os povos indígenas brasileiros em consolidar suas urgentes demandas a uma saúde diferenciada. Conquista que, para Guimarães (2015, p. 2149), “Além de terem o reconhecimento por direitos territoriais, eles conseguiram ter o direito à diferença, isto é, de serem diversos e de assim permanecerem, em meio à lógica estatal que forçava a homogeneização e a consequente integração. Nesse contexto, conseguiram uma atenção à saúde indígena diferenciada”.

Assim, para o “diálogo de saberes indígenas”, citando os yanomami Sanumá como um exemplo entre os povos yanomami, visualiza-se, como veremos com o xamã David Kopenawa⁷², o universo simbólico⁷³, ontológico e cosmogônico. Contexto temporal e atemporal xamânico no qual se visualiza o intercâmbio ontológico entre inimigos, mortos e espíritos da floresta, em uma subsunção de mundos e experiências entre o mundo material e imaterial na totalidade dos saberes indígenas, inaceitável para os saberes “lógicos” da academia eurocêntrica. Nesse sentido, a pesquisadora da Universidade de Brasília Sílvia Maria Ferreira Guimarães descreve a atuação xamânica e suas práticas cotidianas no cenário da floresta dos povos yanomami:

O sistema médico Sanumá baseia-se na ação dos xamãs (sapuli töpö) - pessoas com capacidades sensoriais singulares -, os quais atuam no encontro de diversos espaços e temporalidades. No universo xamanístico, prevalecem as trocas de substâncias e conhecimento entre variadas entidades ontológicas, inimigos, mortos e criaturas da floresta, que afetam tudo e todos como se esse mundo sustentasse todo o cosmos. A ação xamânica é primordialmente defensiva, de contra-ataque às agressões que as pessoas ou o cosmos sofrem. (GUIMARAES, 2015, p. 2153).

Da narrativa mítica dos Sanumá yanomami, mediante um desdobramento do corpo físico ao corpo astral, o xamã acessa, conhece e entende o proceder de sua prática médica, uma espécie de “biblioteca onírica”, em outra dimensão, em uma interface de linguagens e símbolos, de

⁷² Para o xamã David Kopenawa (2005): “Sólo aquellos que conocen a los xapiripë los pueden ver, porque los xapiripë son muy pequeños y brillan como la luz. Hay muchos, muchos xapiripë, miles de xapiripë como estrellas. Son preciosos, y están decorados con plumas de loros y pintados con urucum (annatto), y otros tienen oraikok, otros llevan pendientes y utilizan tinte negro y bailan de una forma preciosa y cantan de una forma diferente”.

⁷³ Para Ricoeur, “Lo simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar, ante todo el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad”. (RICOEUR, 2014, p. 13). Essa mediação nos permite acercar-nos ao entendimento desse proceder xamânico.

estética (agora sim, “da libertação”), de moral, materializa-se, nesse momento, uma “magia xamânica”:

Por meio das narrativas contidas nos cantos sobre as viagens dos *bekula tïpö* a outros lugares e temporalidades diversas, o xamã passa a conhecer, saber e entender. Assim, esses cantos são fontes de conhecimento e, como tal, eles têm função central na vida Sanumá. Neles, estão compreendidos a consciência prática, a consciência teórica, o mundo da linguagem, da arte, da moralidade, enfim, os modelos fundamentais da sociedade (p. 2153). [Essa simbiose] De acordo com os Sanumá, a relação do xamã com esses seres auxiliares é semelhante à relação assimétrica entre pai e filho, que envolve controle e proteção, na qual o xamã é o pai e o *hekula* é o filho. Tal transferência da relação pai-filho para a relação xamã-ser auxiliar é a versão Sanumá de um processo recorrente nas sociedades indígenas da América do Sul. (GUIMARAES, 2015, p. 2153-54).

Sobre a potencialidade dos poderes xamânicos, estes aumentam com as permutas interculturais entre indígenas e não-indígenas. Guimarães (2015) descreve que “o conhecimento e o poder dos xamãs se ampliam com essas trocas, não sendo diferente em suas relações com os não-indígenas - enfermeiros, auxiliares de enfermagem, médicos, dentistas, soldados, funcionários da FUNAI ⁷⁴ etc.” (p. 2154). Percebe-se essa relação intercultural quando “As tecnologias e demais elementos de todo o universo que os envolve, como as cidades, seus alimentos, bens materiais, seu lixo e seus remédios, tudo é potencializado pelos xamãs, os quais são capazes de “domesticar” tais elementos e transformá-los em seres auxiliares”. A pesquisadora distingue entre pessoas e seres que queriam realizar tarefas em um bem comum de ética à vida, quando “O problema do xamanismo Sanumá está em saber “familiarizar” as forças, coisas e pessoas que se mostram perigosas no universo, para usá-las como seres auxiliares. (p. 2154)”.

Para os yanomami, a doença é vista como uma complexidade de vários componentes entre a pessoa, entre as relações sociais e naturais malélicas exteriores à sua comunidade. É uma visão holística, contrária à medicina ocidental, onde a sua comunidade e o mundo dos “outros/brancos” ou não-humanos relacionam-se entre si:

A doença é interpretada como um sistema de relações entre vários componentes da pessoa, por um lado, e, por outro, diversos poderes sociais e naturais malélicos exteriores à sua comunidade. A doença seria um fenômeno global pelo qual o doente, sua família e sua aldeia analisam e reconstróem suas relações com o mundo perigoso dos “outros”, humanos ou não-humanos, que os cerca. (ALBERT & GOMES, 1997, p. 44).⁷⁵

⁷⁴ Fundação Nacional do Índio.

⁷⁵ Em um trabalho de campo que propõe um sério diálogo descolonial, que está no livro datado de 1997, “Saúde Yanomami: um manual etnolinguístico”: os autores, o antropólogo

Os yanomami classificam-se em corpo e pessoa, doença e morte para relacionar a interpretação da doença. Para Albert e Gomes (1997, p. 44), “Além do envelope corporal (*siki*), e interagindo com ele, a pessoa humana é, para os Yanomami, constituída de quatro componentes imateriais contidos pelo “interior” (*uuxi*) ou “centra” (*mi amo*) do corpo”:

a) o pensamento consciente (*Pihz*), sede da vontade, das percepções e sensações, bem como origem da orientação do comportamento social; b) a “imagem essencial” (*iitupë*) e o “princípio vital” (*noreme*), ligado ao sopro (*whia*), responsáveis pela animação do corpo e sua energia; c) o pensamento inconsciente (*pore*), associado aos movimentos involuntários, ao sonho, aos estados alterados da consciência (alucinógenos, dores, doenças, episódios psicopatológicos). Na morte⁷⁶, o *pore* sai do corpo para constituir um fantasma que vai morar nas “costas do céu”; d) o “duplo animal” (*rixi*), associado à pessoa desde seu nascimento (transmitido de pai para filho e de mãe para filha) e cujo destino é idêntico ao seu. Diz-se que os animais *rixz*, apesar de serem ligados ao “interior” do corpo, moram perto de aldeias distantes, desconhecidas e potencialmente hostis e, por isso, são vulneráveis”.

Na descrição dos pesquisadores:

Estar doente (*rãakae*) é, para os Yanomami, ter a sua “imagem essencial” agredida (ferida, queimada, envenenada, amarrada etc.) - e/ou levada - por agentes etiológicos humanos ou não-humanos, usando para este fim diversos objetos ou substâncias patogênicas. É também, em certos casos, ter seu “duplo animal” ferido ou amarrado e levado por caçadores longínquos. (ALBERT e GOMES, 1997, p. 45).

Como consequência para o doente, toda sua vida se vê em desequilíbrio, consigo e com a sociedade, logo, para Albert & Gomes (1997): “Estas agressões da “imagem essencial” ou do “duplo animal” têm por consequência inverter a relação normal entre os componentes da pessoa. O pensamento consciente é progressivamente anulado pelo pensamento inconsciente que passa a dominar o comportamento do doente e, na morte, acaba se separando do corpo sob a forma de um fantasma” (p.

Bruce Albert e a linguista Gale Goodwin Gomez (Rhode Island College), comentam que “Este estudo não visa ao público acadêmico. Não se achará nas suas páginas análises lingüísticas ou antropológicas, mas sim um material lingüístico e etnográfico elementar destinado ao uso prático em situações de consulta e atendimento no campo. A riqueza das línguas e dialetos Yanomami e a variedade das situações sanitárias são tais que este tipo de estudo só pode oferecer dados básicos”.

⁷⁶ “A morte é, por sua vez, concebida como o resultado de uma predação sobrenatural da “imagem essencial” ou do “duplo animal” da vítima e, por consequência, de uma devoração simbólica de seu corpo. O corpo doente ou o cadáver são, assim, designados como “sobra, resto da refeição” (*kanasi*) de um agente etiológico. (ALBERT & GOMES, 1997, p. 45).

45). Assim, observa-se que o estar doente em nossa sociedade não-indígena também nos leva a essa espécie de desequilíbrio entre a pessoa e a sociedade. Semelhanças sobre as quais valeria a pena estabelecer o diálogo Inter saúde entre os dois mundos.

Apesar do incomensurável saber da floresta, e por possuírem um contexto sociocultural muito distinto dos do não-índio, uma vida no meio da floresta, uma vida coletiva, por conseguinte, a vida na cidade possui outra dimensão diametralmente oposta àquela. De modo que em uma situação de contato interétnico, os yanomami são contaminados por enfermidades. Daí o problema maior nas comunidades yanomami, o garimpo, que leva consigo inúmeras doenças e a diminuição da fonte de proteínas (mediante a caça e pesca), já que o território é invadido pelos garimpeiros em disputa pelos recursos naturais com os yanomami, levando, assim, a uma certa desnutrição pela redução calórico-protéica:

O modelo Yanomami de uso dos recursos naturais é sustentado por uma complexa interdependência entre sistema produtivo, espaço territorial e equilíbrio nutricional. Disso entende-se que a limitação das migrações de uma comunidade Yanomami, por redução do seu território, tem como primeira consequência diminuir a qualidade calórico-protéica da dieta de seus membros. No caso de uma invasão por atividade de garimpagem (ou mineração), este processo de empobrecimento nutricional, já muito sério em si, é consideravelmente agravado tanto pela degradação do meio ambiente (desmatamento, escavações, poluições, caça indiscriminada), quanto pela perturbação das atividades de subsistência provocada pelas doenças que assolam constantemente a população. (ALBERT e GOMES, 1997, p. 41).

Para um diálogo intercientífico e intersaúde entre as duas medicinas, a ocidental e a yanomami, é necessário um diálogo descolonial da visão unívoca da medicina alopática em relação à indígena. Possibilidade que poderia levar em consideração a visão xamânica em comunicação com a visão intolerável dos médicos, já que “O xamanismo não é uma mera forma de cura “mágica”, sem efeitos empíricos. Trata-se, [...] de uma sofisticada terapia psicossomática que deve ser considerada essencial para reforçar a segurança psicológica e, portanto, a resistência orgânica dos pacientes”. Assim como “de um complexo instrumental simbólico de reflexão sobre as relações entre corpo, pessoa e alteridade, bem como entre natureza e sociedade”. (ALBERT e GOMES, 1997, p. 52).

Um fator para o diálogo da assistência sanitária intercultural com os yanomami seria um descolonizar-se do “etnocentrismo” eurocêntrico aferrado ao perfil formativo das academias de medicina, assim como as visões sociológicas do projeto da Modernidade/Colonialidade, que continuam negando as outras práticas dos saberes indígenas. O que os antropólogos Albert e Gomez aconselham para a mesa do diálogo primeiro, “que os

profissionais de saúde prestem seu atendimento na fronteira de dois sistemas de interpretação e tratamento da doença, envolvendo conceitos, práticas e visões de mundo radicalmente diferentes”; e, segundo, “que esse trabalho [fosse] desempenhado num contexto de comunicação linguística [não] precária entre pacientes e profissionais de saúde, onde cada um apenas entende algumas palavras da língua do outro”. Como reconsideração para um diálogo menos colonial e mais analógico, que os programas universitários contemplassem em seus conteúdos programáticos uma formação antropológica de visões distintas às do mundo ocidental; e a mais importante coadunada com àquela, noções básicas da língua yanomami na/para a formação desses profissionais de saúde ao entrar no mundo da vida yanomami. Para Alber & Gomes (1997) “Essa passagem do “etnocentrismo” ao “relativismo” médico deve ser a base de toda assistência de saúde intercultural. É a garantia tanto da eficiência do atendimento prestado aos povos indígenas quanto do respeito a seus direitos”.

Somado à anterior etnografia, há riquíssimo material para a descolonização da medicina ocidental. No “Manual dos remédios tradicionais Yanomami” (2015), trabalho realizado através de um diálogo de saberes intercientíficos, onde os elaboradores relatam o objetivo: “reapropriação e ampliação de uma pesquisa etnobotânica acadêmica realizada há cerca de 20 anos. A atividade insere-se num contexto onde os jovens Yanomami vêm se formando para produzir pesquisas autorais como forma de fortalecer seus conhecimentos tradicionais e dialogar com outros conhecimentos indígenas e não-indígenas”. (ISA, 2015, p. 5). O material traz uma narrativa de um sábio yanomami: “Palavras de *um pata thë* sobre os remédios da floresta”; somado a um catálogo dos remédios tradicionais, onde as doenças são tratadas com esses remédios yanomami, assim como um identificador de espécie de plantas catalogadas com fins medicinais. Com isso, percebe-se a vastíssima biblioteca natural da Mãe-Terra Amazônica que os povos yanomami conhecem e podem trazer sua colaboração à mesa do diálogo intercientífico e intercultural na descolonização para formação profissional docente, que aqui discutimos ao longo deste ensaio.

