

DESCONSTRUÇÃO DE SUBALTERNIDADES E MUDANÇAS PARADIGMÁTICAS

DECONSTRUCTION OF SUBALTERNITIES AND PARADIGMATIC CHANGES

Nadir Esperança Azibeiro*

Resumo: A *modernidadecolonialidade* produziu as outras localizações geográficas como terras vazias e os povos por lá existentes como sem cultura. A possibilidade de propostas de educação intercultural que se estabeleçam a partir de relações de reciprocidade supõe a emergência de outros paradigmas. Nessa perspectiva se insere, entre outras alternativas, o pensamento fronteiriço, como uma aposta na desconstrução de subalternidades e na emergência de formas mais solidárias de ser-sentir-pensar-agir.

Palavras-chave: Educação Intercultural. Pensamento Fronteiriço. Desconstrução de Subalternidades.

Abstract: The *modernitycoloniality* produced other geographic locations such as empty lands and the people existing over there as without culture. The possibility of intercultural education proposals that establish themselves from relationships of reciprocity, implies the emergence of other paradigms. From this perspective inserts, among other alternatives, the border thinking, as a bet on the deconstruction of subalternities and the emergence of more solidary forms of being-thinking-feeling-acting.

Keywords: Intercultural Education, Border Thinking, Deconstruction of Subalternities.

Introdução

Quando, numa roda de conversa, manifestei a intenção de escrever sobre “Desconstrução de subalternidades e mudanças paradigmáticas”, um dos presentes arregalou os olhos e perguntou: “Mudanças Paradigmáticas? Você está falando de *paradigma*, mesmo, no sentido do Kuhn!¹? Isso é muito grande... Isso abala tudo!”

Por outro lado, desde o início da década de 1990, há mais de vinte anos, portanto, circulo em meios onde se reconhece, anseia e explicita a necessidade – e a *emergência*, já em curso! – de *novos paradigmas*. A concepção de mundo fundada no modelo da física clássica, mecanicista, e da biologia darwinista, pretexto para a manutenção da *lei do mais forte*, não dá mais conta [se é que alguma vez deu!...] de explicar uma realidade em que já não é mais possível ignorar o quanto somos impregnados pelos princípios da Física Quântica, e o quanto a Biologia Molecular – da conectividade e solidariedade – nos constitui. A fluidez, a imprevisibilidade, a mudança são tão reais quanto a luz, a gravidade, as forças centrífugas e centrípetas... e todos os *fenômenos universais* estudados pela física newtoniana. Os dois *modelos* são concomitantes, não se excluem. Um não precisa ser negado, negligenciado, desconsiderado, para o outro existir. Apenas, cada um dá conta de entender e explicar fenômenos e aspectos que o outro não abrange ou não consegue identificar. Complexidade, conectividade, equilíbrio são palavras-chave no século XXI.

E aí está uma das grandes diferenças dos *paradigmas emergentes* em relação ao paradigma científico ainda hegemônico: não há um único modelo, uma única verdade absoluta, uma única história em relação à qual todos os povos e situações são olhados e classificados. O múltiplo, o pluriforme, a diversidade constituem a própria

natureza do real. A relatividade não é ameaça, ou desvio, mas a própria condição da existência. Tudo é relativo, não porque se exclua qualquer transcendência, mas porque o próprio Universo é múltiplo, é plural, é infinitamente rico na sua diversidade, não podendo ser reduzido a uma única dimensão ou a um único olhar. Todos os movimentos, todos os contextos, todas as situações podem ter tantas explicações quantos forem os referenciais tomados para a sua observação e análises.²

Se considerar apenas o pequeno retângulo da janela frente à qual se encontra minha oficina de trabalho, contemplo, no horizonte, o mar – ou a pequena parcela dele que daqui é possível divisar – e já distingo uma gama de tons de azuis ou verdes, acinzentados em alguns momentos, já que hoje o sol aparece e desaparece entre as nuvens.

Impossível quantificar os inúmeros tons de verde que cobrem a encosta do Morro do Lampião, à minha direita, tingido de amarelo com os Garapuvus em flor. E esses tons são distintos dos verdes do Flamboyant, do Cedro, do Jacarandá Mimoso, das Palmeiras, que enxergo à minha esquerda.

Não nos parece estranha essa diversidade, ainda que, vivendo num aglomerado urbano, bem poucos tenham acesso cotidiano a ela.

Aqui, mais próximo, percebo a dança do vento nos galhos das árvores. Por vezes é toda a encosta que dança, freneticamente se inclinando à direita ou à esquerda. Mais ao longe, tudo parece imóvel, até mesmo o mar, onde apenas distingo, de tempos em tempos, algumas franjas brancas à superfície. Em dias chuvosos, some o mar, entre as nuvens...

Essas múltiplas formas de ver, a partir da distância a que me coloco do que observo, assim como a constatação de que a mesma

situação, ou o mesmo sujeito, é visto de formas diversas por diferentes observador@s³, sempre me chamaram a atenção. Ao mesmo tempo que me incomodaram a rigidez, a arrogância, o desprezo pelos *pensamentos outros*, não letrados ou não ocidentais.⁴

Na busca de processos mais dialógicos cheguei muito cedo à educação popular e ao pensamento de Paulo Freire. Depois, durante o mestrado, Morin e Bateson me desvelaram as veredas do *pensamento complexo*. No doutorado, o grupo latino-americano que começava a trabalhar a partir da perspectiva da *modernidadecolonialidade*⁵ me escancarou as trilhas do *pensamento fronteiroço*. E então não parei mais de encontrar – na academia, e principalmente fora dela – um sem número de pessoas e grupos que se lançam com ousadia e determinação na construção de formas mais dialógicas e solidárias de *ser-sentir-pensar-agir*.

Modernidadecolonialidade ocidental e a produção subalterna do Outro

Uma história local e um modo de produção do conhecimento – a partir do etnocentrismo da Europa ocidental moderna – foram convertidos no padrão a partir do qual todos os povos passaram a ser julgados e classificados. Os que não se incorporavam a essa “marcha inexorável da história estariam fadados a desaparecer” (LANDER, 2003, p. 23). Stuart Hall, focando a colonização britânica, chama a atenção para o fato de que “o particularismo ocidental foi reescrito como um universalismo global” (HALL, 2003, p. 85). “Reduzindo os outros a si mesmo, o ocidente dilui e nega as diferenças, transformando-as em momentos de uma única escala evolutiva.” (LOPES DA SILVA, 1995, p. 323).

A maneira europeia de pensar, de produzir conhecimento e interpretar a realidade foi imposta ao restante das populações como o caminho do encontro da verdade, relegando as outras formas de interpretar o mundo e produzir conhecimento ao status de folclórica, iletrada (como sinônimo de inculta), bárbara, infantil. (FLOR DO NASCIMENTO, 2010, p. 33).

