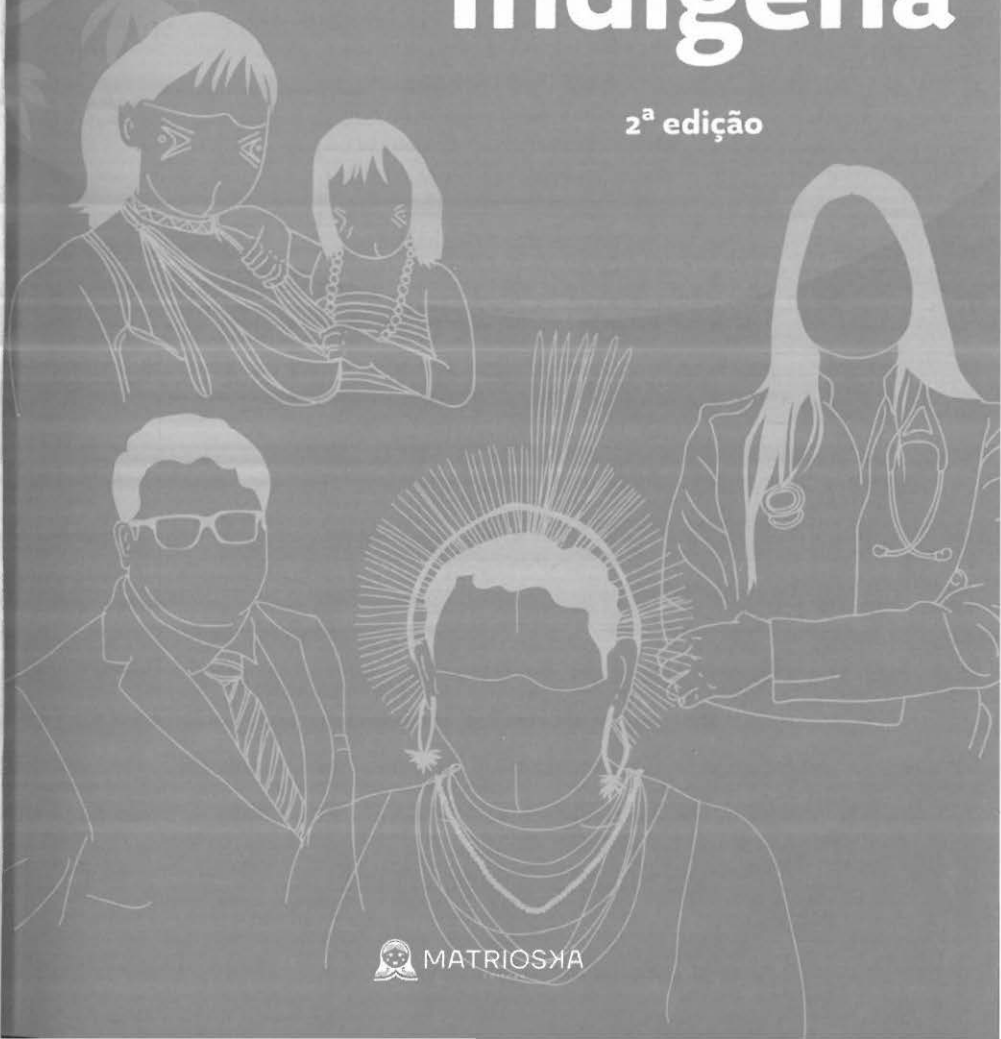


Leituras Críticas Importam
Alvaro de Azevedo Gonzaga (Coord.)

ALVARO DE AZEVEDO GONZAGA

Decolonialismo Indígena

2ª edição



MATRIOSKA

8° MITO OU 1ª LUTA?

Por um Decolonialismo Indígena.



“Tanto Decolonizadores como Descolonizadores escreveram a história com tinta vermelha: Aqueles com a tinta vermelha do urucum, já estes com a tinta vermelha do sangue indígena.”

Durante todo o momento de relacionamento entre os povos originários brasileiros e a sociedade abrangente, desde a chegada e a colonização dos europeus até o momento contemporâneo, foi idealizada uma narrativa que escolheu por menosprezar e excluir os povos autóctones de sua vivência real inserida no território. Tal narrativa se edificou partindo da rejeição do não-europeu desde o século XVI e tendo como base perspectivas de grupos eruditos, especialmente estudiosos de História e escritores. Na mesma proporção, posturas do Estado recaíram sobre a realidade dessa população. Adotando posturas de não reconhecimento das identidades indígenas e de tentativas de assimilação e de extermínio de maneira sistemática, a sociedade envolvente se prontificou a excluir e a calar as suas verbalizações (GOMES, 2018).

As projeções de dois paradigmas sociais contrários, Ocidente e Oriente, centro e periferia são frutos de um costume intelectual que tem como essência o pano de fundo histórico em que a Europa se estabeleceu como referência societária dominante. A teoria social, especificamente, será, no decorrer de sua constituição, dirigida por essa vivência cultural europeia. A Sociologia emergiu em uma Europa industrial, totalmente transformada pelo crescimento econômico da montagem fabril e pelas ocorrências políticas da Revolução Francesa, que, por sua vez, foi originada dos movimentos seculares que nasceram dos ideais iluministas do século XVIII

A modernidade, para as doutrinas clássicas, e os novos teoremas da modernização, são o episódio que estabelece a reunião de todos os acontecimentos sociais, políticos e econômicos oriundos da Europa, por meio do qual se inicia uma nova ordem social. Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber, em suas leituras da sociedade moderna, a enunciaram em contradição a um sistema tradicional de relações sociais que é pautado pela velocidade de transformações e pela feição própria das instituições da modernidade. Para as teses da modernização os modelos institucionais modernos seriam consequência de acontecimentos históricos particulares da Europa, que teriam a tendência de se espalhar gradativamente para o restante do mundo. Tais teses assumem as atribuições da sociedade do Ocidente como qualidades do progresso social, definindo fases precisas de passagem entre o que concebem como ordenação tradicional e moderna (LEDA, 2014).

O conceito de Decolonialismo.

A esfera semântica da palavra em francês *décolonial* caracteriza-se pelo enfrentamento da colonialidade do poder que, mesmo depois da formalização da independência de regiões colonializadas, permanece vigente como herança da modernidade, do racismo e do capitalismo. Na França, o vocábulo costuma estar relacionado ao ativismo antirracista e a um extenso combate à xenofobia, destacando-se a defesa de imigrantes e descendentes de imigrantes advindos de ex-colônias. No Brasil, o conceito da palavra “decolonial” tem sido ligado à recepção de estudos do grupo conhecido como Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (MCD), constituído por pesquisadores

latino-americanos influentes nas Américas, tais como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo e Catherine Walsh.