Estética yanomami

Em sua última obra de 2020, Dussel nos mostra as setes hipóteses da estética da libertação, das quais nos focamos na “sexta hipótese de la descolonización de la estética a la estética de la liberación”, onde aponta o processo de descolonizar como uma negatividade que nega a colonialidade da estética eurocêntrica, e esclarece que o liberar, em contrapartida, indica o momento positivo do criar uma nova obra de arte, uma nova estética. Criticar o fetichismo eurocêntrico/ ocidental, em que tudo é belo, sendo a

beleza grega-europeia a centralidade da estética como referencial mundial, as demais não possuem nenhuma noção do belo, da arte, o que seria para Narciso que tudo é feio se não for ele o belo. Uma estética da libertação deverá refletir sobre o caminho futuro pluriversal, através de uma sinfonia de múltiplas culturas:

La estética de la liberación reflexiona sobre esta temática y sabe que el camino hacia una estética futura pluriversal (no universal mediante la imposición de la estética de una sola cultura dominante) significará una sinfonía (muchas expresiones musicales en diálogo y mútuo aprendizaje) respetuosa de las distinciones analógicas que se darán entre todas ellas. (DUSSEL, 2020, p. 205).

Desmascarar e descolonizar o único padrão de beleza do mundo do sistema ocidental e moderno faz-se necessário para subsumir-se em outros horizontes de criação estética. Agora, tomar em consideração a estética do mundo das outras culturas que foram propositalmente excluídas e emcobertas pelos invasores colonizadores, agora faz-se necessário desobstruir o caminho da libertação desses povos, evidenciando sua beleza no cenário da nova Totalidade epistêmica:

Descolonizar encubre una negatividad: negar la colonialidad estética; liberar, en cambio, indica el momento positivo, crear la nueva obra de arte, la nueva estética. Nos enfrentamos, por lo tanto, al momento poético o creador de la nueva etapa estética. La crítica del fetichismo de la belleza del sistema estético eurocéntrico, occidental, moderno debe ser asumido (en lo mejor que se pueda recuperar, como en las trompetas del jazz, que son un instrumento moderno, o un museo de arte islámico), pero subsumido dentro de otro horizonte: el del nuevo sujeto o actor colectivo de creación estética, integrado por las culturas y los pueblos colonizados en el camino de su liberación. (DUSSEL, 2020, p. 200).

Como início dessa desobstrução da estética do/a Outro/a, o botânico americano William Milliken, na contracapa do livro “*Përisi Marasmium yanomami Përisiyoma pë wãba oni, sobre o fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria*” (2016), relata:

O povo Yanomami [e do mundo inteiro] possui um conhecimento excepcional das propriedades e usos das plantas, fungos e fauna. Tradicionalmente as informações são passadas de boca em boca e, mais recentemente, também através de publicações da série “Saberres da Floresta Yanomami”. o uso de *përisi*, um fungo (*Marasmius yanomami* sp. nov.) usado pelas Yanomami para decorar seus cestos trançados com cipó. Contado pelas mulheres, explica como o fungo é coletado e usado. que traz conhecimento tradicional junto com a ciência, ampliando nossas perspectivas e ajudando a fortalecer a cultura Yanomami. (YANOMAMI, 2019, p. Contra capa).

De uma estética yanomami descolonizada, estética de uma expressão do/a Outro/a colonizado/a e que agora o mundo possa vê-los como artistas de seu mundo e de suas manifestações culturais, as mulheres yanomami expõem sobre a subsunção do fio do fungo *përisi* no uso da fabricação dos cestos e utensílios da cotidianidade yanomami:

Usamos o fio de *përisi* para deixar a cestaria mais bonita. Nossas antepassadas não usavam *përisi*, usavam apenas pigmentos naturais. Na região Maturacá, nós é que começamos a usar o *përisi* na década de 1970. Fazemos diferentes desenhos na cestaria, trançando *përisi* com cipó cru ou pintado de vermelho com urucum (Bixa orellana). Antigamente, nós misturávamos urucum com casca de ingá que ajudava a reter a pintura e a ficar mais brilhante, mas com o tempo a pintura criava mofo, então deixamos de usar a casca de ingá e seguimos apenas com o urucum direto no cipó. (YANOMAMI, 2019, p. 49).

Dessa simbiose Mãe-Natureza, que nos engendra e que continuamos dentro dela, as mulheres yanomami mostram para o mundo do não-índio como os desenhos à base de cipós e do fungo *përisi* são estilizados e subsumidos em seu universo de beleza:

Dois dos desenhos que fazemos na cestaria tem uma história muito importante para os Yanomami. É a história do Wata-perariwë e do Waiköyariwë. Antigamente como até hoje em dia, as comunidades se visitavam para festejar. Wataperariwë e Waiköyariwë e seu povo foram convidados para a festa da banana (reahu) em outra comunidade. (YANOMAMI, 2019, p. 49).

E continuando a descrição do uso:

Existem outros desenhos que nós criamos, trançando o *përisi* e o cipó em linhas simples, duplas, triplas, no sentido horizontal, vertical ou diagonal. Nós vamos cada vez mais aprimorando os desenhos, aprendendo umas com as outras para valorizar nossa cestaria. Nós fazemos esses desenhos nos cestos *wü*, que é o cesto mais alto, que utilizamos para carregar lenha, mandioca da roça e outros alimentos da floresta; e no *xotó*, que é um cesto mais baixo e aberto, que utilizamos mais em casa, para guardar os alimentos. Estes dois tipos de cestos são os que fazemos há muitas gerações, mas também aprendemos novas formas de cestos na convivência com outros povos indígenas do Alto Rio Negro e com os não-indígenas, como o motorohima, que é o cesto com tampa. (YANOMAMI, 2019, p. 50).

Desses desenhos criados pelas mulheres yanomami, fusionados com os elementos da natureza, Dussel observa que uma nova estética tem como núcleo criador as comunidades culturais, que em certos momentos históricos tornam-se comunidades revoluconárias:

El núcleo creador de la nueva estética está cifrado en las comunidades culturales que han conservado su originalidad primera, y que denominamos, hace decenios, las

comunidades que poseen una cultura que en ciertos momentos históricos se torna en culturas populares revolucionaras, como el primer sandinismo nicaragüense bajo la inspiración de Ernesto Cardenal, el poeta cósmico-político, o del zapatismo mexicano con clara conciencia de su creatividad estética en literatura gracias al Subcomandante M Marcos. (DUSSEL, 2020, p. 201).

Dussel nos remonta para o início da colonização e propõe analisar a estética de libertação em três momentos: o primeiro iniciado no cabalístico ano de 1492, início da imposição da Modernidade/Colonialidade, onde a Modernidade assume o centro hegemônico da estética planetária; no segundo momento, do não-ser, é a estética colonial, negando a do Sur, excluindo e em-cobrando a estética do/a Outro/a negada até os dias atuais, mas o Sur negado começa a tomar consciência dessa colonização e inicia, como este ensaio, um processo de descolonização que se processa em todos os níveis epistêmicos; e, no momento, a mais necessária e urgente, de deixar de ser negativo para torna-se positiva, criadora, insurgindo uma nova revolução nas obras de artes em todos os tempos, precisamente no campo da estética indígena. Por isso, na conclusão de sua sexta hipótese sobre estética da libertação, o filósofo diz:

[...] podemos volver al paradigma de la liberación, que muy resumidamente podría exponerse así. En un primer momento, observamos un sistema mundial iniciado en 1492 en el que la oposición Modernidad/colonialidad es constitutiva de ambos términos de la relación, pasando la Modernidad a ser el sistema vigente estético hegemónico, que, al igual que el ser parmenídico, se afirmar ante el no-ser, la exterioridad, el Otro. En un segundo momento, dicho no-ser, que constituye el mundo estético colonial, el Sur negado desde hace cinco siglos, toma conciencia de sí mismo, entra en un estado de rebelión y se anuncia al comienzo como pura negatividad. Niega la estética moderna e inicia un movimiento descolonizador, que se opera en todos los niveles, desde la epistemología estética hasta las prácticas, la protesta, etc. Sin embargo, en un tercer momento, el más necesario, el no-ser deja de ser puramente negativo y se convierte en positivo, creador, emergiendo una nueva experiencia de la aísthesis que se expresa en una revolución al nivel de las obras de arte en todos los campos. (DUSSEL, 2020, p. 206).

Do anterior, em um processo de descolonização da estética eurocêntrica e hegemônica da Modernidade/Colonialidade, o filósofo propõe que o fetichismo da beleza unívoca europeia comece a dialogar com o universo pluriverso transmoderno, onde cada cultura estética dialogue e aprenda com as outras, incluindo a mesma Modernidade:

De esta forma supera el fetichismo de la belleza moderna e inaugura la irrupción de diversas estéticas que comienzan a dialogar en un pluriverso transmoderno donde cada cultura estética dialoga y aprende de las otras, incluyendo la misma Modernidad (destituida de su universalidad y catalogada como una particularidad, muy desarrollada, ciertamente). (DUSSEL, 2020, p. 206).

O fruto maduro de David Kopenawa em leitura descolonial

Através de uma leitura do “giro descolonial”, mediante fontes de primeira mão em documentos e bibliografias, entre antropologia, filosofia e hermenêutica, analisadas em suas falas e experiências de defensor, ativista e embaixador de seu povo, que vem sofrendo há mais de três décadas com o antigo (garimpo) e o novo vírus (xawara) que ameaçam os Yanomami, e escrevendo estas páginas, nesses momentos cruciais na casa da mãe-terra. Em recente entrevista concedida ao Instituto Socioambiental (ISA, 2000), Dário Kopenawa, filho do xamã David Kopenawa, expõe sobre o momento atual do seu povo relacionado ao Covid-19:

Antes dos europeus invadirem nosso país, vivíamos em muita tranquilidade. Sem doença, sem gripe. Sem coisa que ataca a gente. Os rios limpos, os animais vivos. Nosso criador *Omama* enterrou a epidemia e ela se transformou em ouro, diamante, petróleo. O que está lá embaixo é a *xawara* [doença], escavada pelo homem branco, o mesmo que destrói a floresta e pega a doença lá no fundo da terra mãe. Depois queimam o ouro para fazer riqueza. É assim que a fumaça de *xawara* sai pela terra. Os xamãs têm conhecimento de como evitá-las. Nós, povos da floresta, yanomami, não criamos doenças. A gente lida com respeito à natureza, conhecemos o sistema da floresta, como funciona o meio ambiente. Sabemos que não podemos causar problemas a ela, sabemos da vida yanomami com a mãe terra. (ISA, 2000).

Dário expõe sobre a fumaça *xawara*, nome das doenças em yanomami, cuja origem vem do desequilíbrio causado à mãe-terra pela ganância e destruição do equilíbrio natural. Essa crítica à Totalidade é um momento “dialético negativo”, onde surge “o movimento metódico desde a negação do negado na totalidade” da cosmovisão do sistema dominante; crítica que o filho do xamã realiza, onde vem sendo uma sorte de:

[...] categoría propia del método dialéctico es la de totalidad. Su principio es el de identidad y diferencia. Es decir, el método dialéctico parte del principio mismo de la ciencia; puede pensar los supuestos de toda teoría científica, y lo hace desde el mundo, desde el nivel político, erótico, pedagógico, económico, etc. Puede pensar a la misma naturaleza como un momento en la historia del mundo; puede cuestionar la totalidad de la ciencia. Los supuestos (lo puesto debajo) últimos son el tema de la dialéctica. (DUSSEL, 1996, p. 185).

Na introdução do livro de David Kopenawa e Bruce Albert, “*A queda do céu*”, o antropólogo brasileiro Viveiros de Castro observa:

[...] o que realmente importa é como este livro pode dar a pensar aos não antropólogos; o que conta é o que David Kopenawa tem a dizer, a quem souber ouvir, sobre os Brancos, sobre o mundo e sobre o futuro. Que seu repertório conceitual e seu universo de referências sejam muito estranhos ao nosso só torna mais urgente e inquietante sua

‘profecia xamânica’, cada vez menos ‘apenas’ imaginada e cada vez mais parecida com a realidade. (KOPENAWA, 2010, p. 14).

O que o xamã yanomami, guardião e intérprete da floresta nos têm muito a dizer com seu repertório conceitual, cabe a nós, os brancos-mestiços, prestar a atenção a esses dizeres, sobre o nosso mundo e sobre o nosso futuro.

O xamã é um dos personagens dos povos indígenas brasileiros mais representativo. Toda sua história de luta, sobrevivência e aprendizagem pela sobrevivência do seu povo e dos demais indígenas nos leva a meditar em uma saga de atividade de alteridade e resistência em não se deixar colonizar novamente. E nos ensina, através de sua pedagogia da floresta, em sua forma de aprender com os *xapiri* (os espíritos) do seu único professor Omama, o criador dos yanomami, como diz o próprio David Kopenawa.

Observamos no xamã o núcleo mítico-ontológico, tendo como tipologia o “*fruto maduro ou dos grandes fundadores?*”, em uma sorte de ápice da consciência crítica descolonizadora e de exterioridade da totalidade eurocêntrica, desde uma análise da “nossa própria pele latina”. O xamã David Kopenawa alcançou seu “amadurecimento do fruto”. Sua consciência política e ética é indiscutível em todo cenário mundial. Assim, expondo uma retórica contundente sobre o papel da língua nativa yanomami em relação à língua portuguesa do colonizador, que os jovens yanomami fiquem alertas, utilizando uma metáfora colonizadora “doçura do português como doce de caldo de cana”.

Fundamentando sua defesa descolonizadora, alerta para as armadilhas coloniais monolíngues da língua portuguesa, que pode se sobrepor à língua yanomami. E, caso os jovens se apaixonem por aquela, deixarão de agir, ser e viver como yanomami e podem vir a se transformar em *napë*, “branco” em yanomami, e conclui brilhantemente sua eloquência descolonizadora dizendo que os olhos e a pele dos yanomami não se tornarão *napë* (branco):

A língua portuguesa é doce como o caldo da cana, eu já sonhei isso: “Fique esperto! O português é doce como o caldo de cana!”. Por que é doce? Por ter a intenção de fazer sua língua acabar. Quando você a engolir, quando você a coloca para dentro de si, você se apaixonou por ela. Ao se apaixonar pelo português, você para de agir como Yanomami. Vocês dizem que “nós vamos virar *napë*”, mas eu digo que nós não nos tornamos brancos. As crianças apenas pegam a língua portuguesa à toa, nossa pele não se torna *napë*, nossos olhos não se tornam *napë*, é isso que eu digo para os jovens. (FERREIRA, MACHADO e SENRA, 2019, p. 151).