Incomodad@s com essa situação, intelectuais e pensador@s latinoamerican@s começaram a elaborar formas de entender a modernidade ocidental a partir de nossa posição geopolítica. Desse modo, Aníbal Quijano formulou o conceito de *colonialidade*, mostrando que a modernidade, tal como a conhecemos, só existe porque se instaurou uma forma de exercício de poder que inferioriza outro, que cria identidades através da imposição violenta de alteridades que podem e, em grande medida, devem ser subordinadas, violadas, oprimidas. É a conquista do continente americano, sobretudo da América Latina, *Abya Yala*,⁶ que dá sustentação política, econômica, moral e epistemológica para o nascimento e consolidação da modernidade, a partir do estabelecimento da *colonialidade*, sua outra face.

Quijano é enfático a esse respeito:

O fato de os europeus ocidentais imaginarem ser a culminação de uma trajetória de civilização, desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e o mais avançado da espécie. Como ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, ou seja, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também ser não somente os únicos portadores de tal modernidade, mas também seus únicos criadores e protagonistas. O mais notável, no entanto, não é que os

européus tenham pensado desse modo a si mesmos e aos outros – esse etnocentrismo não é privilégio deles – e sim o fato de terem sido capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial de poder. (QUIJANO, 2003, p. 212).

Assim, a *colonialidade* é a outra face, que explicita o totalitarismo epistêmico da modernidade. Esse processo – que Boaventura de Sousa Santos denomina epistemicídio – retirou de todos os outros, não europeus-ocidentais, a própria capacidade de pensar – e não poucas vezes até o direito de ser.⁷ Desconsiderando suas línguas, suas culturas, suas histórias, deixou-lhes como única opção de sucesso – ou, muitas vezes, de sobrevivência – assimilar as línguas, culturas, histórias – a civilização – da Europa ocidental, na qual, depois do século XVIII, também os ibéricos foram relegados a uma segunda categoria e, com eles, mais uma vez desclassificados, os povos por eles colonizados. Não é difícil lermos – ou até ouvirmos – afirmações da superioridade de colonizações outras, não ibéricas, sobretudo a britânica.

A França, a Inglaterra e a Alemanha não colonizaram a Península Ibérica, mas demonizaram-na através da Lenda Negra⁸ e pela conversão dos Latinos do Sul como inferiores, até certo ponto, aos Anglo-Saxões do Norte. A racialização foi desde o início epistêmica e não apenas cultural [...] Enquanto na história da Europa paradigmas anteriores eram ‘superados’, na história mundial os paradigmas diferenciais eram negados. (MIGNOLO, 2004, p. 673-675).

Desse modo se estabelecia um processo, do qual apenas um lado seria explicitado: a modernidade. Sua outra face, a *coloniali-*

dade, seria invisibilizada “[...] sob a idéia de que o ‘colonialismo’ era um passo necessário em direção à ‘modernidade’ e à ‘civilização’; e continua a ser invisível hoje, sob a idéia de que o colonialismo acabou e a modernidade é tudo o que existe.” (MIGNOLO, 2004, p. 676). Como a história sempre foi contada da perspectiva do colonizador, apenas a modernidade apareceu. Seu avesso permaneceu como a página em branco, o espaço sem voz (sem ciência, sem pensamento, sem filosofia) que a modernidade tinha, e ainda tem, de conquistar, de superar, de dominar, de incluir nas benesses da civilização.

Maria Paula Menezes comenta, analisando o processo de colonização em Moçambique:

Como resultado do encontro colonial, o espaço geográfico do continente foi construído, a partir do séc. XV, como um campo desprovido de saberes, povoado por seres em estado natural. Para estes, a possibilidade de evolução cultural aconteceria apenas pelo processo colonial, pela assimilação dos valores e saberes produzidos pelo expoente cultural humano – a civilização ocidental. Em poucas palavras, a experiência africana (tal como a de outros povos em contextos coloniais) era vista como um saber residual, relegado para a periferia sob a designação de ‘saber local, tradicional ou indígena’; pelo contrário, o conhecimento científico ocidental emergia como universal, testado e empiricamente observado na prática de qualquer realidade. (MENEZES, 2005, p.1).

Lembra-nos Quijano (1999) que a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabeleceu (e continua estabelecendo) diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado. As noções de raça e de cultura operam, então, como dispositivos classificatórios que geram identidades opostas. A maldade,

a ignorância, a selvageria, o atraso são consideradas as marcas identitárias do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização, a racionalidade passam a constituir as características inerentes ao colonizador.

Essa percepção foi também explicitada por Paulo Freire, ao afirmar que “para os opressores são sempre os oprimidos que são hostis, que são ‘violentos’, ‘bárbaros’, ‘maus’, ‘ferozes’ [...]” (1977, p. 45). Dialogando com a perspectiva psicanalítica de Fanon, Freire considera que os oprimidos introjetam a figura do opressor. Essa ideia é retomada por Leonardo Boff, falando da situação de Gana, pequeno país da África Ocidental, situado no Golfo da Guiné, entre a Costa do Marfim e o Togo. Referindo-se ao educador James Aggrey, que “à semelhança de Paulo Freire” acreditava que “para libertar o país, precisamos, antes de tudo, libertar a consciência do povo”, Boff comenta que:

Os colonizadores, para ocultar a violência da conquista, impiedosamente desmoralizavam os colonizados. Afirmavam, por exemplo [...] que eram seres inferiores, incultos e bárbaros. Por isso mesmo deviam ser colonizados. De outra forma jamais seriam civilizados e inseridos na dimensão do espírito universal. Os ingleses reproduziam tais difamações em livros. Difundiam-nas nas escolas. Pregavam-nas do alto dos púlpitos nas igrejas. E propravam-nas em todos os atos oficiais. O martelamento era tanto que muitos colonizados acabaram hospedando dentro de si os colonizadores com seus preconceitos. Acreditaram que nada valiam. Que eram realmente bárbaros, suas línguas rudes, suas tradições ridículas, suas divindades falsas, sua história sem heróis autênticos, todos efetivamente ignorantes e bárbaros. Pelo fato de serem diferentes dos brancos, dos cristãos, dos europeus, tratados com desigualdade, discriminados. (BOFF, 1997, p. 18-19).

Grosgoguel reafirma a importância da consideração da *colonialidade* como outra face da modernidade ocidental: “A pretensa superioridade do saber europeu nas mais diversas áreas da vida foi um importante aspecto da colonialidade do poder no sistema-mundo colonial/moderno. Os saberes subalternos foram excluídos, omitidos, silenciados e/ou ignorados.” (GROSGOGUEL, 2012, p. 30).