Quando pretendermos nos referir propriamente aos processos histórico-administrativos de desligamento das Metrôpoles de suas ex-colônias, dever-se-á optar pela utilização de termos como “descolonizar”, “descolonização” e “descolonial”. Por outro lado, nas situações em que se ensinar fazer menção ao movimento contínuo de tornar pensamentos e ações cada vez mais dissociadas da colonialidade, deve-se preferir o uso das palavras “decolonial” e “decolonialidade”, marcando essa diferenciação por meio da retirada da letra “s”. Tal iniciativa pretende enfatizar que os processos histórico-administrativos de descolonização de um território não asseguram que os discursos que circulam nele e a respeito dele tenham superado a lógica colonial (VERGÈS, 2019).

Afirmou Françoise Vergès (2019):

Não devemos subestimar a velocidade com que o capital é capaz de absorver certas noções para transformá-las em palavras de ordem esvaziadas de seu conteúdo; por que o capital não seria, então, capaz de incorporar a ideia de decolonização, de decolonialidade? O capital é colonizador, a colônia lhe é consubstancial, e para entender como ela perdura, é preciso se libertar de uma abordagem que enxerga na colônia apenas a forma que lhe foi dada pela Europa no século XIX e não confundir colonização com colonialismo. Nesse sentido, a distinção que faz Peter Ekeh é útil: a colonização é um acontecimento/período, e o colonialismo é um processo/movimento, um movimento social total cuja perpetuação se explica pela persistência das

formações sociais resultantes dessas sequências.
(VERGÈS, 2019, p. 41)

Já para Aníbal Quijano (2007), colonialismo e colonialidade são dois conceitos relacionados, embora diferentes. Isto porque colonialismo diz respeito a um modelo de dominação e exploração:

O controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada possui uma diferente identidade e as suas sedes centrais estão, além disso, em outra jurisdição territorial. Porém nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O Colonialismo é, obviamente, mais antigo; no entanto a colonialidade provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais ainda, sem ele não teria podido ser imposta à intersubjetividade de modo tão enraizado e prolongado. (QUIJANO, 2007, p. 93)

Segundo Chamberlain (1985), por meio de uma curta e generalizada explanação a respeito da descolonização, ela é normalmente entendida como o procedimento pelo qual os povos de países em desenvolvimento ganharam a independência de seus dominadores e governantes coloniais. Em oposição a outros estudiosos que defendiam que o conceito de descolonização poderia ser utilizado para descrever as iniciativas tomadas pelos poderes metropolitanos para deixarem suas colônias, descolonizando-as, preferindo como alternativa o termo “libertação”, para ele um historiador deve tentar manter o equilíbrio entre a observação das

políticas dos poderes coloniais e as ideias e iniciativas que partiram do colonizado. Assim sendo, ele argumenta que os historiadores devem encarar o tema sob um ponto de vista mais amplo, traçando, de maneira diversa de libertadores e de ativistas decoloniais não historiadores, as origens e raízes dos movimentos de descolonização.

Para deixar tudo muito claro, arrematou Walter Mignolo (2017), em grande lição:

A “colonialidade” é um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990, que eu elaborei em Histórias locais/projetos globais e em outras publicações posteriores. Desde então, a colonialidade foi concebida e explorada por mim como o lado mais escuro da modernidade. Quijano deu um novo sentido ao legado do termo colonialismo, particularmente como foi conceituado durante a Guerra Fria junto com o conceito de “descolonização” (e as lutas pela libertação na África e na Ásia). A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada. O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados. A “colonialidade”

já é um conceito “descolonial”, e projetos descoloniais podem ser traçados do século XVI ao século XVIII. E, por último, a “colonialidade” (por exemplo, el patrón colonial de poder, a matriz colonial de poder – MCP) é assumidamente a resposta específica à globalização e ao pensamento linear global, que surgiram dentro das histórias e sensibilidades da América do Sul e do Caribe. (MIGNOLO, 2017, p. 2)

Com isso, as teorias que problematizavam discursos e representações culturais pareciam insuficientes ou desligadas da realidade social da América Latina, uma vez que não fortaleciam e validavam nosso contorno histórico, social e cultural. Assim, não tínhamos antes estudos críticos que falassem da dependência econômica e das ideologias eurocêntricas de fato. Com essa insatisfação, dada pelo distanciamento da realidade com a teoria, busca-se a necessidade de um discurso potente, latino-americano sobre a temática em que se reconfigure a análise a fim de construirmos e propormos uma nova lente de leitura da teoria.

Assim, um grupo de intelectuais que lecionavam nos Estados Unidos, como: John Berverly, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, fundaram o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, na década de 1990. Dos resultados desse grupo surgem grandes trabalhos, mas destacamos a obra “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”, de 1992, de Aníbal Quijano. Em 1995 o grupo publica o “Manifesto inaugural”, inserindo o subcontinente no debate pós-colonial. Nesse manifesto, não negam a forte influência recebida pelo movimento subalternista indiano, para o qual podemos apontar a socióloga Gayatri Spivak como grande precursora com seu brilhante trabalho “Pode o Subalterno Falar?”. Entretanto, os Decolonizadores latino-americanos não fundavam seus

estudos, ao contrario de Spivak, em bases marxistas, pois entendem que é preciso construir uma genética Decolonial não eurocêntrica no cerne desta doutrina (BALLESTRIN, 2013).

“Nós, os subalternos indígenas”, e o “Locus da enunciação” do Decolonialismo.

Língua mesmo só a do colonizador, a do colonizado é dialeto, é um negócio ruim, fraco, inferior, pobre, incompetente, não é capaz de expressar o mundo, de expressar a beleza, a ciência; isso só se pode fazer na língua do civilizado, língua branca que é melhor, mais bonita, porque por trás dessa branquitude tem tanto Camões como Beethoven (FREIRE, 2017, p. 330).