Continuando (p. 152), o xamã propõe, firmemente, em tom de uma “consciência madura” e descolonizada, que sua ritualidade cosmogônica, seus diálogos cerimoniais, seus cantos e palavras resistam e sejam vividos em

língua yanomami: “Nossos diálogos cerimoniais, nossos cantos, nossas palavras resistem”, no entanto, adverte às novas gerações da armadilha política monolíngüística: “[...] Porém, os Yanomami das próximas gerações, aqueles que irão crescer no futuro, se eles não ficarem espertos, essas palavras irão sumir. Nossas palavras serão levadas por completo. Os políticos napëpë irão levar nossas línguas por completo! É assim que eu penso. Eu não apenas penso isso, eu digo!”, e, em um ato vaticinador e burlesco, alerta para escravidão do sistema anti vida, que a sua luta para conservar a língua e cultura yanomami segue:

Se nossa língua for levada nós iremos apenas ficar falando assim: “É! Bom dia, vamos almoçar, vamos tomar banho, vamos trabalhar, vamos viajar”. Só vamos falar isso. Vai sobrar apenas a língua Yanomami mais grosseira, acho que vai acontecer isso daqui 100 anos, 200 anos, mas eu estou lutando contra isso, eu estou lutando para que nossos jovens aprendam a pensar e proteger nossa língua. É isso que eu estou pensando. (FERREIRA, MACHADO e SENRA, 2019, p. 151).

O alerta do xamã Kopenawa, que a intelectual boliviana Silvia Rivera Cusicanqui descreve, sobre um colonialismo que se encontra dentro, internamente, desde um norte imperialista, com suas fascinantes bolsas de estudos e promoção de publicações da elite academicista. Essas armadilhas estão sutilmente para Rivera Cusicanqui (2006) no “[...] colonialismo interno [que] se articula con los centros de poder del hemisferio norte, llámense universidades, fundaciones u organismos internacionales” (p. 8); que se articulam “em nome de Deus”, pelas missões evangelizadoras em terras indígenas, nas academias universitárias, nos centros de pesquisas e nas robustas bolsas de estudos para intercâmbios acadêmicos, cuja finalidade é um “empoderamento” inculturalizador na formação de espiões de seu próprio povo.

Ademais, esses novos avatares da academia e da nova religião fazem dos indigenistas, de estudantes e professores universitários serem “[...] tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas” (2006, p. 10). Continua a intelectual boliviana que “El desafío de esta nueva autonomía reside en construir lazos sur-sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia del norte” (CUSICANQUI, 2006, p.12).

Proposta esta, que o próprio Kopenawa insiste em esclarecer ao seu povo, aos mais jovens sobre esse “doce encantador do caldo de cana”, que, ao parecer, coincide com a de Rivera Cusicanqui, em “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (2006, p. 7). Essa coerência conceitual e prática, precisamente sobre as armadilhas dos Estados Unidos, onde trabalham

sempre em prol de seus interesses de ordem econômica, Rivera Cusicanqui aponta que:

[...] es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos. El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, sino también es una económica de salarios, comodidades, privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación. (CUSICANQUI, 2006, p. 9).

Em consonância, Davi Kopenawa buscar chamar a atenção para não cair em uma frivolidade consumista e fetichizada. Por isso, Silvia Cusicanqui alerta sobre esses discursos disfarçados de erudição, de palavras das línguas hegemônicas (inglês, português, espanhol, francês, alemão etc.), em detrimento das línguas e narrativas indígenas, onde os:

Neologismos [...] proliferan y enredan el lenguaje, dejando paralogizados a sus objetos de estudio - los pueblos indígenas y afrodescendientes - con quienes creen dialogar. Pero además, crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurús [...]. (CUSICANQUI, 2006, p. 8).

Atento aos colonizadores *ad infinitum* que em “Una epistemología del Sur”, Boaventura de Sousa Santos sopesa a perspectiva da geopolítica do conhecimento, onde: “[...] quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién lo produce”. (SANTOS, 2009, p. 340). Localizar esse momento e lugar de fala do discurso pragmático colonizador é que a antropóloga libanesa Elena Yehia propõe “[...] ¿Quiénes son los defensores [...]? ¿Desde dónde hablan? ¿De qué actores-redes hacen parte? ¿A quiénes les hablan? ¿Qué tratan de alcanzar?” (YEHIA, 2007, p. 100). Assim, “[...] estar constantemente en guardia para no vernos involucrados en la reproducción de nuevas jerarquías; para no caer en la tentación de representar, explicar o hablar en nombre del subalterno” (2007, p. 103). É precisamente o “doce do caldo de cana”/embusteiro sobre o qual o xamã David Kopenawa buscar alertar o seu povo e o Brasil inteiro. Em momentos de salvar a vida no planeta terra: chamando o Outro excluído, respeitando suas diferenças culturais e linguísticas, mas conhecedor de saberes que podem complementar para um diálogo intercientífico. Reflexões que, em momentos atuais de pandemia (signos de esgotamento da cientificidade eurocêntrica), são necessárias para um processo imperativo de descolonização, levando em consideração a contribuição dos povos indígenas yanomami, com todo seu riquíssimo conhecimento etnobotânico-epistêmico da Amazônia, da Mãe-Terra, assim como um ponto central, que

também está presente no núcleo ético-mítico de outros povos originários: a noção e vivência de uma vida comunitária, completamente distinta da comunidade familiar nos centros urbanos, a comunidade vivida pelos yanomami e pelos maya, que se centra em uma ética a todo tipo de vida, especialmente ao respeito, escuta e diálogo do “mando obedencial” à “Madre Natureza”.

PARTE III UTOPIAS DESCOLONIAIS⁷⁷

PEDAGOGIA DESCOLONIAL ANALÓGICA NA FORMAÇÃO DOCENTE

Recorrendo ao marco histórico nesse processo de “Pedagogia descolonial analógica”⁷⁸, podemos observar que, para Fanon: Si los *Condenados de la tierra* dá pistas sobre proceso de descolonización, “*Piel negra, máscaras blancas*” permite pensar cómo funciona la psiquis desgarrada de los sujetos colonizadores y colonizados. De acordo com o autor⁷⁹, [como para Freire] tanto el colonizador como el colonizado están sumisos a un proceso de alienación que degrada todo su humanismo. (ARMÚA e PIERRE, 2020). Dessa psique colonizada, enfatizada por Fanon e Freire, Bauer pensando em José Martí propunha, então, como início de um processo descolonizador, começar pela cartarse do autoquestionamento:

En el nosotros Martí se pregunta ¿cómo llegar a lo nuestro? Y sostiene que supone la revisión de la actitud aldeana que lleva a razonar y reflexionar sobre nosotros mismos. ¿Por qué? Porque el punto de partida no es una reducida parcela, sino la diversidad que para Martí es lo que es. Otro punto de partida es la unidad que es paralela a la anterior, no es extraña a lo que es. Ahí es preciso una investigación de la propia referencia y los propios artificios de la razón. En la relación opresor-oprimido no se trata de conciliar para Martí, sino de ponerse por encima de la relación siguiendo la vía de colocarse al lado del hombre natural. Es la forma auténtica de hermanar al fin la diversidad incluso la del par antagónico. (BAUER, 2020, p. 167-188).

⁷⁷ Pretendemos ampliar esta discussão em futuros trabalhos.

⁷⁸ O filósofo mexicano Maurício Beuchot, sobre esse processo do filosofar e a necessidade humana, destaca que [...] podemos decir que todo hombre hace filosofía, en los momentos de meditación honda, cuando rebasa las necesidades inmediatas de la vida, y se allega a la satisfacción de esa necesidad más oculta, que es el sentido de los seres. Así, pues, todo hombre es, en el fondo, filósofo. También lo es el pedagogo. En especial, tiene una filosofía de la educación, centrada en la idea de ser humano que promueve. Hay una antropología filosófica o filosofía del hombre que subyace a todo proyecto educativo. Y más vale que se la haga consciente, si no, se la estará reproduciendo en la enseñanza, de manera inconsciente, casi ideológica (BEUCHOT, 2015, p. 22), e, complementando, colonizadora.

⁷⁹ “El pensamiento de Fanon está marcado por un compromiso axiomático con un igualitarismo inmediato y radical, incluyendo el reconocimiento de la capacidad universal de raciocinio. Está moldeado, en su estructura profunda, por un sentido profundamente dialéctico de la capacidad del ser humano para estar en movimiento. Su pensamiento, tomado en su conjunto, no se aparta de lo que Aimé Césaire, el extraordinario poeta surrealista, describió como la obligación de “ver claro y pensar claro, entender atrevidamente”. (Dossiê Tricontinental, 2020, p. 4).

Como práxis dessa pedagogia descolonial analógica que aqui se propõe a pensar, Dussel nos adverte que, dentro dos campos político-pedagógicos, tem-se para essa ação descolonizadora, dessa exterioridade da negativa do Outro, o método prático seria a analogia na totalidade; por exemplo de uma erótica machista, de uma pedagogia apolítica para Freire, trabalhando com um antifetichismo. Nosso ponto de partida seria, então, a interpretação de todos os Outros, dos oprimidos, dos excluídos, dos rechaçados do âmbito da vida social, da opressão, de uma não-ética a todo tipo de vida (e não de uma mera pseudoliberalidade kantiana, centralidade na superioridade do europeu branco), ou seja, repensar, reinterpretar todo o sistema filosófico da totalidade da centralidade eurocêntrica, e agora norteamericana.

Decisões práticas no âmbito político-pedagógico tem como ponto de partida a interpelação do Outro, do oprimido e excluído) como exterioridade, negação da negação da opressão para afirmar a exterioridade. Daí o método negativo (metafísico) da exterioridade afirmar e operar, não livremente como Kant. O método prático vem sendo a analogia, que inova e cria. Vem sendo uma lógica operativa cuja atuação é o campo das decisões políticas, pedagógicas.

[...] Las decisiones prácticas, además del ámbito de la política, se toman igualmente en la erótica, la pedagógica y en el nivel del antifetichismo. Su punto de partida es, pasivamente, la interpelación del otro (del oprimido como exterioridad), operativamente, la negación de la negación (negación de la opresión) y afirmación de la exterioridad. La categoría esencial de este método es, negativamente (metafísicamente), la de exterioridad; afirmativa y operativamente la de liberación (y no ya la mera libertad de Kant). El principio del método práctico es el de la analogía (que incluye el de distinción, pasivamente, y el de innovación, creativamente). Se trata de una lógica operativa, que se refiere semánticamente a decisiones políticas, eróticas, pedagógicas etc. (DUSSEL, 1996, p. 189).

Para Haverkort, Delgado e Shankar, onde é

Diálogo intercientífico, es la co-creación de las ciencias que es un proceso en las que las ciencias interactúan y aprenden mutuamente a partir de la consideración de los métodos y los resultados de la investigación. El resultado es la adaptación de los paradigmas y la creación de la pluralidad de las ciencias en la que coexisten la complementariedad y la inconmensurabilidad. (HAVERKORT, DELGADO, & SHANKAR, 2016, p. 324).

Do anterior, para uma pedagogia descolonial analógica, centrada na exterioridade do Outro, que nos leva a propor uma sequência de ações práticas em uma escuta da/o Outra/o, em um respeito às diferenças linguísticas e culturais da/o Outra/o, para um diálogo intercientífico e

intercultural, a fim de vislumbrar outra era para a humanidade: a transmodernidade, que à continuação arrolharemos.

DA ESCUTA

“Los oprimidos interiorizamos la visión que el opresor tiene de nosotros. Así, unos más que otros, de una manera u otra, hemos sido oprimidos porque somos parte de una relación de poder, en la que nosotras “No somos”, no ejercemos el poder. Esa relación de poder de años, de siglos, hace que introduzcamos en nuestro interior elementos de la visión del opresor y eso se lo transmitimos a nuestros hijos, nietos y bisnietos (as)”. (FANON F., 1963).

Andamos com esse pesadelo da exclusão e opressão em nossa consciência. Fanon, ao descrever “Os condenados da terra”, delineia essa relação de poder que carregamos há anos, e por gerações inteiras são transmitidos aos nossos descendentes. Condição necessária para uma pedagogia da escuta, elemento descolonizador admirável que a cultura ocidental nos negou/deseducou e que os povos originários nos podem proporcionar cátedras extraordinárias para o nosso descolonizar, ao escutar a/o Outra/o e suas diferenças linguísticas e culturais no exercício democrático participativo e dialógico, desde uma exterioridade e alteridade.

Nessa atividade descolonizadora, podemos exemplificar os maya lacandones tojolabales, do estado de Chiapas, sudeste mexicano, que, em palavras de Carlos Lankersdorf,⁸⁰ linguista e antropólogo que viveu com eles por muitos anos, propõe a didática do escutar para falar como falar escutando:

El escuchar es, pues, más problemático de lo imaginado. [...] Los tojolabales tienen, pues, una concepción particular de las lenguas porque las entienden compuestas de dos elementos, el escuchar y el hablar. Son de igual importancia los dos. Si no se habla, no se escucha ninguna palabra, y si no se escucha se habla al aire. Por eso, ya desde los términos del *tjolabal*, las lenguas son diádicas, por no decir, dialógicas. Fijémonos en el ejemplo siguiente. En lugar de decir *yo te dije, dicen, yo dije, tú escuchaste*. (LENKERSDORF, 2008, p. 12-13).

Problemática que, no exercício da escuta desde criança, a cultura escolar e familiar cidadina/ocidental nos impõe a violência do falar e não nos ensina

⁸⁰ Em um exercício descolonizador, explica o autor por que sua opção pelo tema: [...] habríamos escogido este tema. Lo aprendimos porque vivimos y trabajamos largos años con los mayatojolabales, nuestros contemporáneos de Chiapas, que nos enseñaron su lengua y cultura. Las aprendimos por una razón que nos parece importante explicar. Habíamos estudiado y enseñado en varios países de Europa y de este continente. Tuvimos maestros muy buenos que nos enseñaron mucho y a quienes respetamos hasta el día de hoy. Pero no se nos enseñó nada de los pueblos originarios en todas estas universidades. (LENKERSDORF, 2008, p. 13-14).

a escutar, senão a emudecer-se. Na ansiedade do crescimento infantil, no processo de desenvolver-se, os pais e educadores priorizam primeiro a fala, e não a escuta⁸¹.