Subalternizar os diferentes foi a condição da ‘modernização’. E não só isso: a violência, o sofrimento – e muitas vezes a morte, a eliminação – do conquistado “será o sacrifício necessário, o custo para que a modernização aconteça.” (DUSSEL, 1993, p. 76).

Além disso, como bem destaca Coronil, a Natureza, como o lugar ou o espaço em que se desenvolve a História, foi também reduzida a um cenário inerte, ou a um depósito inesgotável de recursos a serem explorados em benefício do desenvolvimento. A “natureza” tornou-se, na *modernidadecolonialidade*, o oposto da “civilização”, o retrógrado, tão “selvagem” como os seres “primitivos” que teimavam em manter sua conexão com a *Mãe Terra, Pachamama*. Também nesse sentido são indispensáveis mudanças nas perspectivas paradigmáticas. O uso e abuso, a “exploração” desmedida dos recursos naturais, a dissociação entre ser humano e meio ambiente não pode continuar *natural* neste terceiro milênio.

A opção ético-político-epistemológica pela desconstrução de subalternidades

O Outro, diferente, foi produzido como inferior, incapaz, subalterno. Tendo isso em conta, ao falar em subalternidades, penso

em relações que produzem hierarquizações ou subjugações; em histórias que se inscrevem em corpos silenciados, tornados dóceis; em relações onde se fixa a dominação. Não uma dominação global, de uns sobre os outros, ou de um grupo sobre outro, mas múltiplas sujeições que coexistem e se articulam no interior do corpo social.

Refiro-me, assim, à produção de subjetividades que se submetem e inferiorizam, porque a repetição exaustiva do discurso e o disciplinamento dos corpos submissos levam à assimilação da postura de subalterno, assumindo a perspectiva do colonizador ou do opressor.

Ao contrário do que foi postulado por teorias revolucionárias, dentre as quais o próprio marxismo, não entendo que o subalterno tenha, *a priori*, o primado da consciência e da ação política. Por outro lado, não considero tampouco que ele seja necessariamente um sujeito passivo, hibridizado por uma lógica cultural que se impõe de fora. Entendo-o como sujeito ativo, que tem suas formas de resistência, que negocia, entra nos jogos de poder, elaborando os caminhos de sua própria vida, com maior ou menor entendimento desses jogos, em que se envolve a partir das situações que tramam seu dia a dia.

Desconstruir subalternidades, então, pode significar aumentar a capacidade de percepção desses jogos, entendendo as ambiguidades e ambivalências vividas no cotidiano, ao mesmo tempo que conseguindo deslindar as tramas da macropolítica, que tecem seu contexto social mais amplo.

Falar em desconstrução remete ao entendimento proposto por Derrida, que não se refere à negação, superação, ou mesmo à simples inversão de termos, questões, situações ou relações. Refere-se, sim, ao questionamento das formas totalizantes e absolutizantes do pensamento hegemônico na *modernidadecolonialidade*.

Na desconstrução existe uma disponibilidade para uma experiência de descentramento, de se sair das próprias certezas e das verdades construídas a partir do pensamento hegemônico. Para desconstruir, faz-se necessário levar ao extremo cada dicotomia, esgarçando os paradoxos. Significa propor a possibilidade da convivência com o paradoxo: a permanência na fronteira, naquilo que Derrida chama de “*indecidibilidade*”.¹⁰ Situar-se aí, nesse entrelugar, pode gerar estruturas fecundas, que abrem brechas a pensares e fazeres outros, que escapem à dicotomia e possam substituir a noção de *tradução* pela de *transformação*.¹¹

Como lembra Duque-Estrada:

A desconstrução encoraja a pluralidade dos discursos, defendendo, assim, e também legitimando, pelo crivo de um pensamento rigoroso, não apenas a existência de mais de uma verdade e de uma interpretação, mas também o caráter disseminativo de outras e novas verdades.¹²

A naturalização da hierarquia entre pessoas e povos, por sua história, cultura, conhecimento, se dá no espaço material e imaginário onde as diferenças são construídas e valorizadas. Espaço esse que Mignolo identifica como *diferença colonial*. Mignolo conectará esta noção à de *colonialidade*, cunhada por Quijano, por pensar que a *diferença colonial* é pressuposta pela *colonialidade*, como sua condição de possibilidade. Se a *colonialidade* é o padrão de poder que se instaura na modernidade e instaura a própria modernidade, a *diferença colonial* é a lógica que criará e sustentará este padrão de poder, legitimando a subalternização dos povos, das terras e dos conhecimentos dos lugares colonizados (MIGNOLO, 2003, p. 40).

Por seu caráter de fundamento do padrão de poder e também de ordenação e hierarquização do saber, a diferença colonial é não apenas epistêmica, mas também ética, política, estética e ainda econômica e subjetiva, na medida em que constrói e conforma sujeitos. (FLOR DO NASCIMENTO, 2010, p. 44).

Mignolo fala na necessidade de, a partir da *diferença colonial*, pensar na descolonização como complementar à desconstrução (2003, p. 438). Ao afirmar que a desconstrução “precisa ser descolonizada dos silêncios da história” (2003, p. 435), encontrando as brechas onde “das feridas das histórias, memórias e experiências coloniais emergem epistemologias de fronteira” (2003, p. 66), o próprio Mignolo parece remeter ao que venho chamando *desconstrução de subalternidades*.

Desconstruir subalternidades, assim, não vai significar ignorá-las, negá-las e nem mesmo parar na simples inversão das posições, transformando o antigo dominado em dominador ou vice-versa. Parar nessa inversão é, ainda, “operar no terreno e no interior do sistema desconstruído” (DERRIDA, 2001, p. 48). Desconstruir a relação de subalternidade é transformá-la em relação de *reciprocidade*, não como um pacífico, conciliador e amorfo face a face, mas como a *potenciação dos paradoxos*, das contradições, explodindo na construção de significados e processos de subjetivação diversos dos habituais, porque plurais, polissêmicos – implicando muitas vezes a transgressão, ou subversão, significada como crítica e mudança de modos de entendimento e ação naturalizados.

Essa transgressão, muitas vezes, pode significar introduzir – ou perceber – o inusitado, o inesperado em nossas ações e reações, levando à reflexão e à tomada de posição, pelo *deslocamento* de significados enrijecidos, cristalizados, naturalizados, dos quais nem chegamos a tomar consciência.