O erguimento do conceito de Modernidade associada à expansão europeia, e também forjada por intelectuais europeus, foi forte o suficiente para durar quase quinhentos anos. Os discursos e teorias decoloniais começaram a desafiar diretamente essa hegemonia, um desafio impensável (e talvez inesperado) por aqueles que antes construíram e assumiram a noção de Modernidade como um período histórico e implicitamente como um “locus de enunciação”, expressão já utilizada por Walter Mignolo²⁶ no início da década de 1990 e que deriva vários termos análogos. Um lugar de enunciação em que, em nome da racionalidade,

²⁶ Gaytri Spivak já apontava o “lugar da enunciação” no texto original datado de 1988, intitulado “Pode o Subalterno Falar? Especulações sobre o sacrifício das viúvas” (*Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice*). No trabalho, a autora relata a história de uma jovem indiana que não pode se autorrepresentar fora do contexto patriarcal e pós-colonial. Com esse exemplo, Spivak argumenta que o subalterno, nesse caso, a mulher, não pode falar e, quando tenta fazê-lo, não encontra meios para se fazer ouvir (SPIVAK, 2010).

a ciência e a filosofia afirmaram seu próprio privilégio sobre outras formas de racionalidade ou formas de pensamento que, do ponto de vista da razão moderna, eram racionais. Então, os discursos e teorias decoloniais devem procurar construir uma razão como um local diferenciado de enunciação (MIGNOLO, 1995).

O pensamento decolonial tem desempenhado recentemente um papel fundamental neste esforço crítico. Pertencendo a uma genealogia diferente do que a dos estudos pós-coloniais, o pensamento decolonial toma como ponto de partida o reconhecimento de que não podia haver Modernidade sem colonialidade. A relevância desta afirmação é que a colonialidade, como o lado inferior da Modernidade, constitui um local epistêmico a partir do qual a realidade é pensada. O “locus de enunciação” significa que o hegemônico e que as histórias de Modernidade como produto do Renascimento ou da Revolução Industrial não são aceitas, mas desafiadas em ordem para desfazer a projeção de poder eurocêntrica inerente a eles. Precisamente, na tentativa de evitar tornar-se apenas mais um projeto hegemônico, o pensamento decolonial também é entendido como uma opção, dentre várias, em contraste com um paradigma ou uma grande teoria.

Além disso, do ponto de vista desta opção, a Modernidade ocidental constitui um projeto civilizatório dominante, que reivindicou para si a universalidade no momento de seu violento encontro com o “Outro” e o subsequente encobrimento desta violência. Esse encontro remonta a 1492, quando as Américas foram conquistadas através do genocídio dos povos indígenas, seus conhecimentos e formas de estar no mundo. Os primeiros escritos sobre Modernidade/colonialidade o entendiam como um binômio constitutivo e uma estrutura de gestão que opera

controlando a economia, autoridade (governo e política), conhecimento e subjetividades, gênero e sexualidade.

Desta perspectiva, a “colonialidade do poder” destaca “o básico” e a classificação social universal da população do planeta em termos da ideia de “raça” é introduzida pela primeira vez com a “conquista” das Américas. Esta análise mostrou a heterogeneidade e o caráter transversal do sistema moderno/colonial que contrapõe a dominação racial às teorias marxistas eurocêntricas sobre a exploração de classes (ICAZA, 2017).

O conceito da razão decolonial procura incorporar uma forma de pensar articulada no legado colonial e procura entender a Modernidade em termos da construção deste legado. A mente decolonial é uma consciência que desloca a noção da mente construída na Modernidade, reintroduzindo qualidades secundárias (emoções, paixões) e a partir deste gesto tenta reinterpretar a Modernidade e a pós-Modernidade em termos de decolonialidade. Embora a noção de “lócus de enunciação” não seja exclusiva da razão decolonial, ela é necessária para quebrar a concepção monolítica da razão moderna e para compreender a multiplicidade de conhecimentos como diferentes espaços epistemológicos de emancipação.

Sugere-se que a transformação mais fundamental do espaço intelectual ocorra de acordo com a configuração da razão pós-colonial, tanto no lugar da prática oposta na esfera pública quanto no lugar da luta teórica na esfera acadêmica. Nesse contexto, as teorias decoloniais podem ser encaradas como “lócus de enunciação” e pela sua visão criaram espaços de poder para investigação crítica e de resistência. Assim, a razão decolonial é entendida como um grupo diversificado de práticas teóricas que se manifestam na esteira de legados coloniais na intersecção das histó-

rias europeias modernas e as histórias contra-modernas coloniais (MIGNOLO, 1995).

Pode ser denominada de violência epistemológica a remoção da viabilidade de alguns indivíduos de colocarem em disputa a História sobre o tecido social partindo de sua própria cultura. Nesta direção, a missão do intelectual é, essencialmente, reescrever a História. O anseio das pesquisas subalternas é narrar o que foi ofuscado e escondido pela historiografia oficial. Deve-se então perguntar-se: quais as consequências do poder da ausência da História? Duas rotas se delineiam na procura por uma possível resposta. O primeiro é sobre o não reconhecimento de alguns como indivíduos e não sendo indivíduo não é possível existir enunciação. O segundo é a conservação de um determinado *status quo*, ou, em outras palavras, o anseio da conservação do estado presente.

A noção de “consciência subalterna” que simboliza uma mentalidade coletiva compõe uma das questões elementares dos estudos subalternos. Os pesquisadores da corrente subalterna elaboraram suas teorias partindo do desenvolvimento do que se pode chamar de “historiografia do Outro” e a ideia de consciência subalterna confronta-se com a teoria marxista: ao contrário da negação da consciência de classe do subalterno pré-capitalista, especialmente no contexto do imperialismo, a mentalidade coletiva subalterna não é natural e nem parte da natureza dos integrantes deste grupo, já que é uma construção coletiva do seu lugar como subalterno, das interações de poder produzidas e que reiteram o lugar destes como subjugados, buscando a elaboração de respostas perante estas constatações (LINO, 2015).

Reconhecer e enxergar-se no contexto de enunciação não é uma questão menor, levando-se em conta que, de

modo implícito ou explícito, enquanto sujeitos nos inserimos ou somos inseridos no progresso das ações de linguagem materializadas por meio de constantes jogos enunciativos. Assim, tem-se que o “lócus de enunciação” se delineia como uma região de conflitos que abarca diferentes identidades do sujeito, sendo atravessado por diversos movimentos integrantes das dinâmicas das conexões sociais; como tal, define fronteiras, rompimentos e deslocamentos consideráveis que nos possibilitam prever a porosidade de construtos como indivíduo, cultura, identidade e línguas que, no alicerce epistemológico da colonialidade/Modernidade, foram estipulados e definidos como absolutos sob a visão epistemológica da racionalidade do Ocidente (BAPTISTA, 2019).