Em outra exterioridade, os povos originários nos dizem que se vai normatizando um monólogo em detrimento do diálogo entre as pessoas e suas culturas. A professora-pesquisadora dos povos amazônicos Márcia Maria de Oliveira⁸², da Universidade Federal de Roraima, que narra uma experiência vivenciada em suas aulas de Educação Intercultural em São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas, comenta sobre o valor do escutar para os povos originários da Amazônia:

[...] a professora Mara do povo Kubeo que vivia na fronteira com a Colômbia, explicou o seguinte: “nosso povo não ensina criança falar. A gente ensina criança escutar. Se ela aprende escutar, ela aprende brincar, refletir e entender os seres que habitam os céus, as águas, a floresta e o centro da terra. Ela escuta o vento, o silêncio, o canto dos pássaros, dos sapos, das cigarras, dos grilos e aprende a diferenciar cada coisa que escuta. Primeiro ela escuta o vento, depois ela sente o vento e por último ela fala o que é o vento. Por isso, quando as nossas crianças falam, elas já sabem o que significa a palavra que está pronunciando. Diferente das crianças de vocês que aprendem falar antes de aprender escutar e sentir. Aprendem repetindo como papagaio. Isso deve ser muito triste e muito sofrido para elas. Deve ser por isso que vocês falam tanto e escutam tão pouco”. (OLIVEIRA, 2020).

O falar situado, exposto pela professora do povo Kubeo, aplica-se desde um lugar de fala contextualizado e pragmaticamente concreto com sua realidade circundante, proporcionando às crianças indígenas da floresta amazônica uma autêntica Pedagogia da Libertação freiriana, um ato da estética da libertação, que, “ao tentar um diálogo como fenômeno humano, é-nos é revelada a palavra: da qual podemos dizer que é o diálogo mesmo. E,

⁸¹ Há um modo de organizar a Educação tanto no espaço físico quanto no currículo, que é colonizador, predisposto à castração e à dominação. Isso também acontece nas universidades, que são um espaço problemático em relação à diferença, ao ensino de Filosofia negra. Em um âmbito geral, dificuldades acontecem na escola de uma maneira ainda mais perversa. Imagina-se que, na Universidade, os estudantes tenham melhores condições de se defenderem de um ensino controlador, mas na escola, no ensino básico todo, talvez as crianças e os adolescentes tenham menos armas de defesa e a violência seja ainda mais cruel. (OLIVEIRA, 2020, Vol. 5, nº 9, janeiro-junho, p. 7-22).

⁸² Atuando por muitos anos na formação de professores/as indígenas, me lembro de uma aula da disciplina de Sociologia da Educação numa turma de Licenciatura em Sociologia na cidade de São Gabriel da Cachoeira, a cidade mais indígena do Brasil. Era julho de 2013 num curso de formação [...] de professores/as. Eram 60 estudantes das etnias Arapaso, Baniwa, Barasana, Baré, Desana, Hupda, Karapanã, Kubeo, Kuripako, Makuna, Mirititapuya, Nadob, Piratapuya, Siriano, Tariano, Tukano, Tuyuka, Wanana, Werekena e Yanomami. Uma riqueza sociocultural incrível e uma troca de saberes de valor imensurável. (OLIVEIRA, 2020).

ao encontrar na análise do diálogo a palavra como algo mais que um meio para que este se produza, e nos impõem a buscar seus elementos constitutivos”, Freire (1973, p. 99); em oposição a uma pedagogia bancária, excluída, ocidentalizada e desenhada pelo opressor com fins intencionais de colonizar sempre.

Concretamente, o sujeito fala-escuta, aparecendo com propriedade e segurança das categorias manifestadas pelo conhecer do objeto circundante, real, palpável e próximo a sua realidade objetiva e subjetiva. Por isso, neste exercício de exterioridade do/e para descolonizar-se, saber meditar na escuta do outro e no silêncio reflexivo nos reeducará para o seguinte passo da atividade do descolonizar-se: o respeito à diversidade linguística e cultural da Outra/o, através da mudança paulatina da subjetividade para o respeito a/os Outra/os.

Assim mesmo, o ouvir a/o outra/o requer e exige como radicalidade epistêmica (da colonialidade do poder, do saber, do ser e da ecologia, como ética a todo tipo de vida no planeta terra e cosmos) todo um processo de descolonização da colonialidade *ad infinitum*, no tocante especificamente a uma ética da libertação no plano político. Por isso,

[...] el problema es que el proyecto decolonial no es solamente nombrar las estructuras de poder, es el proyecto de la diversidad epistémica, para descolonizar hay que pasar por la diversidad epistémica. Estamos dando un paso, lo que estamos hablando no es la producción de un saber académico sobre, sino de pensar un proyecto junto y con, en un proyecto político de descolonización, de la colonialidad del poder, del saber y del ser y de la naturaleza. (RESTREPO e ROJAS, p. 21).

Como seguinte passo didático da pedagogia decolonial analógica, teríamos o ato do respeito à exterioridade da/o Outra/o.

DO RESPEITO

Reconhecer como premissa do respeitar este micro no marco do universo filosófico, sociológico, antropológico e pedagógico da totalidade eurocêntrica que nos foi imposta ao quem somos agora, todos/as eurocêntrica/os, nos levará a uma mudança de subjetividade à Walter Benjamin. Nesse processo de descolonizar-se, aceitar que a regra antropológica geral é a diversidade cultural e não a monocultura imposta pelo projeto colonizador da Modernidade/Colonialidade. Esse respeito vai crescendo pela negação da/o Outra/o, cujo requisito pressupõe uma ética da pluridiversidade. Em “oposição aos desenhos globais e totalitários em nome da universidade (que facilmente corre o risco de fazer a um particular

eurocentrado representar o universal) ... a possibilidade de que no mundo caibam muitos mundos”.

Como exemplo do mundo dos povos originários, especialmente aos yanomami, o xamã David Kopenawa expõe: “Nós queremos cuidar da floresta junto com os não-indígenas. Depois de encontrar o nosso conhecimento, vocês irão pensar corretamente. Depois de refletir sobre nossa fala, vocês concordarão. Vocês que moram na cidade, vejam! É assim que eu penso e por isso estou apoiando”. (ISA, 2016, p. 18). Para um diálogo de saberes, David fala que: “Quando conhecemos os não-indígenas, há muito tempo, foi muito difícil. Mas agora, entendemos que é muito importante nós conhecermos a floresta dos não-indígenas, que é a cidade. Nós Yanomami fomos para a cidade e depois que chegamos lá nós pensamos: Vamos divulgar como os nossos antigos protegem a floresta”.

Em reivindicação de que seus saberes sejam reconhecidos, que os yanomami não são ignorantes e que é necessário mostrar os saberes yanomami para os não-indígenas, propõe que:

Se não falarmos sobre isso, os não-indígenas irão pensar que somos ignorantes. Não pensem que os Yanomami são ignorantes. Por isso eu acho importante mostrar esse conhecimento para os não-indígenas que são professores, professoras, estudantes, antropólogos e os outros não-indígenas. Para que reconheçam e valorizem o nosso conhecimento, o conhecimento dos nossos antigos. (ISA, 2016, p. 18-19).

O respeito, então, seria sair da centralidade de uma totalidade ostracista e soberbamente superior a/os Outra/os, às suas formas de vida, de ser e saber. O saber científico, hoje, requer escutar e respeitar a/os Outra/os Saberes pluridiversos e plurilinguísticos, a fim de chamar à mesa do diálogo de saberes.

DO DIÁLOGO INTERCIENTÍFICO E INTERCULTURAL

Das premissas do escutar e respeitar, tratar de um diálogo intercientífico e intercultural ou buscá-lo requer um exercício de reciprocidade, tautologicamente, mais de uma voz, não somente a voz do superior, dito intelectual de países de primeiro mundo, mas bem, como propõe Dussel, dessa lógica analógica de uma ética em respeito à verdade do/a Outro/a, em uma paciência de compreensão e respeito, através de acordos racionais para validar as opiniões para a obra em comum:

La lógica de la analogía incluye también una ética del respeto al Otro/a, una paciencia en el tiempo largo de la discusión para comprender la pretensión de verdad del Otro/a, y la posibilidad de llegar a acuerdos racionales sin que se haya alcanzado la identidad

que imposibilita frecuentemente la validez necesaria de las opiniones para el obrar en común. (DUSSEL, 2020, p.85).

Dessa evocação, Dussel chama à mesa do diálogo ao filósofo italiano Giovanni Vattimo, onde, acendendo a razão dominadora da Modernidade, considerada por este como dogmática e autoritária, tente chegar a uma ética comunicativa. No entanto, o filósofo italiano cai em um escepticismo estrito de racionalidade, e, ao mesmo tempo, nega a razão crítica, que não é débil, mas também tem direito de expressar sua narrativa. Nesse contexto, Dussel propõe reformular a questão para a afirmação de uma razão analógica, não sendo nem débil nem trágica, onde possa criticar a mesma modernidade, dado que se trata de uma razão unívoca, assim como Beuchot, dentro da lógica excludente e dominante da identidade/ diferença. A semelhança permite mais livremente um diálogo construtivo e crítico analogicamente entres as distintas posições para uma fusão de horizontes, respeitando as distintas posições, sem exigir uma identidade da questão.

[...] *Una ragione debole* en un G. Vattimo, por ejemplo, que ataca la razón dominadora de la Modernidad, considerada dogmática y autoritaria, intenta llegar a una ética de la comunicación, pero para ello cae inevitablemente en un cierto escepticismo que pone en cuestión todo tipo estricto de racionalidad, e igualmente niega a la razón crítica, que no es débil y que tiene todo el derecho de expresar una gran narrativa, aunque pueda ser épica y no trágica. Por ello se puede perfectamente reformular la cuestión desde la afirmación de una razón analógica, que no es ni débil ni escéptica, en el sentido nietzscheano, y que puede criticar a la razón moderna, encontrando que se trata de una razón unívoca dentro de la lógica excluyente y dominadora de la identidad/diferencia. La semejanza, y no la identidad, permite un mayor ámbito de movimiento para mejor realizar el diálogo constructivo y crítico analógicamente entre las distintas posiciones que conservan un ámbito de semejanza donde la fusión de horizontes de los temas tratados respeten las distinciones sin exigir identidad. (DUSSEL, 2020, p. 85-86).

E nesse escutar e respeitar as diferenças, Dussel (2020, p. 85) ressalta que: “En un horizonte mundial, no meramente eurocéntrico y desde la posición crítica inaugurada por la descolonización epistemológica, la práctica del uso de la lógica analógica es hoy muy fecunda en el llamado «diálogo intercultural», tan necesario ética, teórica y políticamente. Sendo necessário ir mais além da identidade lógica da univocidade universalista, a pluriversalidade da analogia” que, para Dussel, permitirá iniciar o processo de diálogo intercultural. E, acrescentamos, o diálogo intercientífico ou inter-religioso., onde permitir-se-á um diálogo interculutal honesto e ético em que cada interlocutor possa ter sua pretensão de verdade, que tente alcançar a validez de outros membros, de outras culturas. Validez que será legítima graças ao acordo da mediação do consenso de uma práxis fraterna e do uso da racionalidade argumentativa, que poderá chegar ao acordo sobre as

semelhanças, e, crescendo na fusão da compreensão dos mundos dos interlocutores, para um diálogo intercultural e intercultural no mundo acadêmico⁸³, na e para formação de professores que aceitem assentar-se à mesa desse diálogo analógico descolonizador, onde possa ir

Más allá de la identidad lógica de la univocidad universalista (de la identidad/diferencia) la pluriversidad de la analogía (de la semejanza/distinción) permite iniciar el proceso de diálogo intercultural, honesto y ético en el que cada interlocutor pueda tener una «pretensión de verdad» (*truth claim*), que intenta alcanzar «pretensión de validez» (*validity claim*) en los otros miembros de las otras culturas. Dicha validez será legítima gracias a la mediación del consenso a través de una praxis fraterna y en el uso de la racionalidad argumentativa, que puedan llegar al acuerdo por una coincidencia en la semejanza del contenido semántico del contenido en disputa. La «validez» no exige identidad. Si se acuerda adecuadamente sobre esa semejanza, se avanzará hacia una mayor comprensión que es mutuamente enriquecedora como crecimiento del ámbito en el que se van fusionando los mundos de los interlocutores. No se trata del escepticismo de admitir muchas verdades, sino de la discusión argumentativa de distintas pretensiones de propuestas que guardan una cierta distinción desde la semejanza, pero no identidad, que es imposible ontológicamente. (DUSSEL, 2020, p. 86-87).

Uma mesa de diálogo intercultural, onde, para Dussel (2020, p. 87), “Las distintas posiciones que se enfrentan objetivamente proceden frecuentemente de una complejidad y plenitud inconmensurables de la realidad misma desde mundos diversos, y en referencia subjetiva a la finitud cognitiva inevitable del ser humano ante la misma realidad de suyo (como diría X. Zubiri) y al sentido fundado en el otro mundo del Otro/a”. Dessas diferentes posições na mesa do diálogo, o filósofo argentino-mexicano, relembando as culturas ameríndias e as que agora trazemos neste trabalho, recorda-nos:

En las culturas originarias de América Latina, como la azteca, maya, quechua, tupi-guaraní, [yanomami] etc., el ser humano guarda por la Tierra Madre un respeto sagrado. La experimenta como el mundo dentro del cual el ser humano es solo una parte, hijo/a de la Madre que lo alimenta, lo há generado y que exige cuidado y veneración porque de ella procedemos (por la evolución de la vida, que es un fenómeno terrestre) y a ella volveremos. Si hubiera un diálogo intercultural entre miembros de mundos culturales distintos (analógicamente) y se comunicaran el significado de la indicada «naturaleza», habría que tener en cuenta esta distinción polisémica. (DUSSEL, 2020, p. 87).

⁸³ Paulo Freire, em sua *Pedagogia do Oprimido* (1973, p. 99), no segundo capítulo, apresenta quatro premissas básicas para nos esclarecer sobre o diálogo ou a dialogicidade. São elas: “a dialogicidade: essência da educação como prática da liberdade”; segundo momento a “dialogicidade e diálogo”; terceiro momento “o diálogo começa com a busca do conteúdo programático”, e o quarto momento seria “as relações homem-mundo, os temas geradores e o conteúdo programático da educação”.