Pensar em *desconstrução de subalternidades* é e não é (ao mesmo tempo) o mesmo que pensar em alternativas de emancipação. Em primeiro lugar porque este termo tem sido usado em tantos sentidos, com tantas intencionalidades teóricas e políticas, que fica difícil imaginar uma possibilidade diferente a partir dele. Depois, porque assumo a sugestão de Guha, Spivak, Rodriguez e outr@s autor@s que têm se proposto o desafio de pensar “*o ponto de vista dos subalternos*”, que é o “pensar pelo avesso”, lembrando que, da perspectiva da complexidade, o avesso não é o oposto do direito, mas o seu complemento, que ao mesmo tempo decorre dele e o faz ser o que é. Pensar pelo avesso remete à proposição de Benjamin de “pentear a história a contrapelo”.¹³

Ao longo da História, a utopia de emancipação, ou da libertação, como se prefere falar nas fronteiras da *modernidadecolonialidade*, tem sido o grande horizonte de grandes religiões, de amplos projetos sociais, como também o móvel da construção de grandes impérios e dos massacres mais aterradores. Tomando como horizonte histórico os últimos quinhentos anos, a emancipação – e o domínio – têm caminhado lado a lado como os grandes motivadores do que se convencionou chamar de “projeto da modernidade” (que, já o vimos, silenciou seu complemento, sua outra face, a *colonialidade*).

Como bem lembra Wallerstein, até ser posta em causa pela Revolução Francesa, a proposta da modernidade parecia não dissociar “a modernidade da tecnologia (domínio da natureza) e a modernidade da libertação” (WALLERSTEIN, 2002, p. 136). Na esteira dessa pretendida identificação, desenvolveram-se vários projetos emancipatórios que acabaram por de fato excluir, neste novo milênio, quase dois terços da humanidade, seja das benesses da tecnologia, seja das promessas de libertação, explorando e submetendo a própria natureza, a ponto de estarmos agora face

a face com a possibilidade de exaustão de recursos e extinção de inúmeras espécies animais e vegetais.

Tendo como interlocutor@s, dentre outr@s, Aimé Césaire que, desde meados do século XX, denuncia o processo de desumanização que arrancou milhões de seres humanos de seus deuses e de suas terras, de seus hábitos, de sua vida, de sua sabedoria, e Frantz Fanon, que buscou sistematizar a alienação a partir de uma análise psiquiátrica das funções e dos efeitos do racismo, mostrando a discriminação racial como base de toda instituição colonial, introduzindo o conflito no próprio ser d@ colonizad@, Paulo Freire faz uma crítica das concepções de educação por ele chamadas de bancárias, ou domesticadoras, propondo uma metodologia dialógica de investigação e ação, que possibilite a desconstrução do silêncio e da subalternidade a que foram relegad@s @s oprimid@s, “hospedeiros, sem ter sido consultados, dos opressores” (1977, p. 32; 1992, p. 19). Paulo Freire usa o termo *empoderamento*, praticamente como sinônimo do que estou chamando *desconstrução de subalternidades*. Para ele, “pessoa, grupo ou instituição empoderada é aquela que realiza por si mesma as mudanças e ações que a levam a evoluir e se fortalecer.”¹⁴

Elogiada ou desqualificada, essa proposta de educação libertadora foi muitas vezes esvaziada, reduzida a um método, a uma receita, mágica ou perversa. Nem uma nem outra atitude possibilita o efetivo desenvolvimento do que Freire entende por *dialogicidade*, que implica confiança na capacidade d@ outr@, polifonia, reciprocidade, autocrítica (1977, p. 92-102).

Assim, podemos dizer da desconstrução de subalternidades o que Freire disse da liberdade: não se trata de “uma categoria metafísica”, mas de “algo que se está criando e recriando historicamente” (FREIRE; GUIMARÃES, 2003, p. 31). Este entendimento traz

uma outra perspectiva epistemológica e política, que não opera por oposições e exclusões, mas pela busca e explicitação das conexões e complementariedades (BATESON, 1986).

Desconstruir subalternidades implica, então, em primeiro lugar, num reconhecimento de que, na cultura ocidental moderna, toda dicotomia traz implícita uma hierarquização: ao pensar em homem/mulher, branco/negro, escrito/oral, ocidente/oriente, quase automaticamente se associa um privilegiamento do primeiro termo em detrimento do segundo. Em segundo lugar, a desconstrução implica num esgarçamento dos paradoxos: levar ao extremo cada dicotomia e mostrar que, no limite, ela é falsa, porque construída como universal e natural a partir de concepções e histórias locais: datadas e situadas. Recriada a partir do *pensamento fronteiro*, ou da *diferença colonial*, pode ser uma forma de se esgarçar o que Bourdieu denomina “o paradoxo da doxa: o fato de que a ordem do mundo, tal como está, com seus sentidos únicos e seus sentidos proibidos [...] seja grosso modo respeitada.” E ele continua:

[...] ou, o que é ainda mais surpreendente, que a ordem estabelecida, com suas relações de dominação, seus direitos e suas imunidades, seus privilégios e suas injustiças, perpetue-se apesar de tudo tão facilmente, e que condições de existência das mais intoleráveis possam permanentemente ser vistas como aceitáveis ou até mesmo como naturais. (BOURDIEU, 1999, p. 7).

Para operar uma transformação nesse monopólio do olhar, possibilitando a *desconstrução de subalternidades*, Mignolo propõe *um outro pensamento*, descrevendo-o assim: “[...] uma maneira de pensar que não é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar; uma maneira de pensar que

é universalmente marginal, aberta; e, como tal, uma maneira de pensar não etnocida.” (MIGNOLO, 2003, p. 104).

Seguindo esse entendimento, ao invés de pensar num *outro paradigma*, como qualquer possibilidade de outro modelo ou verdade absoluta, incorpo-me ao movimento que prefere afirmar a necessidade de outras políticas de verdade, tecidas a partir de jogos de poder que admitam em suas tramas a polifonia, a polissemia, a pluralidade, o respeito e a consideração da diversidade, em relação dialógica, de reciprocidade.

É assim que vimos tentando tecer uma proposta de *interculturalidade*,¹⁵ que quer se constituir numa forma dialógica de ser, pensar, agir, se relacionar; que se produz “a partir de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais.” (MIGNOLO, 2003, p. 34).

Para Walsh (2006, p. 21),

[...] mais do que um simples conceito de inter-relação, a interculturalidade assinala e significa processos de construção de conhecimentos ‘outros’, de uma prática política ‘outra’, de um poder social ‘outro’, e de uma sociedade ‘outra’, formas diferentes de pensar e atuar em relação e contra a modernidade/colonialidade, um paradigma que é pensado através da prática política.

Ao falar em *mudanças paradigmáticas*, portanto, refiro-me a um *giro epistemológico*, que ao invés de pretender inverter e subjugar o antigo colonizador, e encontrar e estabelecer uma outra verdade absoluta, busque desconstruir, pela reciprocidade, as múltiplas possibilidades de subjugação. Confrontar as hierarquias, horizontalizando-as e dissolvendo as categorias de superioridade-inferioridade. *Um outro paradigma*, assim, enunciado na emergência do múltiplo, do plural, do dialógico.