Modelos teóricos sobre a questão de dominância e Poder na Modernidade.

Os estudos decoloniais compartilham um conjunto sistemático de asserções teóricas que abordam o tema do poder na Modernidade. Esses métodos conceituais são:

1 – O lugar do início da modernidade na conquista da América e na tomada do Atlântico pela Europa entre o final do século XV e o início do XVI, e não no Iluminismo ou na Revolução Industrial, como é geralmente aceito.

2 – O destaque especial na composição do poder através do colonialismo e das performances constitutivas do organograma moderno/capitalista e em seus formatos de acumulação e de exploração em escala mundial.

3 – O entendimento da modernidade como episódio planetário composto por relações desiguais de poder e não como acontecimento simétrico criado na Europa e posteriormente ampliado ao restante do globo.

4 – A igualdade das relações de poder entre a Europa e os demais demonstra uma perspectiva constitutiva da modernidade e, assim, causa obrigatoriamente a subalternização das atividades e subjetividades dos povos subjugados.

5 – A subalternização da maior parte da população mundial se consolida por meio de dois eixos estruturais pautados na autoridade sobre o trabalho e no domínio da intersubjetividade.

6 – A denominação do eurocentrismo/ocidentalismo como a maneira típica de criação de conhecimento e subjetividades na modernidade (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019).

Sobre os modelos eurocentristas preestabelecidos que transmitiram a ideia de um universalismo abstrato, discutiram Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel:

A longa tradição do cientificismo e do eurocentrismo deu origem a uma ideia de um universalismo abstrato, que marca decisivamente não somente a produção do conhecimento, mas também outros âmbitos da vida: economia, política, estética, subjetividade, relação com a natureza, etc. Em todas essas esferas, nesses mais de 500 anos de história colonial/moderna, os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto – o modelo norte-americano após a Segunda Guerra Mundial – são encarados como o ápice do desenvolvimento humano, enquanto as outras formas de organização da vida são tratadas como pré-modernas, atrasadas e equivocadas. Dessa forma, modelos de desenvolvimento científico, político e econômico são exportados dos países norte-cêntricos ao sul global, desconsiderando, dentro dessa lógica, qualquer possibilidade de projetos de

emancipação elaborados pelos sujeitos que habitam a zona do não ser (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES, GROSFOGUEL, 2020, p. 12/13).

Algumas respostas intelectuais relevantes ao conceito predominante de modernidade são os levantes teóricos do pós-colonialismo, que aparentam ter como atributo comum uma reação crítica ao legado epistemológico do Ocidente. Para tais pensadores, a teoria do conhecimento (epistemologia) moderna compõe-se como a única visão válida e absoluta do saber, refutando e inferiorizando todas as demais maneiras de compreensão do mundo. É uma edificação epistêmica que, segundo eles, representa, no interior dos seus domínios de raciocínio e ação, os relacionamentos de subjugação legados pelo colonialismo. Com diferentes intitulações (pós-coloniais, decoloniais ou teorias do sul), tais colaborações teóricas tenderam a desnudar o limite cultural criado pelos esquemas de representação ocidentais e dismantelar as maneiras de pensamento e os sistemas de compreensão que delimitaram as áreas coloniais como nascentes de cultura a serem discutidas, assim como desconstruir o dogma de que o Ocidente é o pai e centro intelectual teórico dos seres humanos. São interpelações que anseiam transgredir com a naturalidade que conferimos o valor absoluto incontroverso ao saber e conhecimento gerados em algumas regiões do globo e, neste sentido, recuperar concepções e cosmologias originárias de regiões subalternizadas que possuem o condão de resistir ao padrão eurocêntrico dominante e vigente (LEDA, 2014).

Discorreu Walter D. Mignolo (2005):

O imaginário moderno/colonial apresenta-se de modo muito distinto de acordo com o ponto de

vista do qual o olhamos: a história das ideias na Europa ou a diferença colonial, as histórias forjadas pela colonialidade do poder nas Américas, na Ásia ou na África, ou aquelas das cosmologias anteriores aos contatos com a Europa a partir do século XVI, como na constituição do mundo moderno colonial, no qual os Estados e as sociedades da África, da Ásia e das Américas tiveram que responder e responderam de distintas maneiras e de distintos momentos históricos. A Europa – através da Espanha – deu as costas ao Norte da África e ao Islã a partir do século XVI; a China e o Japão nunca estiveram sob o controle imperial ocidental, ainda que não tenham podido deixar de responder a sua força expansiva, sobretudo a partir do século XIX, quando o Islã renovou sua relação com a Europa (Lewis, 1997). O sul da Ásia, a Índia e diversos países africanos ao sul do Saara foram o objetivo dos colonialismos emergentes: Inglaterra, França, Bélgica e Alemanha. A configuração da modernidade na Europa e da colonialidade no resto do mundo (com exceções, por certo, como é o caso da Irlanda), foi a imagem hegemônica sustentada na colonialidade do poder que torna difícil pensar que não pode haver modernidade sem colonialidade; que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa. (MIGNOLO, 2005, p. 38)

Em nosso país ainda são escassos os estudos a respeito do decolonialismo, o que mostra que há muita margem para a promoção de pesquisas sobre o assunto. Entender o decolonialismo resulta em reconhecer e entender os

significados de colonialismo, neocolonialismo, pós-colonialismo e imperialismo, e como eles estão sobrepostos na História da humanidade. Os estudos pós-coloniais atuais possibilitam compreender os sentidos usados a esses cinco termos:

(1) Colonialismo é um episódio ligado às conquistas, às consolidações territoriais e ao domínio administrativo de forma sistêmica da Europa no século XIX (mecanismos institucionais de governo, modelo legal, supremacia militar); é comumente encarado como um processo dotado de violência. Nesta concepção o Colonialismo possui vigorosos alicerces econômicos, sendo origem de matérias-primas, mercados modernos, força de trabalho e forças bélicas. Com embasamento racial dicotômico, essa visão encara a Europa como desenvolvida, crescente e moderna contra os nativos selvagens, primitivos e ultrapassados, englobando então as figuras de “nós”, os europeus evoluídos, contra “eles”, os retrógrados. Neste ponto, o colonialismo traz em sua bagagem a exigência das ações do colonizador em face do povo colonizado, apagando sua história e costumes, e está envolvido nas maneiras de aquisição e progresso de conhecimento.