Compreendendo essas diferenças polissêmicas de línguas e culturas, dessa possibilidade de escutar, respeitar e dialogar dentro de uma dimensão de direitos humanos, observamos que:

Se trataría entonces de significados existenciales distintos (análogicos), aunque cuentan con una cierta semejanza (al final la naturaleza es lo no-humano donde nos encontramos estando en su seno, en su interioridad cotidiana; no ante nosotros, sino nosotros dentro de Ella). El diálogo intercultural acerca de la naturaleza comenzaría por una cuasi incomprensión abismal, pero poco a poco, en el tiempo de la revelación que cada uno recibe del Otro/a, va abriéndose a una «fusión de horizontes», y el ámbito de la semejanza irá acrecentándose. (DUSSEL, 2020, p. 88).

Em síntese, Dussel (p. 89) indica que “Todos los temas o experiencia de una cultura pueden ser dialogados con miembros de otras culturas, y esto permitirá la edificación de una cultura pluriversal (no universal) mundial [...]”; nesse caso dos maya e yanomami com a academia⁸⁴, e [...] que es lo que se intenta en dicho tipo de diálogo”. E que, através do “método análogo en América Latina, como camino que seguir en el tipo de diálogo entre distintas culturas del mismo continente, entre las culturas de los pueblos originarios, de los criollos, de los mestizos y de los afros, [com a academia]es necesario, y se trata igualmente de un método para un diálogo análogo entre pueblos de un mismo continente cultural”. (p. 89).

Do anterior, chama-se “um olhar” desde a física e a filosofia, com a prêmio nobel de Física Ilya Prigogine e a filósofa Isabelle Stengers, 1983, em seu livro “La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia”:

Quizá sea precisamente porque creemos en el tiempo y porque la inventiva intrínseca del diálogo científico con la naturaleza nos proporciona hoy los medios para comenzar a pensar en el tiempo, por lo que no vivimos la brevedad de la existencia humana como una contradicción. No podemos concebir el pensamiento como un monólogo solitario fuera del cual sólo existe la nada. Porque si bien el pensamiento no puede salir de sí mismo, sin embargo puede abrirse y crear; crear un nuevo concepto de lo que se llamó las «leyes de la naturaleza», que le llevaría —y ciertamente estamos aún dando nuestros primeros pasos vacilantes— a reconocerse a sí mismo como afirmación exacerbada de lo que dichas «leyes» admiten como posible. (STENGERS, 1983, p. 27).

⁸⁴ Para Beuchot, esse diálogo requer “Del consenso hablaron Apel y Habermas; del disenso, Rorty y Muguersa. Los dos primeros señalaron que un diálogo sin consensos no sirve; los dos últimos señalaron que un diálogo sin disensos es impositivo. Pero tan precario es buscar sólo consensos como pretender sólo disensos. Un diálogo sin consensos es ciego, pero un diálogo sin disensos es vacío. Hay que dar juego a los dos, hay que entreverarlos en el diálogo, de modo parecido a como Hermes entreveró a las dos serpientes que luchaban, y quedó como símbolo en su caduceo, precisamente de unión de los contrarios. La hermenéutica, en seguimiento de Hermes, está llamada a lograr la fusión de los contrarios o, por lo menos, la coincidencia de los opuestos”. (BEUCHOT e GONZÁLEZ, 2018).

Trazendo a contribuição da visão epistemológica de Isabelle Stengers, os físicos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul Masoni e Moreira observam que “Se o objeto de cada nova epistemologia pode ser tomado como sua capacidade de discutir de uma nova maneira a produção do conhecimento científico, então, sem dúvida, a visão Isabelle Stengers é uma voz que não pode ser ignorada”. (MOREIRA, 2015, p. 139-140). Assim mesmo: “A questão não é a de nos colocarmos contra ou a favor de sua postura, às vezes muito dura com relação a ciências não médicas, [...] como a Física, por exemplo. *O que importa é nos permitirmos refletir e dialogar com distintas posturas [cursivas nossas]*”. É precisamente esse diálogo que: “Colocar professores e futuros professores em contato com novas visões, questionamentos totalmente novos pode ser uma abertura à transformação”.

Nesse processo de reflexão, o antropólogo Tible traz a fala de Kopenawa sobre sua capacidade de articulação nos dois mundos: o seu, indígena; e o do branco/citadino, caracterizando uma criatividade cosmopolítica e de uma sabedoria e um “amadurecimento do fruto maduro” de diálogo intercultural:

Davi Kopenawa passa a articular categorias brancas e indígenas, pois conjuga experiência com os brancos e a firmeza intelectual do xamã. Seu discurso porta sobre os impactos no que toca à reprodução cultural yanomami; desafia-os a sobrevivência mesma destes. Mostra invenção e criatividade cosmopolíticas frente a isso, pois o poder predatório dos brancos é fortíssimo – fascinação das mercadorias. (TIBLE, S/d, p. 5)

Um outro espelho descolonizador para um pensar desde uma Pedagogia decolonial analógica é o próprio Aimé Césaire que estuda como em uma das potências colonizadores mundiais, na França, e refaz seu percurso epistemológico e político desde a com-paixão, companhia da/o outra/o oprimida/o, em-coberto, “coberta/o/ ninguniada/o/coisificada/o ninguém/nada”, para tornar-se ativista da causa liberadora da sua terra natal e começar a pensar desde a alteridade da/o outra/o latinoamericana/o, negra/o e colonizada/o. Assim, como propunha Pablo González Casanova⁸⁵, baseado em princípios éticos-críticos-materiais-formativos do respeito, do diálogo intercultural e dos direitos humanos para pensar uma descolonização epistêmica rumo ao diálogo intercientífico e transmoderno:

⁸⁵ “Las distintas teorías generales de tipo científico, y los distintos sistemas filosóficos contemporáneos no sólo buscan las relaciones y articulaciones de unas disciplinas con otras sino las relaciones de las partes con el todo, de lo particular con lo universal. Por supuesto buscan necesariamente un todo más o menos relativo a los sujetos cognitivos y activos que se interesan o laboran en él, es decir, desentrañan “universales” hechos de simpatías y diferencias “particulares”. Lograr a la vez las virtudes de las especializaciones disciplinarias”. (CASANOVA, 2017, p. 19).

El impacto de la nueva Revolución Científica altera profundamente nuestra división y articulación del trabajo intelectual, de las humanidades, las ciencias, las técnicas y las artes. Obliga a replantear, en estos inicios del siglo XXI, una nueva cultura general, y nuevas formas de cultura especializada con intersecciones y campos acotados, que rompen las fronteras tradicionales del sistema educativo y de la investigación científica y humanística, así como del pensar y el hacer en el arte y la política. Quien no se acerque con inquietud a la comprensión y el dominio de las “nuevas ciencias” como ciencias de la complejidad no sólo no entenderá (y practicará mal) el quehacer tecnocientífico sino el artístico y el político. (CASANOVA, 2017, p. 13)

Uma condição imperativa para acontecer esse diálogo intercultural e intercultural, para Elena Yehia, seria “[...] al menos que cambien las condiciones mismas de la conversación hacia un modo más igualitario que tenga en cuenta este poder desigual, nuestros esfuerzos para hacer visibles otros conocimientos no desafían entonces el poder mismo que mantenemos para hacerlos visibles” (2007, p. 105). Esse diálogo não pode ser unívoco e menos equívoco, de uma só voz, a voz do superior acadêmico da centralidade do maduro pensador europeu e agora estadunidense. Desde a física, ciência dura, dialogando com a filosofia, as autoras nos abrem brechas para convidar à mesa do diálogo os saberes silenciados a muchos e milhares de anos pela prepotência da ciência e da academia. Elas reflexionam que “ciertamente estamos aún dando nuestros primeros pasos vacilantes— a reconocerse a sí mismo como afirmación exacerbada de lo que dichas «leyes» admiten como posible”.

Nesse processo, o filósofo mexicano Mauricio Beuchot, da Universidade Nacional Autónoma do México, traz à mesa do diálogo multicultural ao intercultural, onde define as características e requisitos para dialogar; condições como simetria ou igualdade, onde nenhuma parte tenha privilégio sobre a outra. Nessa fundamentação, propõe visualizar os alemães Apel e Habermas, que sustentam que o único válido é o argumento, o que melhor argumentar prevalecia sobre a discussão; postura egocêntrica e eurocêntrica do *ego sum*, discutida nos primeiros capítulos deste trabalho, e que foi um dos argumentos da imposição e do em-cobrimento e exclusão da/o Outra/o, prevalecendo como hegemonia nas academias e palcos políticos até os dias atuais, e que Dussel denuncia veementemente em seu diálogo de mais de oito anos com Apel, entre o norte europeu e o sul da América Latina. (DUSSEL E., 2004)

O mesmo Beuchot rememora que se chama ética do discurso algo que é difícil perceber qual é o melhor argumento na discussão, e pode prevalecer a postura da violência e do poder (Foucault). Recalca que é necessário observar que, em todo diálogo, há valores e normas, princípios lógicos que não se pode violentar sob a desculpa que é válido contradizer-se e apelar à verdade de qualquer forma. O que nota o filósofo sobre Habermas, das

pretensões da correção, da verdade e validez. Ao mesmo tempo invoca a Levinas que não há diálogo sem uma postura moral de respeito aos dialogantes. Nesse sentido,

[...] el diálogo tiene sus características y sus requisitos. Tiene que ser un diálogo simétrico, es decir, igualitario, en el que no tengan privilegios algunos de los dialogantes, como una especie de voto de calidad, que valiera más que los otros. En esto insistieron mucho Apel y Habermas, quienes sostenían que lo único que valía era el argumento, y que, en todo caso, tenía prevalencia el que diera el mejor argumento en la discusión. Por eso la llamaban ética del discurso, pero es difícil decir quién ofrece el mejor argumento, e incluso estos autores pensaban en hablantes ideales, los cuales no pasan de ser una utopía. Lo que hay son hablantes muy concretos, poco ideales, y que tienen muchas dificultades para entenderse. Además hay que añadir, como hace Foucault, las posturas de poder, las relaciones de violencia discursiva que no están ausentes del diálogo. Así, pues, el diálogo tiene requisitos, presupuestos. No se va a acordar todo en el diálogo, hay supuestos previos. Principios y valores o normas. Principios lógicos, que no se pueden transgredir, sobre la pena de que sea válido contradecirse y sacar la verdad de cualquier parte. Corresponden a las pretensiones de corrección, verdad y validez de Habermas. También hay normas éticas, como la de no mentir, ni engañar, ni sesgar el debate. Levinas insistía en que no se puede dialogar si no hay una postura moral de respeto por el otro dialogante. (BEUCHOT, 2018, p. 19-20).

Para a querela colonial do monólogo colonizador das instituições, da “violência epistêmica”, dos imaginários sociais e da formação de professores com ênfase na descolonização da formação docente, poderíamos visualizar processos descoloniais dentro do universo da pluralidade cultural e linguística presentes na totalidade; totalidade esta vista agora desde a alteridade da exterioridade do/a Outro/a, da/o exluída/o, oprimida/o como da/o outra/o opressor, que Freire propõe a libertação de ambos. O que se recomenda é a descolonização de ambos os sujeitos do processo colonial; e, para tal, demanda-se uma mediação para cumprir as condições anteriores do respeito, da escuta e agora de um diálogo intercultural e Inter científico. Algo válido é abrir horizontes dialógicos, a fim de não cair em reducionismos e relativismos. Uma proposta a essa mediação podemos visualizar na hermenêutica analógica de Mauricio Beuchot, que sugere:

Una hermenéutica analógica evita el etnocentrismo en el diálogo, [...] que mi cultura es la única válida, así como [...] de que solamente lo es la otra cultura, el extranjero. Parte y parte, partes en proporción, eso es la analogía. Es la dinámica de la comprensión y la crítica, de la que hemos hablado para nuestra postura analógica. Ni un univocismo etnocentrista ni un equivocismo relativista. Ni mi cultura es la única válida ni todas las demás lo son, sino que hay que aprender a criticar las unas y las otras, y esto lo adquirimos precisamente en el diálogo. (BEUCHOT e SÁNCHEZ, 2018, p. 20).

Maurício Beuchot traz para o debate sobre o diálogo intercientífico e intercultural a urgente necessidade do compreender a/o Outra/o proposta

por Taylor; algo que frisamos na escuta e no respeito a/o Outra/o, no início deste capítulo; mas, é certo e válida a liberdade da crítica ao outro, como, reciprocamente, devemos ser capazes de receber e aceitar a crítica alheia. Daí, a aceitação e compreensão, que, na conduta das culturas, há ideias e valores que são desconhecidos para nós e, por isso, surge a necessidade analógica da compreensão. Como também, é necessária a crítica às culturas que não respeitem os Direitos Humanos⁸⁶, que são os limites éticos a nossas condutas, por mais cultural que seja.

Es cierto lo que dice Taylor, en el diálogo intercultural tenemos que comprender al otro; si no, no hay posible entendimiento ni consenso (Beuchot, 2008). Pero también es cierto que tenemos que poder criticar al otro, al modo como igualmente hemos de ser capaces de recibir y aceptar críticas de la otra cultura. Debemos comprender, porque en toda conducta cultural hay ideas y valores, que a veces no conocemos o no entendemos. Pero también es preciso que podamos criticar, porque posiblemente encontremos entre esas conductas culturales algunas que se opongan a los Derechos Humanos⁸⁷, y no podemos transigir en ese punto. Como se ve, no todo es relativo, no todo es cultural, hay elementos universales que son necesarios, como en este caso los Derechos Humanos, que sirven de límite ético a nuestras conductas, por más culturales que sean. (BEUCHOT e SÁNCHEZ, 2018, p. 20).