Nossos objetivos são a descolonização e a transformação da rigidez de fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pela colonialidade do poder, durante o processo de construção do sistema mundo colonial/moderno. Entretanto, como estou me concentrando em formas de conhecimento produzidas pelo colonialismo moderno na interseção com as modernidades coloniais, gnose/gnosiologia fronteiriça e pensamento fronteiriço serão usados, de forma intercambiável, para caracterizar uma gnosiologia poderosa e emergente que, na perspectiva do subalterno, está absorvendo e deslocando formas hegemônicas de conhecimento. Não se trata de uma nova forma de sincretismo ou hibridismo, mas de um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento e da legitimação da diferença colonial. (MIGNOLO, 2003, p. 35).

Assim, enquanto a modernidade se centra numa abordagem monotópica, que admite uma única perspectiva como correta ou verdadeira, o reconhecimento da *modernidadecolonialidade*, proposta pelo *pensamento fronteiriço*, quer se abrir para a pluralidade ou pluri-versalidade epistêmica. Possibilitar a emergência de outras lógicas, tecidas a partir das fronteiras – internas ou externas – da modernidade ocidental. Este outro pensamento não quer se colocar como o oposto do pensamento hegemônico, instituindo, não é demais reafirmar, uma outra universalidade, uma outra verdade absoluta. Quer antes se constituir como suas outras faces, alternativas e complementares, que com ele coexistem e interagem. Pensamento complexo, dialógico, polifônico, pluritópico, intercultural, que busca ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome de uma ciência ou de um saber detido apenas por alguns.

Do ponto de vista da América Latina, o *pensamento fronteiriço*, abrindo espaço para o reconhecimento da diferença colonial, pode possibilitar a emergência de vozes, línguas, culturas, significados, histórias antes excluídas, silenciadas ou nomeadas tão somente por suas carências. Não para criar outras verdades ou lugares de enunciação absolutos ou mesmo melhores que os outros, repito, mas para trazer à tona a polifonia, a pluralidade de possibilidades do conhecer e do ser, nenhuma tendo necessidade de eliminar a outra para se afirmar.

Maritza Montero (1998) sintetiza assim as ideias articuladoras deste *outro pensamento*:

[...] uma episteme relacional, baseada numa idéia de comunidade e participação; uma idéia de produção de um sentido crítico que leva à desnaturalização das formas canônicas de aprender-construir-ser no mundo; a redefinição do papel do investigador social, pelo reconhecimento do outro, sujeito-objeto de investigação como ator social e construtor de conhecimento; o caráter histórico, indeterminado, indefinido, não-acabado e relativo do conhecimento; a multiplicidade de vozes, de mundos de vida, a pluralidade epistêmica; a perspectiva da modernidadecolonialidade, da resistência; a tensão entre modos alternativos de fazer e conhecer.

Encontrei, aqui, grande ressonância com as linhas-mestras do que considero mais significativo no pensamento de Paulo Freire, como também com o que vimos buscando formular como balizas de uma proposta de *interculturalidade* na educação. Esta maneira de pensar-agir me parece particularmente fecunda para possibilitar relações outras – outras tessituras – entre universidade, ou ONGs, e comunidades *empobrecidas*, ou entre quem *ensinaaprende e aprendeensina* em escolas e projetos socioeducativos nessas comunidades, substituindo perspectivas monoculturais, reducio-

nistas, uniformizantes por encontros interculturais e dialógicos. Sem colocar – nunca é demais frisar – outro modelo único no lugar do criticado, continuando a produzir exclusões, mas entendendo os múltiplos contextos e a diversidade de culturas, neles presente, como situações geoistóricas¹⁶ que levam a diferentes geopolíticas do conhecimento e a outras relações de *saberpoder*.

Encontrando outro jeito de ser-no-mundo

Na perspectiva da *modernidadecolonialidade*, ou da *desconstrução de subalternidades*, mudar *paradigmas* significa encontrar outras formas de *ser-sentir-pensar-agir*, que não tenham que excluir ou pisar no outro – ou explorar e depredar o meio ambiente – para poderem se afirmar. Tanto nas Academias quanto nas Políticas, movimentos ainda marginais, embora bastante significativos, nesta direção, já estão em curso. Formas alternativas, mais ou menos conhecidas e/ou reconhecidas, de produção, consumo, organização social, organização política. Formas alternativas de pensar e dizer – e até de silenciar, e proteger – esses diferentes fazeres.

Boaventura de Sousa Santos comunica, na Coleção Reinventar a Emancipação Social, os resultados de pesquisa coordenada por ele, e feita em seis países, envolvendo sessenta e nove pesquisadores, a partir da participação no Fórum Social Mundial realizado em Porto Alegre em 2001. Como explica o próprio autor:

O Volume 1, intitulado Democratizar a democracia: Os caminhos da democracia participativa, é dedicado ao tema da democracia participativa [...] em contextos urbanos e rurais em luta contra a trivialização da cidadania e em prol de uma vida democrática de alta intensidade. O

Volume 2: Produzir para viver: Os caminhos da produção não-capitalista, trata das alternativas de produção não-capitalista que ganharam força nas últimas décadas [...], como a economia solidária e o swadeshi de Gandhi, e são apresentados estudos de caso de organizações econômicas populares, de cooperativas, de gestão comunitária ou coletiva da terra e de associações de desenvolvimento local. O Volume 3: Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural, trata das lutas e das políticas de reconhecimento da diferença. [...] São analisadas as lutas e os movimentos dos povos indígenas pela auto-determinação, dos movimentos feministas, dos movimentos homossexuais, pela autonomia local, pela justiça e pelos direitos humanos multiculturais. O Volume 4: Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e conhecimentos rivais, é dedicado às resistências e à formulação de alternativas contra a mercantilização global da reserva da biodiversidade e em defesa dos conhecimentos práticos (camponeses, indígenas, leigos) não patenteáveis, sobre a medicina, o impacto ambiental, as calamidades naturais. O Volume 5: Trabalhar o mundo: Os caminhos do novo internacionalismo operário, é centrado nos novos conflitos entre o capital e o trabalho e nas novas formas de solidariedade operária transnacional a que estão dando origem. O Volume 6: As vozes do mundo, reúne entrevistas feitas com os ativistas e dirigentes dos movimentos sociais estudados no projeto, revelando os discursos práticos dos protagonistas dessas alternativas. (SOUZA SANTOS, 2002, p. 20-21).

Nesses seis volumes são sistematizadas e socializadas sessenta experiências de formas ainda marginais de *ser-sentir-pensar-agir*.