(2) Neocolonialismo faz menção à dominação dos sistemas econômicos e políticos de um Estado por outro Estado mais preponderante, sendo usualmente assinalado como a colonização de um país emergente por um desenvolvido.

(3) Imperialismo é composto, em princípio, de um sistema global econômico de inserção e controle de mercados, de tal forma que pode ser entendido como a mais avançada fase do colonialismo.

(4) Decolonialismo é uma expressão usada que diz respeito às posturas, projetos, anseios e empenhos para acabar com as promessas de modernidade e das situações

impiedosas criadas pelo colonialismo. O decolonialismo está associado à conscientização e postura necessárias à cessação da base teológica e das fundações europeias para a (epistemologia) teoria do conhecimento e exegese (hermenêutica).

(5) Pós-colonialismo aborda as consequências da colonização na cultura e na sociedade, sendo então utilizada pelos historiadores após a 2ª Guerra Mundial para denominar, de maneira temporal, o momento posterior à independência das colônias, porém após a década de 70 passou a ser utilizado para abordar as diversas consequências da colonização (SAUERBRONN; AYRES; LOURENÇO, 2017).

Para Maldonado-Torres, se a descolonização diz respeito a momentos históricos em que os personagens subjugados coloniais se insurgiram contra os ex-impérios e requereram a independência, a decolonialidade trata sobre a luta contra a lógica da colonialidade e suas consequências materiais, epistêmicas e simbólicas. Nestas situações, a descolonização é comumente entendida não como um feito ou uma meta pontual, mas sim como um projeto inacabado. Por vezes, o termo colonialismo é também usado no sentido de colonialidade. Assim expôs Maldonado-Torres (2020):

(...) ao contrário do padrão e do conceito histórico ou puramente empírico do colonialismo, colonialidade é uma lógica que está embutida na modernidade, e decolonialidade é uma luta que busca alcançar não uma diferente modernidade, mas alguma coisa maior do que a modernidade. Isso não significa que um número de ideias e práticas que usualmente consideramos “modernas” não fará parte dessa outra ordem mundial, bem como não significa que o que chamamos de modernidade

eliminou tudo o que a própria modernidade no seu discurso autorreferido concebeu como diferente dela, como a filosofia antiga e uma variedade de ideias medievais. A diferença é que, enquanto a modernidade ocidental atingiu uma identidade ao inventar uma narrativa temporal e uma concepção de espacialidade que a fez parecer como o espaço privilegiado da civilização em oposição a outros tempos e espaços, a busca por uma outra ordem mundial é a luta pela criação de um mundo onde muitos mundos possam existir, e onde, portanto, diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividade possam coexistir e também se relacionar produtivamente. (MALDONADO-TORRES, in BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p. 36)

Verifica-se que por maior que seja a relação tempo passado e atualidade que se possa arguir, os povos originários estavam inseridos no Império delineados em metáforas, suspensos do tempo e do espaço. Solucionavam rapidamente, na sua forma narrada, as temáticas da origem e da singularidade nacionais, cerne da construção de distanciamento entre Brasil e Portugal enquanto Impérios. Os temas, que por sua vez, diziam respeito à efetividade da existência das populações originárias no seio do Império brasileiro eram encaradas sob um viés de exclusão. A sua presença, quando positivada, perseverava onde uma fração representava a totalidade, assim como se encontrava em uma estrutura literária idealizadora que fantasiava um passado. Nesta esteira, tanto o tempo pretérito como populações inteiras tinham seus vestígios ressignificados por seres exteriores distintos, sob um ponto de vista ora

paradisiáco, ora não. Então, atributos potencializados, atrelados ou não à realidade, passaram a constituir o corpo físico e espiritual do indígena romântico.

Como uma parábola nacional, era o que se aguardava dos homens da boa sociedade nacional: a habilidade de agir com reta razão e justa moralidade. Como um objeto alegórico, as populações originárias espelhavam quem desempenhava as narrativas românticas e nacionais e não quem um dia habitou o território agora imperial. Tal fato marginalizava ainda mais a sua existência e sua realidade física do presente. As imagens, como representações, exibiam em seu limiar mais uma interpretação exterior dessas populações do que uma interna. Inseridos em uma sociedade envolvente, sentíamos como se estivéssemos fielmente informados e instruídos sobre aquelas populações, como se as pudéssemos “assimilar” (GOMES, 2018).

No contexto clássico colonial, a sociedade colonizadora toma posturas em todas as áreas, especialmente na econômica, amparada em uma ocupação de posse política anterior. Metrópole e colônia passam então a constituir um sistema, compondo um agrupamento orgânico interligado, cujos pontos de referência para a composição de cada uma das partes são as associações de dominação-subjugação desempenhadas entre ambas. Do espectro de visão da Metrópole, a colônia é um apetrecho que usa em seu benefício próprio. Com essa finalidade, almeja compor uma infraestrutura, inserir novos aparatos, buscando explorar os recursos naturais e a força de trabalho; busca enfraquecer quaisquer tentativas de resistência; propaga para a elite local os seus próprios anseios de colonizadora, tornando-a uma cooperadora interessada; reúne mão de obra que atende somente às suas demandas econômicas e, finalmente, mas não com menos importância, fomenta

uma política educacional que, de maneira geral, utiliza tanto as escolas leigas quanto as missões de cunho religioso, fortalecendo nos colonizados a devoção pela incontroversa supremacia da Metrópole e de seus prepostos.

Do campo de visão da colônia, a Metrópole apresenta-se em uma dupla aparência, de feição ambígua, porque congrega componentes contrários e divergentes, embora coexistentes. Toda colônia aprimora em relação à Metrópole tanto situações de submissão quanto de mágoa, intimamente ligadas, porém sendo verificadas em doses diversas, sendo predominante ora a subjugação, ora o oposto. Mecanismos de adequação estão, então, sendo correlacionados a caminhos de rejeição, enquanto atuações inovadoras, originárias da aniquilação de formatos tradicionais, se coadunam com tópicos de resistência que se fundamentam nas organizações e nos princípios que os colonizados sempre acreditaram ser elementares.