Como conseguir esse diálogo que tenha um consenso analógico para contemplar um equilíbrio? Beuchot propõe: “¿una hermenéutica que conserve y equilibre las culturas en el diálogo? Una que busque consensos pero sin romper completamente los disensos. Una que privilegie la diferencia sin dejar de pugnar por lo más que sea posible de identidad, de universalidade”. Uma hermenêutica que “no imponga los acuerdos sino que promueva los desacuerdos. Eso es lo que se ve y se encuentra en el diálogo intercultural, pues una cultura puede diferir de la otra en muchos aspectos y,

⁸⁶ Para Beuchot, relembando o papel de Bartolomé de las Casas, ao defender no primeiro diálogo da modernidade da América Latina: “Las Casas se caracteriza por haber insistido en este punto. Y sobre todo por haber hurgado en las raíces de la opresión. Pero Las Casas, al igual que Vitoria, fue muy hondo, a la raíz de la libertad esencial del hombre. Porque, en definitiva, es una opresión que se presenta como injusticia, como violación de derechos. Como injusticia. La justicia es condición para que haya auténtica libertad, pues la libertad se da eminentemente en las relaciones con los demás. Por ello, la práctica de la justicia viene a ser la más auténtica liberación [descolonización].” (BEUCHOT M. , 1994, p. 156-157).

⁸⁷ Dos Direitos Humanos que para *Dom Pedro Casaldálig, in memoria (08 de agosto de 2020) em “el derecho de gentes”* Yo creo que el derecho de gentes casi no ha empezado aún en nuestra triste humanidad. Imagino lo que va a suceder dentro de unos años, cuando estudien nuestra historia actual. Dirán: “¿Cómo es posible?! ¡Un país se podía permitir invadir a otro país o agredirlo, y el resto del mundo lo oía por la radio y lo veía por la televisión, hacía unos comentarios más o menos sofisticados en los editoriales de las revistas o de los periódicos...y ¡a seguir viviendo! (CASALDÁLIGA, 1988, p. 7).

sin embargo, encontrar confluencia en otras cosas”. Assim, essa hermenéutica estaria dando pauta para um diálogo Inter científico e intercultural, pois:

Tal pretende ser la hermenéutica analógica. No tener la imposición absolutista de la hermenéutica unívoca, pero tampoco la deriva relativista de la hermenéutica equívoca, sino juntar ambas tensiones, y abrir a un sano campo de la diferencia, sin perder la capacidad de cuadrar lo más posible la identidad, al menos tendencialmente. (BEUCHOT e SÁNCHEZ, 2018, p. 20).

E os autores complementam que:

Éste es el beneficio de una hermenéutica analógica, porque la hermenéutica nos obliga a tratar de entender al otro. Además, porque la analogía nos impulsa a respetar lo más posible las diferencias, y esto en el multiculturalismo o la interculturalidad es muy necesario. Y, además, la analogía es tensional, es decir, es abierta, no cerrada, alcanza a incluir y a conciliar, deja esa apertura por la cual se tienen que aceptar y preservar las diferencias, logrando, sin embargo, el acuerdo, consenso o identificación en la medida de lo posible. No se asusta ante el disenso, pero no deja de buscar el consenso. Se afana por lograr consensos, pero sabe que siempre habrá disenso, al menos en cierta medida, que es la que dejamos a la diferencia, al respeto, a la libertad. (BEUCHOT e SÁNCHEZ, 2018, p. 23).

O diálogo, como meio comunicativo⁸⁸, requer seu elemento básico: a palavra. Conceder a palavra é um gesto de respeito e convite à mesa da escuta da/o Outra/o (cena muito cotidiana para os povos Semitas: convidar à mesa para dialogar). Aprender a ceder a palavra é uma atividade descolonizadora que requer a vida partilhada, do comunicar (da vida comum). Nessa atividade, os povos originários nos ensinam a arte do diálogo, (de-algo= diz-nos algo). Um convite de profundo respeito e interesse na escuta da palavra que da/o Outra/o tem a dizer-nos. Com este convite, trabalharemos uma pedagogia comunicativa descolonizadora analógica: ouvir, escutar sempre o que tem a compartilhar a/o Outra/o nesta mesa de partilha; como podemos observar nos povos Guarani:

Toda la existencia guraní era un culto místico, profundamente racional, a la ‘palabra’: palabra como divinidad, palabra como ‘núcleo inicial de la persona (ayvu o ñe’e) como porción divina por participación’; palabra-alma como la esencia del ser humano; palabra que se descubre en el sueño, que se interpreta, que se expresa en el ‘canto ritual’ que se festeja. La vida de un guraní comienza cuando se le impone un nombre – momento

⁸⁸ Para González Casanova “Los problemas se plantean en función de un diálogo riguroso y claro, y de una capacidad cognitiva y constructiva de colectividades participativas que producen conocimientos en que las relaciones, las interacciones, las interfaces, las sinapsis son tan importantes como las colectividades o grupos de trabajadores simbólicos que las producen ya sea en la pantalla de las computadoras, ya con resinas que los acercan de lo virtual a lo real, y del trabajo intelectual al manual y al político”. (CASANOVA, 2017, p. 33).

originário de la vida-, y en realidad su biografía no es sino el desarrollo de su palabra: 'aquelle que mantiene-en-pie el fluir del decir'. La existencia humana se 'funda', se 'pone-en-pie' desde la palabra eterna de 'Nuestro Padre Ñamandú, expressada cuando se nace (cuando se abre la flor, cuando es criado), y que guía el modo-de-ser' de cada guaraní: el teko. (DUSSEL, 1994, p. 121-122)

Existência de um culto místico que se expressa a racionalidade materializada na palavra. Mecanismo de comunicação pela dupla articulação que nos diferencia, os humanos, dos animais, que somente possuem a primeira articulação, sem emissão daquela. Palavra que abrolha nascimento ao ato comunicativo existencial da materialização do que sinto e quero externar à vida, a/o Outra/o, ao modo de ser e existir em comunidade.

Esta 'reciprocidad' originaria de la unidad en el 'horizonte de la palabra'y en la 'economia de la reciprocidad' fue lo que de manera intuitiva conservaron los jesuitas en las Reducciones socialistas del Paraguay. En realidad no eran socialistas, sino un modo económico donde los productos eran sólo 'valores de uso' (sin valor de cambio alguno), anterior a la formación de clases, ya que eran clases aldeanos, y que pueden elevarse al nivel de la utopia. Max, ciertamente, descubrió en esse tipo de sociedades un tipo de relación humana comunitaria anterior a la 'individualidad' moderna (capitalista), que puede sumarse a aquella 'comunitariedad' podia ser proyectada como un horizonte 'utópico': la plena individualidade em plena comunidade (de los *Grundrisse*, que temos estudiado [...]). (DUSSEL, 1994. p. 123).

Diante desse cenário colonizador sorrateiro *ad infinitum*, o sociólogo português Boaventura de Souza nos alerta para o futuro das universidades públicas (UPs) no tocante a uma saída aos “cúmplices do epistemicídio”, lutar por descolonizar a inspiração eurocêntrica, metida até o *imo* dos celulares coloniais, das universidades não só europeias, senão africanas, asiáticas e latinas, descolonizando o centro medular dos currículos⁸⁹, e buscar outra vocação: o diálogo intercultural e intercientífico:

⁸⁹ Para a antropóloga libanesa: “Este ejercicio nos sitúa a la vez en el proceso resistente, liberador y emancipatorio de revivificación, reapropiación, recuperación, reidentificación y reinención de nuestros Seres particulares. Es decir, en un movimiento de traslación que nos conduce desde las pseudomodernidades que confluyen en el monólogo sordo del imperio de la anulación del Otro, hacia la construcción de las múltiples modernidades particulares y heterogéneas que posibilitarán la puesta en práctica de lo que Taha Abderrahman, Enrique Dussel y Ramón Grosfoguel plantean de diferentes modos como un diálogo transmoderno o lo que Boa Ventura de Sousa Santos denomina las Epistemologías del Sul a través de su ecología de saberes. Precisamente, el elemento central de la teoría decolonial se refiere a una utopía donde se busca un mundo mejor y un proyecto civilizatorio y epistemológico otro, alternativo a la modernidad eurocéntrica, aunque en diálogo con ella, basado en la transmodernidad. Este concepto hace referencia precisamente a la convivencia de la diversidad cultural y a su reconocimiento de igual a igual, entablando a partir de esta premisa básica de igualdad un intercambio intercultural dialógico enriquecedor, que posibilite el desarrollo de proyectos mutuos transformadores y

Descolonizar. As UPs europeias e de inspiração eurocêntrica nasceram ou prosperaram com o colonialismo e continuam hoje a ensinar e legitimar a história dos vencedores da expansão europeia. São cúmplices do epistemicídio que acompanhou o genocídio colonial. As estátuas (e amanhã os edifícios, os museus, os arquivos e coleções coloniais) são os alvos errados de muita justa revolta. O importante é que o poder que elas representam seja deslegitimado e contextualizado na aprendizagem universitária. Por isso têm os currículos de ser descolonizados. Não se trata de destruir conhecimento, trata-se antes de acrescentar conhecimento para que se torne evidente que o conhecimento dominante é muitas vezes uma ignorância especializada e intencional. As UPs têm de iniciar com urgência políticas de ação afirmativa para uma maior justiça cognitiva e etno-racial, tanto entre estudantes como entre professores. (SANTOS B. d., 2020).

Pelo anterior, a conturbação dos nossos tempos requer repensar uma possibilidade de outra temporalidade, assim, uma transmodernidade nos poderia proporcionar opções de saída ao dilema que estamos enfrascados.

DO VISLUMBRAR OUTRA ERA PARA A HUMANIDADE: A TRANSMODERNIDADE

Repensar este novo giro epistêmico descolonizador⁹⁰, ao vislumbrar outra era para a humanidade com a Transmodernidade, para Dussel demanda descolonizar-nos da centralidade eurocêntrica. E a Transmodernidade se posiciona contra os dois paradigmas: primeiro dos pós-modernos que criticam a razão como tal, cuja crítica o próprio Dussel admite que é contra uma razão dominadora e violenta contra os excluídos; e o segundo paradigma seria contra o racionalismo universalista, unívoco, que não seguirá sua base racional, onde é a violência do “mito da modernidade”; e esclarece que não está em contra da razão, mas da irracionalidade pós-moderna que nega a/o Outra/o na mundialidade/totalidade da Transmodernidade:

emancipatorios para la sociedad (Abderraham, 2005 y 2006; Walsh, 2006; Dussel, 2005; Grosfoguel, 2008). No es una afirmación folclórica del pasado, ni un proyecto antimoderno de grupos “conservadores”; tampoco es posmoderno, en el sentido de negación de la modernidad como crítica a toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista (Dussel, 2005: 50). Se trata, en definitiva, de un proyecto global”. (ADLBI SIBAI, 2017, p. 267).

⁹⁰ Por que dar esse giro descolonial no mundo da vida e no mundo acadêmico? Para Dussel: “El mundo amerindio no tenía ninguna presencia en nuestros programas y ninguno de nuestros maestros profesores hubiera podido articular el origen de la filosofía con ellos. Además el ideal de la filosofía era el que conocía en detalles particulares y precisos las obras de los filósofos clásicos occidentales y sus desarrollos contemporáneos. No existía ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica desde América Latina. Es difícil hacer sentir en el presente la sujeción inamovible del modelo de filosofía europea”. [e seu processo de descolonização começa quando], viaja para Europe em 1957 a estudar para depois descobri os latinoamericanos”. (DUSSEL, 2015, p. 17-19).

Contra los postmodernos no criticaremos la razón en cuanto tal; pero admitiremos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la “razón del Otro” hacia una mundialidad Trans-moderna (DUSSEL, 1994, p. 22).

O Coletivo Modernidade/Colonialidade compreende que a Transmodernidade dusseriana constitui-se em que:

A comienzos de los noventa Dussel ubica su planteamiento de la transmodernidad en una doble distinción crítica: frente al racionalismo universalista de la escuela de Frankfurt y frente al rechazo de la razón de los postmodernos. Aunque, como vimos, ambas corrientes comparten lecturas eurocéntricas e intraeuropeas de la modernidad, Dussel las diferencia en la manera cómo se relacionan con respecto a la ‘razón’. [...] En este momento de su elaboración, la noción de transmodernidad de Dussel se articula a su crítica del ‘mito de la modernidad’ que acabamos de exponer. Rechaza lo que pervive de este mito en las versiones del racionalismo universalista de la teoría crítica, pero no por ello cae en la celebratoria irracionalista postmoderna que desecha la razón. Transmodernidad sería un horizonte de la mundialidad que indicaría la afirmación de la razón del Otro (aquel que el mito de la modernidad há construido como el lugar paradigmático de la sin-razón). (RESTRO e ROJAS, 2010, p. 88).

Para diferenciar dos pós-modernos, Dussel propõe e cria a categoria de transmoderno:

En nuestra Filosofía de la Liberación, escrita en 1976, en el prólogo, indicábamos que la Filosofía de la liberación es “postmoderna”. Escrita esa obra en aquellos años, antes del movimiento de la “Post-Modernidad”, indicábamos sólo la necesidad de “superar” la Modernidad. Ahora deberemos distinguimos de los “post”-modernos y por ello proponemos una “Trans”-Modernidad (DUSSEL, 1994, p. 73).

O último Dussel propõe compreender a transmodernidade, segundo Restrepo e Rojas:

Más recientemente el concepto de transmodernidad adquiere otras connotaciones. Dussel anota cómo los efectos estructurantes de la modernidad en la exterioridad no son tan absolutos como a veces se ha pretendido. El poder de la modernidad para subsumir y borrar lo que se configuraba como no moderno no ha sido absoluto. Para plantearlo en otros términos, según Dussel, las ‘culturas ‘que han sido sometidas durante los últimos siglos (a veces solo en los últimos doscientos años) a la pretendida predominancia de la cultura occidental no han sido arrasadas, no han sucumbido. Al contrario, las diferentes culturas. “[...] producen una ‘respuesta’ variada al ‘challenge’ [desafío] moderno e irrumpen renovadas en un horizonte cultural ‘más allá’ de la modernidad” (Dussel 2004: 201). La transmodernidad correspondería precisamente al proyecto alimentado de esta exterioridad que no ha sido subsumida y que se constituye en fuente de unos más allá de la modernidad europea. Además, argumenta Dussel (2004: 205), para poder comprender la transmodernidad se requiere de una

reconceptualización de la modernidad misma para incorporar en el análisis momentos que a menudo no han sido considerados, en clara referencia a lo que él denomina primera modernidad. (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 88).