Garimpendo outras alternativas emergentes, encontro o relato de recentes pesquisas da Biologia Molecular, que têm – ou podem vir a ter – grandes implicações na Medicina (se não forem boicotadas ou distorcidas pelos interesses dos grandes laboratórios...). Candace Pert, pesquisadora que tem-se dedicado a pesquisas sobre

o *peptídeo T*, que vem possibilitando um tratamento natural, não invasivo, da Aids, refere-se a alguns conceitos, ainda não assumidos pela medicina convencional, e que podem mudar a qualidade de vida de muitas pessoas. Com relação à artrite, por exemplo, afirma que:

Sabemos, pelo novo paradigma da fisiologia, que a cartilagem dos joelhos se renova constantemente e, como resultado, você pode evitar essa doença em vez de aceitá-la como parte normal do envelhecimento [...] Qual é a causa raiz da artrite? A dor ocorre quando o seu sistema imunológico ataca articulações, em reação a um ferimento ou um antígeno. No mesmo instante em que você diz: ‘Oh, estou com problemas no joelho’, é como se você apertasse o botão imprimir em seu computador, conduzindo sua mente a produzir repetidamente os sintomas doloridos. Se você reenquadra sua experiência, dizendo: ‘Meu corpo é capaz de se curar’, você redireciona essas células imunológicas inflamatórias para longe da articulação dolorida, e a condição pode cessar. (PERT, 2009, p. 87-88).

“Sincronicidade, realidade quântica e cura energética, elementos de uma nova forma de ver a realidade, fazem parte da minha vida, e eu me engalfinho com explicações científicas daquilo que experimento como realidade.” (PERT, 2009, p. 19).

Ao tomar conhecimento de pesquisas como essas, em áreas afins à Biologia Molecular, lembrei dos textos mimeografados de Teilhard de Chardin, que lia na década de 1960. E me voltaram à mente as “*fogueiras*” a que continuam expostas que desafiam as bases do pensamento hegemônico. Recentemente conheci o trabalho de um outro pesquisador da área da Biologia Molecular, Bruce H. Lipton, ganhador do Prêmio Nobel da Paz em 2009.

Questionava não apenas Darwin e sua versão canibal de evolução, mas também o dogma central da biologia, segundo o qual os genes controlam a vida. Este dogma tem uma séria falha: os genes não ligam-desligam sozinhos. Ou, em termos mais técnicos, não são aquilo que chamamos de 'auto-emergentes'. É preciso que fatores externos do ambiente os influenciem para que entrem em atividade. Os biólogos já sabiam disto havia muito tempo, mas o fato de seguirem cegamente os dogmas da ciência os fazia ignorar esse conhecimento. Por isso, cada vez que eu me manifestava, era duramente criticado por todos. Tornei-me um candidato à excomunhão; um bruxo para ser queimado na fogueira! (LIPTON, 2007, p. 30).

Estudando a clonagem de células que fazem parte da parede dos vasos sanguíneos, percebeu que essas células *monitoram* o ambiente ao seu redor e modificam seu comportamento com base nas informações que obtém. “Quando eu lhes fornecia nutrientes, elas se moviam em direção ao alimento, abertas e receptivas. Já quando eu estabelecia um ambiente tóxico, se afastavam do estímulo.” (LIPTON, 2007, p. 161).

Concentrou-se, então, no estudo dos dispositivos da membrana que controlam essas mudanças de comportamento. Um desses dispositivos tem um receptor de proteína que responde ao estímulo da *histamina*, uma molécula que o corpo usa e que funciona como um alarme de emergência.

Minha maior descoberta ocorreu quando introduzi simultaneamente histamina e adrenalina nas culturas. Descobri que os sinais de adrenalina emitidos pelo sistema nervoso central são mais potentes e cancelam a influência dos sinais de histamina produzidos localmente. [...] Fiquei muito satisfeito com o resultado das pesquisas, pois revelaram em nível celular uma realidade dos organismos multicelulares: a mente (agindo por intermédio da

adrenalina do sistema nervoso central) é mais forte que o corpo (sinais de histamina local). Minha intenção era divulgar as implicações de minhas experiências em uma publicação acadêmica, porém meus colegas quase tiveram apoplexia quando souberam que eu iria mencionar uma teoria sobre a conexão corpo-mente em uma tese sobre biologia celular. [...] Os biocientistas são totalmente newtonianos. Para eles, tudo o que não existe como matéria não merece consideração, e como a “mente” é uma forma de energia não específica, não é relevante. O universo da mecânica quântica, porém, já provou inúmeras vezes que essa ‘crença’ é equivocada! (LIPTON, 2007, p. 162).

E as *emergências* e *boas novas* não param por aí. *Pululam* em metodologias alternativas na educação,¹⁷ em *movimentos* que ganham dimensões internacionais, como a *Carta da Terra*,¹⁸ e chegam à política. As novas constituições da Bolívia (2007) e do Equador (2008), por exemplo, incorporaram o conceito do “*vivir bien*” – “*sumac kawsay*” ou “*sumaq amaña*” – como seu eixo articulador. A noção de *sumac kawsay* para os povos *aymaras* e *quechuas* da Bolívia e Equador, ainda que não compartilhem da mesma raiz linguística, significa exatamente o mesmo. *Sumak kawsay* ou *sumaq amaña* é “[...] a satisfação das necessidades, a consecução de uma qualidade de vida e morte digna, amar e ser amado, e o florescimento saudável de todos e todas, em paz e harmonia com a natureza.” (PLANO NACIONAL PARA O BUEN VIVIR, 2009-2013).

Para Gudynas (2011, p. 8):

Ainda que se possa achar a raiz desse conceito nas cosmovisões e práticas indígenas, ele pode ao mesmo tempo ser entendido como uma nova reformulação que, incorpora, ou ao menos se complementa, com noções não indígenas, provenientes da reflexão ocidental crítica.

Quijano, por sua vez, afirma que o termo não é novo, mas, “[...] provavelmente, a formulação mais antiga da resistência ‘indígena’ contra a Colonialidade do Poder.” Sustenta-se em Carolina Ortiz, para quem “[...] o termo ‘Buen Vivir’ teria sido cunhado no Vice Reino do Peru pelo cronista indígena Guamán Poma de Ayala.” (ORTIZ, 2009 *apud* QUIJANO, 2011).

“O Buen Vivir, mais que uma declaração constitucional na Bolívia e no Equador, é uma oportunidade para construir coletivamente um novo regime de desenvolvimento, ou, mais claramente, uma nova forma de vida.” (ACOSTA, 2011, p. 193).

Para Luis Macas, um dos mais conhecidos representantes do movimento indígena equatoriano, Sumak Kawsay “[...] é a vida plena, resultado da interação de toda a comunidade natural, em harmonia e respeito. É a possibilidade da permanente construção de todos os processos vitais.” (MACAS, 2011, p. 145).