A educação, proposital e intencionalmente induzida pela Metrópole, passa a ser uma ferramenta voltada ao amoldamento, cuja intenção primordial é desmantelar ou ao menos enfraquecer os meios de resistência ou de repúdio. O conhecimento de maneiras autóctones ou o aprendizado de condutas contestatárias não são encarados como “educação”, mas sim como resistência ao *status quo* e são, portanto, rechaçados. Também, em uma situação colonial, os encadeamentos de exploração-submissão se compõem entre uma minoria étnica contingencialmente irrelevante, porém de superioridade material incontestável, e uma maioria étnica demograficamente volumosa, porém provida de meios materiais primários e básicos ou ao menos inferiores.

Dada a quantidade dos subordinados, a imposição pela força conhece limitações reais, já que esta não é suficiente

para enquadrar totalmente a sociedade dominada; eis por que se recorre a outros meios mais sutis de imposição para os quais a educação vai ser o melhor auxiliar. Um desses meios é o estabelecimento de segregação entre dominantes e dominados, que dificulte a assimilação entre eles; a situação de superioridade, no entanto, é apresentada como desejável e estimula-se o nativo para ela, embora rodeando-a de barreiras praticamente intransponíveis. O jogo de negaças por parte dos colonizadores é apoiado numa série de pseudojustificações de sua hegemonia, consubstanciadas na difusão de noções de supremacia e de excelência, de que a melhor prova é o estado de desenvolvimento material em que se encontram. A tutela de direito ou de fato que a metrópole exerce sobre a colônia decorreria, de acordo com esta explicação, da “natureza excelsa” do colonizador, de sua “raça superior”, de sua “nacionalidade privilegiada”. E o desenrolar da história é invocado, mostrando que a posição de inferioridade da colônia é merecida (QUEIROZ, 2014).

No plano da decolonialidade do conhecimento, o sociólogo argentino Walter Dignolo apresentou sua ponderação ao modelo da modernidade tendo como suporte o empirismo colonial latino-americano. De acordo com ele, o quimérico do mundo moderno é uma composição figurada mediante a qual a civilização do Ocidente se reproduziu a si mesma e ao restante do globo tendo como ponto de partida um sistema de castas de raça, de gênero, de língua e de espírito. É essa cosmovisão eurocêntrica que nos derradeiros cinco séculos tem influenciado a Filosofia e as demais ciências sociais da modernidade, colaborando, segundo Dignolo, para a repetição da concepção colonial. Para ele, é com base nessa colocação de hegemonia usufruída pela Europa que se pauta a epistemologia moderna e que

se traça um relato de propagação europeia sobre o globo, validando e ratificando todas as suas intenções globais. A tal concepção ocidental, Mignolo colocou frente a frente construções epistemológicas subalternas como maneira de desconstruir e reexplicar o modelo de mundo tendo como ponto de partida a colonialidade (LEDA, 2014).

Discorreram Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2020) sobre a decolonialidade como um projeto político-acadêmico que está inscrito nos mais de cinco séculos de luta das populações africanas:

Não há dúvidas de que um dos méritos do grupo de investigação modernidade/colonialidade foi o de sistematizar e apresentar com clareza discussões que estavam dispersas em alguns autores da tradição do pensamento negro, bem como em outras tradições terceiro-mundistas formuladas, seja no interior, seja no exterior das fronteiras dos países norte-cêntricos. Outro mérito foi trazer para o primeiro plano da discussão a importância da raça como dimensão estruturante do sistema-mundo moderno/colonial. Racismo, como apresenta de forma contundente o texto de Ramón Grosfoguel neste livro, é um “princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas”. Como bem lembra o autor, a formulação da centralidade da raça e sua articulação com o capitalismo histórico podem ser encontradas na longa tradição do pensamento e da luta dos povos afrodiáspóricos. (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p. 11)

A partir do contato entre o Velho e o Novo continentes, a História pôde testemunhar a ira do capitalismo de mercado que exterminou milhares de indígenas. Constatou-se a prática da resistência, embora os autóctones pouco pudessem fazer perante as doenças e moléstias epidêmicas trazidas pelo homem branco europeu, além de outras causas adversas que causaram a morte em massa dos habitantes originários da América. Foi prejudicial a política empregada pelos missionários europeus e pelos órgãos oficiais da Metrópole de concentração da população nativa, ao lado do estímulo da guerra indígena causada pela sede por novos escravos, dos conflitos de conquista e do apresamento em que os indígenas aldeados eram recrutados para lutar contra os indígenas tidos como hostis aos interesses do branco. Não se pode olvidar também, sobre as causas que pesaram de maneira decisiva para a dizimação dos indígenas, das grandes fomes que comumente faziam dueto com as guerras travadas, da conseqüente desestruturação das composições sociais então estabelecidas, das escapadas para áreas em que se desconheciam os recursos naturais, inclusive com necessidade de combate com os até então habitantes, e da exploração da força de trabalho dos nativos (CUNHA, 1992).

Mesmo assim, diversos povos indígenas resistiram e sobreviveram estando aptos a testemunharem no atual momento sobre os seus pontos de vista. Neste sentido, o protagonismo indígena, sendo um traço exemplar dos progressos da composição do Movimento Indígena no Brasil, pode ser compreendido por meio da observação de que a situação de violência que se instalou nas primeiras décadas de colonização foi projetada e replicada ao longo dos séculos seguintes por um conjunto de leis e atos normativos indigenistas quase o tempo todo ineficiente e tendencioso, mas nem por isso desprezível sob o olhar do estudioso.

Enquanto passaram a ser resguardados nominalmente pela Constituição Federal de 1988, os indígenas tiveram a primeira oportunidade de sentirem-se livres, autônomos e autoconfiantes, pré-requisitos para que se dê a autorrealização da pessoa humana. O reconhecimento e salvaguarda de direitos em um campo jurídico possibilita que tal autorrealização se complete na órbita da estima social, cujos relacionamentos necessitam ser compartilhados. O indivíduo que se vê como sujeito tende a obter autoconfiança na “relações genuínas de afeto”, que se dá e opera no campo emotivo e sentimental nos seios familiares e comunitários; autorrespeito na “experiência do reconhecimento jurídico”, na esfera jurídico-moral; e autoestima na “experiência solidariedade”, que se opera no campo da estima social (HONNETH, 2003).