Assim, Dussel (2015, p. 52) nos propõe pensar a nova etapa da humanidade que já coexiste e, paulatinamente, subsume-se na totalidade eurocêntrica, como: “Trans-modernidad indica todos los aspectos que se sitúan ‘más-allá’ (y también ‘anterior’) de las estructuras valoradoras por la cultura moderna europeo-estadunidense, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas”. Onde “Un diálogo transversal intercultural que parta de esta hipótesis se realiza de manera muy diferente a um mero diálogo multicultural que presupone la ilusión de la misma simetría inexistente entre culturas”.

Esse “novo projeto *transmoderno*, como didpatica libertadora” é nomeado por Dussel (2015) em três momentos, a saber: em primeiro lugar: “indica la afirmación, como autovaloración, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridade de la modernidade, que aún han quedado fuera de la consideración destructiva de esa pretendida cultura universal; en segundo lugar: los valores tradicionales ignorados por la modernidade deben ser el punto de arranque de uma crítica interna, desde la posibilidades hermenéuticas próprias de la misma cultura; e em terceiro lugar: esto supone un tempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo creador de la própria tradición cultural ahora trans-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y criatividade de una renovada cultura no sólo descolonizado sino novedosa”. (63-64). Esse processo de cultivo de uma nova era da transmodernidade, para Dussel, requer um:

Diálogo, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni posmoderno, sino estrictamente ‘trans-moderno’, porque, como he indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la modernidade, sino desde su exterioridade. Esa exterioridade, no es pura negatividade. Es positividade de uma tradición distinta a la moderna. Su afirmación es novedad y desafío a la misma modernidade. (DUSSEL, 2015, p. 64).

Em palavras do semiologista argentino Walter Mignolo, um cenário de querela colonial e de exigências epistêmicas e pedagógicas para/em formar uma nova frente para descolonização, que aqui insistimos, a largo de todo o ensaio, repensar:

Em um mundo em que os processos civilizadores se movem em todas as direções possíveis, os Estudos Subalternos poderão contribuir a descolonizar o mundo acadêmico, reflexionando criticamente sobre sua própria produção e reprodução de conhecimento e evitando as reescritas das estratégias de subalternização. Nas “ordens

sociais postradicionais” deveria contestar continuamente a todos os níveis a defesa tradicional das tradições, incluindo as culturas acadêmicas e a defesa provinciana das disciplinas, ainda sob novos paradigmas. O tempo em que vivemos exige a criação de novas tradições. O pós-moderno e o pós-colonial deveriam superar-se e ficar de lado como conceitos pertencentes ao legado dos discursos colonial e imperial (Oriente/Ocidente); Primeiro Mundo/Terceiro Mundo; desenvolvido/subdesenvolvido, etc.): as culturas “acadêmicas postradicionais” formariam parte de um processo de transformação social das epistemologias tradicionais (principalmente a que atane a política e a ética das áreas de estudo latinoamericano) e da discussão beligerante sobre legitimidade do pós-moderno e o pós-colonial. (MIGNOLO, 2003, p. 276).

Assim, para afirmar o desenvolvimento dessa alteridade cultural, conclui Dussel:

La afirmación y el desarrollo de la alteridade cultural de los pueblos poscoloniales debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad indiferenciada y vacía, sino a un pluriverso (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, lationamerricana, etcétra) multicultural em diálogo crítica intercultural. (DUSSEL, 2015, p. 64).

Como desafios à nossa descolonização epistêmica profissional docente, ficam os saberes indígenas maya e yanomami, que podem nos orientar a repensar uma formação de professores desde uma estratégia sugerida por Adlbi Sibai, mudando nossa subjetividade:

[...] es una estrategia de resistencia y de liberación que comienza por el replanteamiento y la reinención de una consciencia que es simultáneamente particular, local y global. Se trata de la consciencia del No ser, un doloroso despertar en la inexistencia que paradójicamente es productor de existencia. La única posibilidad de re-existencia que nos queda a los sujetos colonizados para el rescate y reinención de nuestra humanidad pisoteada pasa necesariamente por el ejercicio de dicha consciencia renovadora. La consciencia del No ser es un primer paso en el largo camino de la descolonización. [...] Como hemos visto, la colonialidad há funcionado y funciona de manera diferencial en cada parte del mundo. Por ello, todos los pueblos y las civilizaciones en la actualidad necesitamos ejercer una introspección *dialogica intercultural descolonizadora* que exclusivamente puede plantearse desde esa primera consciencia del No ser: cuando llegemos a entender plenamente cómo há funcionado y funciona la colonialidad en nuestras estructuras de pensamiento, cuáles han sido y son los mecanismos que han silenciado, bloqueado, borrado, subyugado y roto nuestras epistemologías, nuestros conocimientos y saberes, nuestras formas de ser y estar en el mundo; y cuando seamos plenamente conscientes de cuál es nuestra ubicación en la escala de jerarquías del sistema-mundo moderno/colonial. Pero la introspección dialogica intracultural iberadora es también un ejercicio de cuestionamiento e impugnación simultáneos de las propias estructuras civilizacionales racistas, sexistas, patriarcales y coloniales que, como hemos visto, no se hayan desconecta das de la colonialidad occidentalocéntrica, sino que ésta las há transformado de maneras variadas en los diferentes lugares en los que há actuado. (ADLBI SIBAI, 2017, p. 266-267).

E, para seguir meditando em tempos distópicos⁹¹ (de pandemias, fascismo, feminicídio, pedofilia, machismo, fundamentalismos, etc.), e depois de refletir em uma pedagogia descolonial analógica para e na formação de novos professores e de nossa descolonização, o xamã Ailton Krenak⁹², do povo indígena Krenak, proferindo as palavras dos seus ancestrais, recorda-nos: “Pois, repetindo as palavras de um ancestral, ele dizia: “Quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer seu dinheiro”. (KRENAK, 2020). E lembra Davi Kopenawa aos brancos, sobre a resistência descolonizadora yanomami para haver um verdadeiro diálogo inter cietífico e intercultural:

Faz muito tempo que eu não deixo mais as mentiras dos brancos me confundirem e que não me pergunto mais: ‘Por que eu não tento virar um deles?’. Tornei-me homem, meus filhos cresceram e tiveram seus próprios filhos. Agora, nunca mais quero ouvir más palavras sobre os *xapiri!* Omama os criou depois de ter desenhado nossa floresta e, desde então, eles continuaram cuidando de nós. Eles são muitos valentes e muitos bonitos. Seus cantos fazem nossos pensamentos aumentar em todas as direções e ficar firmes. E por isso vamos continuar fazendo danças suas imganês e defendendo suas casas, enquanto estivermos vivos. Somos habitantes da floresta. É esse o nosso modo de ser e são estas palavras que quero fazer os brancos entenderem. (KOPENAWA & ALBERT, 2005, p. 511).

Enquanto o céu ainda não cair, é necessário seguir descolonizando-nos para ir pluriversalizando-nos, mediante uma descolonização cultural analógica.

⁹¹ “Solo la escuela del trabajo, la escuela estrechamente relacionada con la vida circundante, con los intereses del niño, que descubri ante él las distintas esferas en las que puede aplicar sus fuerzas; la escuela que enseña a vivir en colectivo, que plantea ante los alumnos algunos objetivos, crea por primera vez las condiciones para desarrollar la personalidad humana”. (KRUPSKAIA, 1959, p. 288).

⁹² Ailton Krenak nasceu em 1953, na região do Vale do Rio Doce, estado de Minas Gerais, Brasil, território do povo Krenak, um lugar cuja ecologia se encontra profundamente afetada pela atividade de extração de minérios. Ativista do movimento socioambiental e de defesa dos direitos indígenas, organizou a Aliança dos Povos da Floresta, que reúne comunidades ribeirinhas e indígenas na Amazônia. É um dos mais destacados líderes do movimento que surgiu durante o grande despertar dos povos indígenas no Brasil, que ocorreu a partir da década de 1970. Contribuiu também para a criação da União das Nações Indígenas (UNI).

REFERÊNCIAS

- ADLBI SIBAI, S. **La cárcel del feminismo**. Hacia un pensamiento islámico decolonial. Espanha: Akal, 2017.
- ALBERT, B. &. **Saúde Yanomami - um manual etnolinguístico**. Belém, Pará: Museo Paraense Emílio Goeldi/Institut Français de Recherche Scientifique/ UNICERF-Brasil, 1997.
- _____. **URIHI A: A TERRA-FLORESTA YANOMAMI**. São Paulo: ISA/ (Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento), 2019.
- AMIN, S. Frantz Fanon: en Africa y Asia. In: F. FANON, F. **Piel negras, máscaras blancas**. Humanes - Madrid: Akal, 2009, p. 7.
- ANDRADE, M. D. Discurso sobre o colonialismo. Prefácio de Mário de Andrade. In: CESAIRÉ, A. **Discurso sobre o colonialismo**. 1978, p. 6. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- ARMÚA, G. e PIERRE, J. **Franz Fanon: la decadencia civilizaoria las mentalidades coloniais**. (20 de julho de 2020).
- BAUER, C. F. Perspectiva en la Filosofía y Teología de la Liberación e historias de las ideas: propuestas para propiciar una educación descolonial. **Revista Ideação**, n. 41, janeiro/junho, 2020, p. 167-188.
- BENEDICT, R. **O Crisântemo e a Espada**. Padrões da cultura japonesa. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BEUCHOT, M. **Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas**. Barcelona: Anthropos, 1994.
- _____. La filosofía de la educación desde una hermenéutica analógicoicónica. In: HERNÁNDEZ, I. E., **Voces de la filosofía de la educación**. Ciudad de México: CLACSON/Ediciones Del Lirio de S.A. de C.V/Escuela Normal Superior Veracruzana “Dr. Manuel Suarez Trujillo/Benemérita Escuela Normal Veracruzana “Enrique C. Rébsamen”. 2015, p. 21-36.

BEVERLEY, J.. **La persistencia del subalterno. Nómadas**. n. 17, ISSN: 0121-7550. Universidad Central. Bogotá, 48-56, 2002. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/1051/105117951005.pdf>>.

BÍBLIA. Sirácides (Eclesiástico), S/D, n. 34, p. 18-23.

BOKANY, G. E. **Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções da opinião pública**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013.

BOURDIEU, P. **La dominación masculina**. Barcelona: Anagrama. 2005b.

BOURDIEU, W. L. **Una invitación a la sociología reflexiva**. Buenos Aires: Edit. Siglo XX, 2005.

BRACAMONTE Y SOSA, P. **Una deuda histórica**. Ensayos sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 2007.

BURKE, P. **História social do conhecimento de Gutenberg a Diderot**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CAPRA, F. **La trama de la vida**. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Barcelona: Anagrama, 1996.

_____. **“Pandemia é resposta biológica do planeta”**. Folha de Paulo, Entrevistador, 10 de agosto de 2020.

CASALDÁLIGA, D. P. (s/d de 1988). **O Roda Viva: Dom Pedro Casaldáliga**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=n1ppEJxr6m8>>.

_____. **EL VUELO DEL QUETZAL**. Espiritualidad en Centroamérica. Managua: Regional Centroamericana Oscar Romero, Managua, 1988.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: LANDER, E. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, 2000, p. 154-162.

_____. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada.** Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

_____. **La poscolonialidad explicada a los niños.** Bogotá: Universidad del Cauca/Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

CATELLI, L. “Los estudios coloniales, el pensamiento decolonial: un diálogo pendiente”. In: LUCERO, L. C. **Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones.** Rosario: UNR Editora, 2012, p. 89-99.

CESAIRE, A. Discurso sobre el colonialismo (fragmento). **Cuardenos de Estudios Latinoamericanos.** México: Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades/Centro de Estudios Latinoamericanos/Facultad de Filosofía y Letras /Unión de Universidades de América Latina, 1979.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre el colonialismo.** Madrid: Akal, 2006.

C. P. YANOMAMI, M. A. **Përisi: përisiyoma pë wãha oni = Marasmus yano mami:** o fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyōma, 2019.

CULLEN, C. A. **Filosofía, cultura y racionalidad crítica.** Nuevos caminos para pensar la educación. Argentina: Stella / Ediciones La Crujía. 2004.

DA SILVA NETO, J. P. **Niños mayas de Kanxoc:** Comunidad emblemática, familia, escuela y proceso identitário en contexto intercultural. México: Tese. Instituto de Investigações Antropológicas/Faculdade de Filosofia/ UNAM, 2012.

DAVIS, W. **Los guardianes de la sabiduría ancestral.** Su importancia en el mundo moderno. Toronto: Sílabas, 2005.

DUSSEL, E. **Filosofia da Libertação.** Crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. **El humanismo semita.** Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas. Buenos Aires: EUDEBA, 1969.

- _____. **Filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1996.
- _____. “Europa, modernidade y eurocentrismo”. In: LANDER, E. **La modernidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSON, 2000, p. 41-53.
- _____. **Ética del discurso y ética de la liberación**. Madrid: Morata, 2004.
- _____. La crítica de la teología como crítica de la política. Hacia una descolonización epistemológica de la teología. Em J. A. MOREIRA. **Hacia la descolonización de la Historia del Cristianismo en América Latina y el Caribe**. Brasil: CEHILA/AMERINDIA, 2005, p. 19-31.
- _____. **Política de la Liberación**. Historia mundial y crítica. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. **Ética de la Liberación**. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. **Política de la Liberación**. La arquitectónica. Vol. II. Madrid: Trotta. 2009.
- _____. **Filosofía de la cultura y transmodernidad**. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015.
- _____. **Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en el Historia Universal**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las cuarenta, 2018.
- _____. **Siete ensayos de filosofía de la liberación**. Hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Trotta, 2020.
- EL LIBRO DE LOS LIBROS DE CHILAM BALÁM. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- FANON, F. **Los condenados de la tierra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- _____. **Por la revolución africana**. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- _____. **Piel negras, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009.

FIRMIN, A. (2011). **Un acercamiento a la desigualdad de las razas humanas**. La Habana: de Ciencias Sociales.

FLORESCANO, E. **Memórias indígenas**. México: Taurus, 1999.

_____. **Etnia, Estado y nación**. México: Taurus, 2001.

_____. (2003). ¿Para qué estudiar enseñar la Historia? Em B. e. BEREZON. **Historiografía, herencias y nuevas aportaciones**. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Secretaría de Relaciones Exteriores/ Correo del Maestro/Ediciones La Vasija, 2003, p. 27-42.