Ao longo da história legal, cada ampliação de direitos foi anteriormente impensável. A libertação dos escravos ou a extensão dos direitos civis aos afroamericanos, às mulheres, às crianças foram primeiro recusados pelas autoridades por serem consideradas um absurdo. Para abolir a escravidão era necessário que se reconhecesse ‘o direito a ter direitos’ e se requeria um esforço político para mudar as leis que negavam esses direitos. A libertação da Natureza da condição de sujeito sem direitos ou de simples objeto de propriedade, exige também um esforço político que reconheça a Natureza como sujeito de direitos. (ACOSTA, 2011, p. 197).

As trilhas estão se alastrando. Como o bambu chinês, que demora de cinco a oito anos espalhando suas raízes sob o solo, e de repente eclode, ao mesmo tempo, em inúmeros pontos, novos jeitos de *ser-sentir-pensar-agir* emergem em distintos *territórios*, colocando em pautas cada vez mais amplas os questionamentos

de paradigmas hegemônicos, ainda vistos – e vividos – como “únicos” ou “*superiores*”.

Como lembra Garcia (2003a, p. 207):

Tendo rompido as fronteiras disciplinares que, se respeitadas, dividem o real em domínios diferentes e fechados, vamos fazendo incursões transversais em busca de novos diálogos, de férteis negociações, entrelugares de traduções, que nos permitem ver o que antes não éramos capazes de ver, apenas por não conseguirmos compreender.

E ainda Corazza (1996, p. 112): “[...] somente nessa condição de insatisfação com as significações e verdades vigentes é que podemos tomá-las pelo avesso, e nelas investigar e destacar outras redes de significações.”

Diferentes enfoques, várias perspectivas teórico-metodológicas, inúmeras vivências, experiências de relações alternativas consigo mesm@, com @s outr@s, com a Natureza, e a mesma *insatisfação* com o já-posto, com o sempre repetido, e com qualquer absolutização de um ponto de vista, de um único modo de entender, de uma única história, linguagem ou cultura imposta como universal.

Referências

ACOSTA, A. El BuenVivir, una oportunidad por construir. Revista Ecuador Debate, Quito, n. 75, p. 33-48, dic. 2008.

_____. Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el BuenVivir. In: FARAH, I.; VASAPOLLO, L. Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? La Paz: cides-umsa, 2011. p. 189-208.

AZIBEIRO, N. E. *A criação de relações de saber, poder e prazer na vida e nos processos educativos: a experiência do FFMP-INCA*, 1ª, 2ª, e

3ª turmas. 1994. 171 f. Dissertação (Mestrado) – PPGE, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

_____. A educação intercultural e a possibilidade da desconstrução da subalternidade. *Revista Grifos: Dossiê Educação Intercultural*. Chapecó, SC: Argos, 2004, p. 115-134.

_____. Educação Intercultural e complexidade: desafios emergentes a partir das relações em comunidades populares. In: FLEURI, R. (Org.). *Educação Intercultural: mediações necessárias*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 85-108.

_____. *Educação intercultural e comunidades de periferia: limiares da formação de educador@s*. 2006. 338 f. Tese (Doutorado) – PPGE, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

_____. *Relações de saber, poder e prazer: Educação Popular e Formação de Educador@s*. Florianópolis: CEPEC Editora, 2002. 184 p.

BATESON, G. *Mente e Natureza*. Trad. Cláudia Gerpe. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

BOFF, L. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CASTRO-GÓMEZ, S. *Cienciassociales, violenciaepistémica y el problema de la “invención del otro”*. In: LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

CORAZZA, S. M. *Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos*. In: COSTA, M. V. (Org.). *Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação*. Porto Alegre: Mediação, 1996. p. 105-131.

CORONIL, F. *Natureza do Pós-Colonialismo do Eurocentrismo ao Globocentrismo*. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do*

saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela. Chicago: Chicago University Press, 1997.

DERRIDA, J. Posições. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DUSSEL, E. 1492: o Encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FLEURI, R. M. Educação Intercultural: desafios emergentes na perspectiva dos movimentos sociais. In: _____ (Org.). Intercultura e movimentos sociais. Florianópolis: MOVER; NUP, 1998.

_____. Educação Intercultural no Brasil: a perspectiva epistemológica da complexidade. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília, v. 80, n. 195, p. 277-289, maio/ago. 1999.

_____. Intercultura e educação. Revista Grifos: Dossiê Educação Intercultural. Chapecó, SC: Argos, 2004. p. 17-48.

_____. Intercultura, educação e movimentos sociais: a perspectiva de pesquisas desenvolvidas pelo núcleo Mover (UFSC). In: GARCIA, R. L.; ZACCUR, E.; GIAMBIAGI, I. (Orgs.). Cotidiano: diálogos sobre diálogos. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 163-185.

_____. Multiculturalismo e interculturalismo nos processos educativos. In: LINHARES, Célia Frazão; LUCARELLI, Elisa (Orgs.). Ensinar e aprender: sujeitos, saberes e pesquisa. Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino – ENDIPE. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

_____; AZIBEIRO, N. E. Paradigmas Interculturais emergentes na educação popular. In: GARCIA, R. L. (org.). Diálogos Cotidianos. Rio de Janeiro: DP&A/FAPERJ, 2010.

FLOR DO NASCIMENTO, W. Por uma vida descolonizada: diálogos entre a Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a Colonialidade. Tese

(Doutorado em Bioética) – Programa de Pós-Graduação em Bioética, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____; GUIMARÃES, S. *A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

GADOTTI, M. *A Carta da Terra na Educação*. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2010.

GARCIA, R. L. *A difícil arte/ciência de pesquisar com o cotidiano*. In: _____ (Org.). *Método; métodos; contramétodo*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 193-208.

Grosfoguel, R. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. Periferia, 2012. Disponível em: <e-publicacoes.uerj.br>.

GUDYNAS, E. *Tensiones, contradicciones y oportunidades de La dimensión ambiental Del Buen Vivir*. In: FARAH, I.; VASAPOLLO, L. *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: cides-umsa, 2011. p. 231-246.

LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

LOPES DA SILVA, A. *Mito, razão, história e sociedade: inter-relações nos universos sócio-culturais indígenas*. In: _____; GRUPIONI, Luis Donizete Benzi (Orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995. p. 317-335.

MENEZES, M. P. *A questão da ‘Universidade Pública’ em Moçambique e o desafio da pluralidade de saberes*. Disponível em: <[http://www.codesria.org/Links/ Research/luso/meneses.pdf](http://www.codesria.org/Links/Research/luso/meneses.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2005.

MIGNOLO, W. *Descolonización epistémica y ética: la contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las*

ciencias sociales desde los Andes. Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales, v. 7, n. 3, p. 175-195, sept.-dic. 2001.

_____. Herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: GONZÁLEZ, Stephan B. (Ed.). Cultura y Tercer Mundo. Caracas: Nueva Sociedad, 1996. (Tomo I).

_____. Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

_____. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SOUSA SANTOS, B. (Org.). Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-710.