Nesse sentido, o modo de reconhecimento de uma “solidariedade social” constitui-se no objetivo dos indígenas estimados socialmente, dotados de consciência e autoconfiança, hábeis para falarem por eles próprios e para lutarem a fim de que, como cidadãos autônomos juridicamente falando, consigam obter o respeito a estima no futuro próximo perante os demais cidadãos brasileiros. Este é o percurso com destino à legitimação social dos direitos das comunidades indígenas no país (BICALHO, 2010). Na mesma linha de raciocínio, expôs Daniel Munduruku (2012):

Partindo, pois, desta afirmação podemos pensar que houve, de fato, um movimento de mão dupla: os povos indígenas aprenderam através da relação política com os não índios e estes aprenderam – talvez a contragosto em alguns casos – que indígenas conseguiam absorver conceitos

teóricos – como etnia, cultura, autodeterminação, autonomia, entre outros – e colocá-los em prática nas mesas de negociação política com as autoridades. Embora isso não estivesse de acordo com o desejo expresso dos parceiros, as lideranças indígenas assumiram uma postura crítica com relação à sociedade brasileira, ao mesmo tempo que procuravam tornar conhecido o rosto dos povos indígenas tanto a nível nacional quanto internacional. Esta estratégia de se apresentar à sociedade brasileira de forma independente – não mais sob a tutela da Funai ou das entidades parceiras – resultou na elaboração de planos e metas que passavam por uma pauta de reivindicações que ia desde a reestruturação do órgão oficial até a exigência de proteção dos territórios tradicionais contra os invasores (garimpeiros, mineradoras). (MUNDURUKU, 2012, p. 219)

O pensamento decolonial Indígena como instrumento pedagógico.

É que no momento em que a branquitude joga o índio numa iniciação rudimentar de estudos, com que a mão de obra indígena se sinta melhor, eles entram de qualquer maneira no campo da cultura indígena com essa proposta, e a resposta do dominado é exatamente sonhar os sonhos da branquitude. Mas não é só por pura alienação não, é que no fundo é como se os indígenas estivessem dizendo: se vocês vêm pra cá oferecer pra gente os primeiros aninhos de escola, pra gente virar operário de vocês, a gente quer agora estudos para

que possamos ser médicos, engenheiros (FREIRE, 2017, p. 343).

Pode-se dizer que a perspectiva decolonial latino-americana possui muitos pontos de convergência com a obra de Paulo Freire *Pedagogia do Oprimido* datada de 1968, assinalando o caráter pedagógico que esta tem no campo das ciências sociais. Há ampla identificação entre alguns aspectos convergentes na obra de Freire e com os trabalhos de Aníbal Quijano e Walter Dignolo, estudiosos expoentes do decolonialismo. O pensamento exposto por estes dois últimos autores decolonialistas contribui para o ensino na área das ciências sociais ao proporem um novo lugar de fala a partir do modelo de colonialidade-modernidade. Isto porque, da mesma forma que o livro *Pedagogia do Oprimido* propõe maneiras de desconstruir o mito da estrutura que oprime, o paradigma decolonial propõe estratégias distintas visando à desconstrução do mito do eurocentrismo (PENNA, 2014).

Freire aborda o sonho do oprimido de ser opressor quando o dominado sonha os sonhos da branquitude. Isso não se opera por alienação da cultura, mas como um processo contínuo de educação e construção de desejos.

No fundo esses problemas todos sobre os quais a gente quer discutir – escola, cultura, invasão da cultura, respeito pela cultura –, isso é sobretudo um problema político e um problema ideológico. Não existe neutralidade em coisa nenhuma, não existe neutralidade na ciência, na tecnologia. A gente precisa estar advertido da natureza política da educação, eu quero salientar que a educação é um ato político (FREIRE, 2017, p. 462).

Referido trabalho de Paulo Freire resvala em alguns dos principais pontos críticos do pensamento latino-americano nas últimas décadas. Além do constante viés marxista presente, encerra componentes da Teologia da Libertação, tendo em vista que é habitual o uso de expressões como “comunhão com os oprimidos” ou “testemunho da libertação”. É utilizada em alguns momentos a expressão “condenados da terra” para fazer menção aos indivíduos oprimidos e se pode observar uma ligação com a última literatura decolonial latino-americana no momento em que o citado autor se utiliza da analogia colônia/metrópole (oprimido/opressor) para mencionar processos opressivos de imposição cultural: na realidade, todo tipo de dominação pressupõe uma invasão, não somente física e visível, mas por vezes disfarçada, em situação em que o agressor se mostra como o amigo que oferece auxílio e amparo. Em suas entranhas, a invasão é um meio de dominação econômica e cultural perante a vítima. Tal agressão é exercida por uma sociedade matriz, metropolitana, em face de uma sociedade dependente ou então é praticada veladamente por uma classe sobre outra dentro de uma mesma sociedade (FREIRE, 2005).

Importante notar que o livro *Pedagogia do Oprimido*, elaborado tendo como ponto de partida a experiência autoral como figura educadora no Brasil, faz referência à sobreposição entre a estrutura opressora e a realidade em países colonizados, especialmente quando referencia um possível motivo do fatalismo dos oprimidos, sendo fruto de uma situação histórica e sociológica e não um aspecto intrínseco da maneira de ser do povo. No mesmo sentido, a citada obra faz menção às sociedades “invadidas”. Além disso, mais notadamente alguns pontos levantados por Freire a respeito da estrutura opressora e das feições dos

oprimidos se assemelham do que Quijano e Mignolo chamam de “colonização do ser” ou “colonização cognitiva” (PENNA, 2014).

O mecanismo de invasão cultural narrado por Paulo Freire se assemelha em demasia ao processo de “colonização do ser” a que a literatura decolonial se dedica:

Como manifestação da conquista a invasão cultural conduz à inautenticidade do ser dos invadidos. O seu programa responde ao quadro valorativo de seus atores, a seus padrões, a suas finalidades (...). Uma condição básica ao êxito da invasão cultural é o conhecimento por parte dos invadidos de sua inferioridade intrínseca. (...) Quanto mais se acentua a invasão, alienando o ser da cultura e o ser dos invadidos, mais estes quererão parecer com aqueles: andar como aqueles, vestir à sua maneira, falar a seu modo. (FREIRE, 2005, p. 174-175)

Nesse sentido, decolonialidade, na esteira do que preconizou Paulo Freire, diz respeito ao questionamento radical e à procura pela superação dos mais diferentes formatos de opressão praticados em face das classes e dos grupos subalternos pelo conjunto de agentes, das relações e estruturas de controle e discriminação, bem como negação da modernidade/colonialidade. De maneira análoga, para Walsh, decolonialidade pode traduzir-se no esforço por transgredir, deslocar e incidir na negação ontológica, epistêmica e cosmogônico-espiritual que foi e é estratégia, fim e resultado do poder da colonialidade. Estas duas ideias se resumem no que expôs Mignolo quando este afirmou que a decolonialidade é uma que não deixa ser manejada

pela lógica da colonialidade, a não ser que se acredite nos contos de fadas da modernidade. Assim sendo, o binômio modernidade/colonialidade, presente na obra de Paulo Freire, deve-se à atenção que este autor buscou dar à ideia de que a colonialidade é constitutiva e não derivativa da modernidade, bem como que a colonialidade é o lado sombrio da modernidade (NETO, 2018).