FRANCO, M. S. **“A los Yanomamis nos están matando”**. Disponível em: <<https://www.lavanguardia.com/vida/yanomamis-explotacion-mineraamazonas.html>>. 23 de maio de 2020.

FREIRE, A. O. **La pobreza intelectual y cultural de Latinoamérica**. Disponível em: <<https://lalineadefuego.info/2020/06/27/la-pobrezaintelectual-y-cultural-de-latinoamerica/>>. 27 de junho de 2020.

FREIRE, P. **Pedagogía del oprimido**. Décima primeira edição. México: Siglo XXI, 1973.

_____. **Pedagogia del oprimido**. México: Siglo XXI, 2005.

FUENTES, C. **“Todos los gatos son pardos”, en los reinos originarios**. Barcelona: Barral, 1971.

GANDARILLA SALGADO, J. G. **La crítica en el margen**. Hacia una cartografía conceptual para discutir la mordenidad. México: Akal, 2016.

_____. Latinoamericanismo, descolonización transmoderindad. In: GANDARILLA SALGADO, J. G. **Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico**. Ensaíos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación. México. Colección Debate y Reflexión: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencia y Humanidades, 2018, p. 235-259.

GIMÉNEZ, G. **Estudio sobre la cultura y las identidades sociales**. México: CONACULTA, 2007.

GÓMEZ, F. D.. “**Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas**”. La Jornada Semanal. 31 de novembro de 2001.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. **Un utopista mexicano**. México: SEP, Lecturas mexicanas (segunda serie), 1986 [1953].

_____. **Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2017.

GRAJALES, A. A. **Manual de introducción al pensamiento científico**. La Plata, Argentina: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, 2017.

GROSGOUEL y CASTRO-GÓMEZ. “Prologo. Giro decolonial, teoría crítica pensamiento heterárquico”. In: GROSGOUEL, Santiago CastroGómez Ramón (eds.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 9-23.

GROSGOUEL, R. Actualidad del pensamiento de Cesaire: redefinición del sistema-mundo, producción de utopía desde la diferencia colonial. In: CESAIRÉ, A. **Discurso sobre el colonialismo**. Móstoles-Madrid: Akal, 2006, p. 148-172.

_____. **Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos**. 2007. (D. L. 323-340., Entrevistador)

_____. Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales. Em F. FANON. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009, p. 261-284.

_____. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. **Tabula Rasa**, n. 14, 2011, ISSN 1794-2489. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=396/39622094015>>. 16 de maio de 2020.

GUHA, R. **Las voces de la historia y otros estudios subalternos**. Barcelona: Crítica, 2002.

GUIMARAES, S. M. O sistema médico Sanumá-Yanomami e sua interação com as práticas biomédicas à saúde indígena. **Cad. Saúde Pública**. Disponível

em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102311X2015001002148&script=sci_abstract&tlng=es>. ISSN 2148-2156. v. 31, n. 10, 2015.

FERREIRA, H. P.; MACHADO, A. M.; SENRA, E. B.. **As línguas Yanomami no Brasil**: diversidade e vitalidade. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental, 2019.

HAVERKORT, B.; DELGADO, F. & SHANKAR, D. M. “Hacia el diálogo intercientífico: conclusiones de un programa internacional en Bolivia, Ghana e Índia”. In: RIST, F. D. **Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinarietàda**. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y de desarrollo. Bolivia: Universidad Mayor de San Simón/ Facultad de Ciencias Pecuarias y Forestales/ UNAM/CLACSON/ AGRUCO, 2016, p. 3003-333.

INSTITUTO TRICONTINENTAL DE INVESTIGACIÓN SOCIAL. Dossiê nº 26. **Franz Fanon**: el brillo del metal. Disponível em: <https://www.thetricontinental.org/wp-content/uploads/2020/03/20200228_Dossier-26_ES_Web.pdf>. 16 de julho de 2020.

ISA. **Hwërimamotima thë pë ã oni**. Manual dos remédios tradicionais Yanomami. São Paulo: Hutukara/Instituto Socioambiental, 2015.

_____. **Sanöma samakönö sama tökö nii pewö oa wi tökö waheta**: ana amopö = Enciclopédia dos alimentos yanomami (sanöma): cogumelos. Série uli tä uli naha tökö kupai i tökö pewö taö wi : saberes da floresta. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2016.

_____. **O impacto da pandemia na Terra Iknigena Yanomami**. São Paulo: ISA, 2020.

_____. **Doença do homem branco**. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/entrevista-dario-kopenawa-fala-sobre-enfrentamento-a-garimpo-e-covid-19>>. Acessado em: 05 de julho de 2020.

KOPENAWA, D. &. **A Queda do Céu**. Palavras de um xamã yanomami: trad.: Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Campanha das Letras. 2020.

KRICKBERG, W. **Etnología de América**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

KRUPSKAIA, N. **Obras pedagógicas**. T. 2. Moscú: Academia de Ciencias Pedagógicas de la República Socialista Federativa Soviética Rusa, 1959.

LAS CASAS, B. Virtual Mígeul Cervantes y Universidad de Alicante. Disponível em: <<http://editorial.udea.edu.co>>. Colômbia. 18 de maio de 2011.

LECHNER, N. **Los desafíos políticos**. Chile: Informe sobre Desarrollo Humano en Chile, PNUD, 2002.

LEFF, E. **Saber ambiental**. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanidades/UNAM, 1998.

LENIN, V. **Imperialismo, fase superior del capitalismo**. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1920.

LENKERSDORF, C. **Aprender a escuchar**. Enseñanza maya-tojolabales. México: Plaza y Valdés, S. A. de C. V, 2008.

LEÓN-PORTILLA, M. **La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes**. México: UNAM, 2006.

LERNER, J. **Los mayas del modernismo**. México: Siglo XXI, 2019.

LEVI-STRAUSS. **Mitologías**. Lo crudo y lo cocido. México: FCE, 1986.

LINARES, F. N. **Los pueblos indígenas de México**. México: CDI. 2008.
BEUCHOT, M. e GONZÁLEZ, J. E. **Diversidad y diálogo intercultural**. Bogotá: El Búho, 2018.

MARÍN ARDILA, L. F. Reseña de “Las incertidumbres del saber” de Immanuel Wallerstein. **Signo y Pensamiento**, vol. XXVI, núm. 50, enerojunio, 2007, p. 292-294.

MARTÍ, J. **Nuestra América**. Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005.

MARTÍNEZ MARIN, C. **“La aculturación Indoespañola en la época del descubrimiento de México”**. Homenaje a Pablo Maartínez del Río. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1961.

MARTÍNEZ, J. L. **Nazahualcóyotl: vida y obra**. México: Fondo de Cultrua Económica, 2003.

MARX, C. e F. ENGELS. **Acerca del colonialismo (Artículos y cartas)**. S/D. Moscú: Progreso.

MEDINA, J. A. (2018). **Milperos, fragmentos de vida Maya-español**. Mérida, Yucatán: Secretaria de Investigación y Educación Superior, 2018.

MEMMI, A. **Retrato del colonizado**. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1971.

MIGNOLO, W. **Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

_____. La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). **Crítica y emancipación**, n. 1, v. 2, 2009.

_____. **Historias locales/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2000.

_____. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 25-46.

MOREIRA, J. A. **Hacia la descolonización de la Historia del Cristianismo en América Latina y el Caribe**. CEHILA/AMERINDIA, 2005.

MOREIRA, N. T. A VISÃO EPISTEMOLÓGICA DE ISABELLE STENGERS. **Ensino, Saúde e Ambiente**. v. 8, n. 2, 2015, p. 111-141.

OLIVEIRA, E. Corpo, poética e ancestralidade. Entrevista: **ODEERE: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade**. v. 5, n. 9, janeiro-junho, 2020, p. 7-22.

OLIVEIRA, M. M. Vidas indígenas importam. Disponível em: <<https://amazonasatual.com.br/vidas-indigenas-importam/>>. 25 de junho de 2020.

ORTIZ-OSÉS, A. **Mitología cultural y memorias antropológicas**. Barcelona: Anthropos, 1987.

PAREDEZ, D. M. **Hunab Ku**. Síntesis del pensaminto filosófico maya. México: Orion, 1973.

PIÑA, A. V. **Tlacaéle el Azteca entre los Aztecas**. México: Porrúa, 2016.

POPOL VUH. **Las antiguas historias del Quiché**. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

PRADO JÚNIOR, C. **Formação do Brasil contemporâneo**. Colônia. Brasil: Brasiliense, 1976.

QUIJANO, A. **Modernidad, identidad yy utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y Política ediciones, 1988.

_____. “Colonialidad y modernidad-razionalidad”. In: H. B. (ed.), **Los conquistados**. 1492 y la población indígena de las Américas. pp. 437-447. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.

_____. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. . Em E. L. (ed.). **La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales**. Perspectivas Latinoamericanas. Caracas: CLACSO, 2000a, p. 201-245.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of WorldSystem Research**., v. 2, 2000b, p. 342-386.

QUIJANO, A. e WALLERSTEIN, I. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundo. **Revista Internacional de Ciencias Sociales/Organización de las Naciones Unidas y Comisión Española de Cooperación**, v. XLIV, n. 4, 1992, p. 583-592.

_____. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, v. 34, 1992, p. 583-591.

RAMON, G. **La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales**. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. (R. T. 17-48., Entrevistador), 2006.

RAMOS, A. R. (1993). “Povos Indígenas em Risco de Extinção”. **Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas**, México, 29 de julho a 5 de agosto de 1993, p. XIII.

REINAGA, F. **La revolución Índia**. La Paz - Bolivia: MINKA, 2010.

RESTREPO, E. E. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Colombia: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RICOEUR, P. **Freud: una interpretación de la cultura**. México: Siglo XXI Editores, 2014.

RIVERA CUSICANQUI, S. “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. Em M. Y. (comp.), **Modernidad y pensamiento descolonizador**. Memoria del Seminario Internacional. La Paz: U-PIEB – IFEA, 2006, p. 3-16.

ROIG, A. A.. **Filosofía, universidad y filósofos en América Latina**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981a.

_____. (1981). **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**. México: Tierra Firme/Fondo de Cultura, 1981b.

SANTOS, B. D. **Una epistemología del Sur**. México: Clacso-Siglo XXI, 2009.

_____. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2010.

SANTOS, B. D. **A universidade pós-pandêmica**. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/alemmercadoria/boaventura-a-universidade-pos-pandemica/>>. 02 de junho de 2020.

SCANNONE, J. C. **Sabiduría popular, símbolo y filosofía**. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana. Buenos Aires: Guadalupe, 1984.

SEMO, E. **La conquista**. Catástrofe de los pueblos originários. t. 1. Ciudad de México: Siglo XXI/UNAM, 2019.

SERRANO, J. C. La sabiduría indígena curó a la modernidad. Disponível: <<https://lalineadefuego.info/2020/07/15/la-sabiduria-indigena-curo-a-lamodernidad-la-historia-de-la-quina/>>. 15 de julho de 2020.

SODI, D. **Textos mayas**. México: SEP/UNAM, 1982.

SOROKIN, P. **Las filosofías sociales de nuestra época de crisis**. Madrid: Aguilar, 1960.

STENGERS, I. P. **La nueva alianza**. Metamorfosis de la ciencia p. 27. Madrid: Alianza, 1983.

TERENA, M. “O movimento indígena comovoz de resistência”. In: BOKANY, G. V. **Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções da opinião pública**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013, p. 49-64.

TIBLE, J. Lutas cosmopolíticas: Marx e América Indígena (Yanomami). **LUGAR COMUM**, n. 30, p. 31-44: Disponível: <file:///C:/Users/Jo%C3%A3o%20Paulino/Desktop/Lutas%20cosmopolíticas%20Marx%20e%20America%20Indígena_JTible_LC_30%20(1).pdf>.

VELASCO, F. Q. **Las repúblicas de la Monarquía Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2017.

WALLERSTEIN, I. **Introducción**: Aime Cesaire: colonialismos, comunismo y negritud. In: AIMÉ, C.. Discurso sobre el colonialismo. Móstoles - Madrid: Akal, 2006, p. 7-8.

_____. (2009). Prefacio: Leer a Fanon en el siglo XXI. Em F. FANON. **Piel negra, máscaras blancas** (p. 29 ss.). Madrid: Akal.

WALSH, C. **Lo pedagógico y lo decolonial**: Entretejiendo caminos. Querétaro: COPYLEFT, 2014.

WEOR, S. A. **Apuntes secretos de un guru**. Bogota: Iris, 1952.

YEHIA, E. “Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/ colonialidad/ decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red”. **Tabula Rasa**, v. 6, 2007, p. 85-115.

O colega, João Paulino da Silva Neto, produziu um bom ensaio intitulado “Saberes dos Povos Indígenas Maya e Yanomami: desafios epistêmicos no processo de descolonização”. Este trabalho não é apenas um chamado para recuperar a memória, mas um levantamento das dimensões comunicativas e reprodutivas de duas comunidades do nosso Sul do Mundo. É um testemunho que cumpre a função de proporcionar, como tentativa de documentação ou para a expansão do arquivo, um espaço vivo, discursivo e prático do saber ‘decolonial’. Neste registro encontram-se as possibilidades de localizar as ferramentas necessárias do diálogo intercultural que consegue integrar as perspectivas que outros autores têm desenvolvido para o diálogo Inter -filosófico (em particular, com Enrique Dussel, o autor fez vários cursos durante sua capacitação de Pós-doutoramento no México), ou mesmo, Inter-científico, onde ele consegue derivar para a dimensão da didática e dos campos da pedagogia. Não tenho dúvidas, que em breve, se tornará uma referência importante para o tema.

José Guadalupe Salgado Gandarilla
(Universidade Autônoma do México)

João Paulino da Silva Neto, entrega-nos um texto sumamente interessante: “Saberes dos Povos Indígenas Maya e Yanomami: desafios epistêmicos no processo de descolonização”. É uma pesquisa de Pós-doutoramento realizada no México (2019-2020) sobre os saberes dos povos originários Maia e Yanomami. Pesquisa que contribui para ver como se pode alcançar uma descolonização na docência. E realiza isso através de uma epistemologia do Sul, como agora é chamada em movimentos recentes. Estudo que trata, então, de uma descolonização epistêmica.

Maurício Beuchot
(Universidade Autônoma do México)