_____. Postoccidentalismo: el argumento desde América latina. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (Coords.). Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: University of San Francisco, 1998. Disponível em: <<http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/castroG.htm>>. Acesso em: 5 set. 2002.

MONTERO, M. Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Como pensar las Ciencias Sociales desde América Latina. In: SEMINÁRIO LAS CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES: REFLEXIONES DE FIN DE SIGLO. Dirección de Estudios de Postgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 20 de junio de 1998. (mimeo).

PADILHA, P. R. et al. Educação para a Cidadania Planetária: currículo intertransdisciplinar em Osasco. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2011.

PERT, C. Conexão mente corpo espírito. Trad. Julia B. Yaari. São Paulo: ProLibera, 2009.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.

PUENTE, R. “Vivir Bien” y descolonización. In: FARAH, I.; VASAPOLLO, L. Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? La Paz: cides-umsa, 2011. p. 345-361.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLA, H. (Ed.). Los conquistadores. Bogotá: Tercer Mundo, 1992. p. 437-447.

_____. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento em América Latina. In: CASTRO-GÓMEZ, S. et al. Pensar (en) los intersticios. Bogotá: CEJA, 1999. p. 99-109.

_____. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2003, p. 201-246.

REPÚBLICA DEL BOLIVIA. Constitución de 2009. Disponível em: <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>>. Acesso em: 20 out. 2012.

REPÚBLICA DEL ECUADOR. Constituciones de 2008. Disponível em: <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/ecuador08.html>>. Acesso em: 20 out. 2012.

SOUSA SANTOS, B. (Org.). Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

WALLERSTEIN, I. M. Após o liberalismo: em busca da reconstrução do mundo. Trad. de Ricardo Aníbal Rosenbusch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

WALSH, C. Interculturalidad y colonialidad del poder: um pensamento y posicionamiento otro desde la ‘diferencia colonial’. In: _____ et al. Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento. Buenos Aires: Signo, 2006. p. 21-70.

_____. Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas. Quito: Abya-Yala, 2005.

Notas

* Doutora em Educação, professora da Universidade do Estado de Santa Catarina, coordenadora Político-Pedagógica do CCEA, membro do Conselho Gestor do Instituto Vilson Groh, terapeuta holística. Telefone: +55 48 8404-5742. E-mail: <nadirazibeiro@gmail.com>.

¹ Thomas Samuel Kuhn (Cincinnati, 18 de julho de 1922 – Cambridge, 17 de junho de 1996) foi um físico e filósofo da ciência. Utilizou o termo “paradigma” para referir-se aos “princípios organizadores do conhecimento” (Azibeiro, 1994, nota 182). Um paradigma é, assim, uma matriz disciplinar que sustenta uma concepção de mundo numa determinada época.

² É sempre bom lembrar que embora a Teoria da Relatividade tenha sido formulada por Einstein apenas em 1905, já no século XVI Galileu afirmava que o movimento só tinha significado quando relacionado a algum ponto de referência...

³ Com o símbolo “@” quero indicar simultaneamente os gêneros feminino e masculino. Ao invés de verter o gênero dos substantivos (e respectivos complementos nominais) no masculino, que seria o gramaticalmente correto, vimos utilizando propositalmente esta forma gráfica, para levantar a questão – política e cultural – do sexismo de nossa linguagem, que transforma o masculino no genérico, incluindo nele o feminino.

⁴ Talvez por ter tido acesso, bem nova, a textos mimeografados – e ‘proibidos’ – de Teilhard de Chardin e Paulo Freire.

⁵ Grupo formado por intelectuais que, numa perspectiva geopolítica, busca um projeto epistemológico, ético e político a partir da crítica à modernidade ocidental. Foram o embrião dos Estudos Descoloniais na América Latina. Este grupo se organizou basicamente em torno da ideia de colonialidade cunhada por Quijano (1992, 2000), pelas ideias de diferença colonial de Mignolo (2003) e pela ideia de violência original da Modernidade e o encobrimento do outro de Dussel (1993).

⁶ Abya Yala, que significa Terra Viva, na língua Kuna, vem sendo usada como uma autodesignação dos povos originários do continente, para reafirmar a existência de uma Terra: Viva, Nominada e Ocupada, antes da invasão ibérica no século XV (Porto-Gonçalves, 2009).

⁷ Ver a esse respeito: Sousa Santos (2002); Quijano (1992, 1999, 2003); Mignolo (1996, 1998, 2001, 2003, 2004); Dussel (1993); Maldonado-Torres; Grosfoguel (2012); Castro-Gomez (2003); Walsh (2005, 2006); Menezes (2005); dentre outros.

⁸ Primeiro generalizou-se a convicção de que em nenhum outro lugar a Inquisição havia feito tantas vítimas. Mais tarde essa estória estendeu-se à escravidão e ao tráfico negreiro.

⁹ Coronil (1997, 2005).

¹⁰ Derrida (2001); Azibeiro (2006).

¹¹ Ver, a esse respeito, Derrida (2001).

¹² Disponível em: <http://www.puc-rio.br/noticias/editorapucrio/autores/autores_entrevistas.html>. Acesso em: 30 jan. 2005.

¹³ Cf. Azibeiro (2006, p. 87).

¹⁴ <?> Disponível em: <<http://177.11.48.108:8080/xmlui/search?fq=dc.contributor.author:%22Valoura,+Leila+de+Castro%22>>. Acesso em: 24 out. 2012.

¹⁵ Cf. Publicações do MOVER: Fleuri (1998, 1999, 2001, 2004, 2005); Azibeiro (2004, 2006); Fleuri e Azibeiro (2010). Trabalhando com a perspectiva que Walsh (2006) chama de Interculturalidade Crítica.

¹⁶ Também elas plurais, já que o posicionamento geopolítico não é a única condição a ser considerada. Nele estão presentes, interagindo, diferenças de gênero, etnia, opção sexual...

¹⁷ Experiências, sobretudo, na educação não formal, plasmadas a partir da consideração da integralidade do sujeito e sua conexão à natureza, que chegam também, embora ainda em proporções diminutas, à educação formal. Ver a esse respeito: Gadotti (2010); Padilha (2011); dentre outr@s.

¹⁸ A Carta da Terra é um documento e um movimento. Surgiu da iniciativa de movimentos sociais rurais e urbanos, no final da década de 1980, com a perspectiva de espalhar a busca de um jeito mais sustentável de Vida para a Humanidade e para o Planeta. Após a Eco 92, foi criada uma comissão para articular esse processo e implementar iniciativas para não apenas escrever um texto, mas apoiar mudanças no modo como as pessoas, empresas, países, se relacionam entre si e com a Natureza. Cf.: <<http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/index.html>> e <<http://www.oei.es/decada/portadas/guiaoeducacao.htm>>.