Com a chegada da colonização há o encontro de dois processos: a codificação da distinção entre agressores e subordinados em termos de etnia e a articulação de todos os modelos históricos de domínio da mão de obra em torno do mercado mundial, com o modelo capitalista tornando-se mundial com o “descobrimento” das Américas. Estes dois mecanismos não só foram correlacionados como estiveram intrincados e se fortaleciam mutuamente. Outrossim, com a “descoberta” da América houve lugar para um paradigma da distribuição do trabalho de acordo com a raça. Em outros termos, as raças vistas como inferiores não poderiam fazer jus ao trabalho assalariado e mereciam ser submetidas ao trabalho compulsório. Cada espécie de divisão do trabalho correspondia a uma divisão geográfica, podendo ser denominadas de identidades geoculturais.

A identidade geocultural nas Américas teria sido a primeira a se constituir, estruturando o alicerce da identidade mesma no continente europeu, a partir da qual se erigiu a noção de modernidade, em oposição com o mundo colonial “atrasado”. Nesse contexto, surgiu também o conceito de eurocentrismo que projeta, como referendou Aníbal Quijano, a perspectiva cognitiva da colonização. Ao lado da colonização de cunho material estaria a colonização de cunho cognitivo, tendo o eurocentrismo como panorama hegemônico e pautado na concepção de curso de traçado

evolutivo e na diferenciação entre Europa e “resto do mundo” lastreada em termos de raça (PENNA, 2014).

É necessária a transcrição do paralelo traçado por Mota Neto entre as ideias de Catherine Walsh e de Paulo Freire:

*Neste sentido, as pedagogias decoloniais estimulam o pensar a partir de genealogias, racionalidades, conhecimentos, práticas e sistemas civilizatórios e de vida distintos. São pedagogias que incitam possibilidades de estar, ser, sentir, existir, fazer, pensar, olhar, escutar e saber de outro modo, pedagogias encaminhadas em direção a processos e projetos de caráter, horizonte e intenção decoloniais (Walsh, 2013). A autora afirma que esta concepção se alia à chamada pedagogia crítica iniciada por Paulo Freire nos anos 1960 e retomada por muitos educadores populares e ativistas-intelectuais ao redor do mundo até os anos 1990, quando começa a enfraquecer devido ao auge do projeto neoliberal e à dissipação da utopia revolucionária marxista, no contexto da queda do muro de Berlim e da fragmentação da União Soviética (Walsh, 2013). No entanto, também nos anos 90, emergem com força os movimentos indígenas no continente latino-americano, renomeado como *Abya Yala*. Deste momento em diante, a luta por transformação é redirecionada e ressignificada. Afirma Walsh (2013) que já não está em pauta apenas a questão social, ligada à equidade e à eliminação da desigualdade, mas também as questões étnicorraciais assumem lugar de destaque e dão novos contornos e propósitos à*

pedagogia, hoje também chamada de decolonial.
(NETO, 2018, p. 06)

O “saber científico” que se divulgou na América Latina ao longo dos últimos séculos definiu que o lugar destinado aos povos indígenas era fora da História. Ao declarar sua independência de Portugal, o Brasil não se libertou da colonialidade que se enraizou. As convicções sobre indígenas permaneceram sustentando que eram povos históricos encarados de maneira idílica e animalesca. Tal questão também alicerçou o modelo pedagógico durante muitos anos, assim como pautou a localidade que a sociedade brasileira destinou a essas comunidades. Por isso, é essencial refletir se tais imagens retratam realmente as figuras indígenas ou se são traços de nossos velhos fantasmas mentais.

O olhar sobre o indivíduo indígena e sua colocação fora da História foi uma ação proposital e categoricamente pensada, especialmente pela elite agrária cujo interesse sempre foi o de se apropriar das terras indígenas. Foi fundamental o que a História e a Antropologia fizeram nas últimas quatro décadas, quando trataram de alterar essencialmente a maneira de encarar as comunidades indígenas. A nova interpretação sobre os povos indígenas não é mais enxergá-los como seres passivos ou meramente subjugados pelo colonialismo, mas notar que eles também participaram e participam da História, foram e ainda são protagonistas.

Uma das características fundamentais do processo de dominação colonialista ou de classe, sexo, tudo misturado, é a necessidade que o dominador tem de invadir culturalmente o dominado. Portanto, a invasão cultural é fundamental porque ela

pensa no poder, ora através de métodos cavilosos. O que a invasão cultural pretende, entre outras coisas, é exatamente a destruição, o que felizmente não consegue em termos concretos. É fundamental ao dominador: triturar a identidade cultural do dominado (FREIRE, 2017, p. 311).

Os estudos sobre as comunidades indígenas devem ser inseridos em uma perspectiva que ultraja e supera o passado colonial e as orientações propostas pelo cientificismo eurocentrista. Associam-se, assim, as novas epistemologias latino-americanas que propõem uma leitura decolonial e introduzem a temática indígena como referencial para construção de novos conhecimentos e novas práticas de relações humanas e com o meio ambiente. É necessário decolonizar a atual conjuntura e isso significa compreender a dimensão colonial ocidental a que os indígenas brasileiros foram submetidos nos últimos 521 anos. Nesse sentido, é imprescindível que seja promovida a união dos povos originários que sempre foram, e serão, ligados pela terra e suas raízes, e não pelo patrimônio do colonialismo e seu molde explorador até hoje vigente guiado pelos interesses eurocentristas remanescentes.

A cada dia convenço-me que aquele que não volve seu olhar para a história é um esquizofrênico social, e que não existe a possibilidade de aplicarmos um véu da ignorância em nossos olhares para que possamos fingir que não fomos colonizados. Não existe borracha histórica. O Decolonizar indígena é o *devoir* dos povos originários em que pensamos no futuro pós-colonização e escrevemos uma nova história com a tinta vermelha de garantir direitos.