

“OUTROS” SABERES, “OUTRAS” CRÍTICAS: REFLEXÕES SOBRE AS POLÍTICAS E AS PRÁTICAS DE FILOSOFIA E DECOLONIALIDADE NA “OUTRA” AMÉRICA¹

“Other” Knowledges, “Other” Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the “Other” America

Catherine WALSH

Universidade Andina Simón Bolívar
catherine.walsh@uasb.edu.ec

Tradução de Juliana Fogiato RODRIGUES

Universidade Federal do Paraná
juliana.fogiato@ufpr.br
<https://orcid.org/0000-0001-7301-7856>

RESUMO: Desde o século XV até os dias atuais, o projeto da modernidade/colonialidade – projeto que, junto com terras e corpos, busca também colonizar mentes – e a geopolítica do conhecimento têm privilegiado um modo de pensar eurocêntricos. Com isso, muitos “outros” saberes foram e são invisibilizados e subalternizados. Isso não significa, porém, que esses saberes deixam de existir; ao contrário, eles existem há muito tempo e algumas de suas expressões podem ser encontradas, por exemplo, no projeto *Amawtay Wasi*, no Equador, ou ainda na busca empreendida pela comunidade afrodescendente da região andina por uma etnoeducação. Dessa forma, e lançando mão do paradigma dos estudos decoloniais, este artigo traz uma reflexão crítica sobre o projeto epistêmico da modernidade/colonialidade e a ordenação geopolítica do pensamento crítico assim como sobre o lugar de fala e prática da própria autora.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos Decoloniais; Geopolítica do Conhecimento; Filosofia.

ABSTRACT: From the 15th century until today, the project of modernity/coloniality - a project that, alongside lands and bodies, has also sought to colonize minds - and the geopolitics of knowledge have privileged Eurocentric modes of thinking. Consequently, many “other”

¹ Publicação original: WALSH, Catherine. “Other” Knowledges, “Other” Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the “Other” America. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 3, p. 11-27, 2012.

A primeira versão deste trabalho foi apresentada originalmente na conferência “Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-Continental Inventions in Philosophy, Theory, and Critique”, Universidade da Califórnia em Berkeley, 21-23 de abril de 2005 (N. A.).

knowledges have been and still are subalternized and made invisible. This does not mean, however, that such knowledges cease to exist; on the contrary, they have existed for a long time, and are manifested, for example, in the Amawtay Wasi project in Ecuador, or in the search undertaken by the Afro-descendent community of the Andean region for an ethno-education. Thus, and resorting to the paradigm of decolonial studies, this article brings a critical reflection on the epistemic project of modernity/coloniality and the geopolitical locations of critical thought as well as on the place of enunciation and practice of the author herself. **KEYWORDS:** Decolonial Studies; Geopolitics of Knowledge; Philosophy.

Em seu trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional Autônoma do México em 1980, Rafael Sebastián Guillén, atualmente conhecido por Subcomandante Marcos, descreveu a filosofia como uma espécie de confusão ou caos, um emaranhado em que teoria, ideologia e saber estão intimamente ligados à ciência e à política: “FILOSOFIA. Estou fazendo filosofia, estamos fazendo filosofia. Filosofia da ciência para ser mais exato. Teoria da teoria. Masturbação mental que nem mesmo chega ao orgasmo. Verborragia que, no entanto, produz efeitos na ciência e na política” (GUILLÉN, 1980, p. 6, tradução nossa).² Conforme Guillén nota mais adiante:

[Dessa filosofia] É necessário se distanciar um pouco. Sair do discurso. Detectar seus mecanismos de funcionamento, os lugares em que surge, os lugares que afeta, os lugares onde desaparece. É necessário falar de filosofia como não-filosofia (...) colocar o discurso filosófico contra si mesmo (...) mudar as problemáticas (...) realizar uma mudança política na teoria (...) [reconhecer] várias formas de “fazer” filosofia (...) várias PRÁTICAS da filosofia (...) estabelecer problemáticas que produzam novas intenções teóricas E PRÁTICAS (...) assumir uma posição política que torne possível uma “outra” estratégia discursiva, que abra “outro” espaço de produção teórica, que possibilite “outro” trabalho filosófico (...) (GUILLÉN, 1980, p. 6, 7, 110, tradução nossa).³

² No original: “FILOSOFÍA. Estoy haciendo filosofía, estamos haciendo filosofía. Filosofía de la ciencia para ser más exactos. Teoría de la teoría. Masturbación mental que ni siquiera llega al orgasmo. Palabrería que, sin embargo, produce efectos en la ciencia y en la política.” (N. T.).

³ No original: “Es necesario tomar un poco de distancia. Salir del discurso. Detectar sus mecanismos de funcionamiento, los lugares en los que surge, los lugares donde incide, los lugares donde desaparece. Es necesario hablar de la filosofía desde una no-filosofía (...) volver el discurso filosófico contra sí mismo (...) cambiar de problemáticas (...) cambiar de política en la Teoría (...) varias formas de “hacer” filosofía (...) varias PRACTICAS de la filosofía (...) abrir problemáticas que produzcan nuevos intentos teóricos, ¡Y PRACTICOS ! (...) asumir una posición política que haga posible ‘otra’ estrategia discursiva, que abra ‘otro’ espacio de producción teórica, que posibilite ‘otro’ quehacer filosófico (...)” (N. T.).

São esses “outros” lugares, espaços e posições que constituem o centro desta minha intervenção; “outras” filosofias e “outros” saberes que desafiam não apenas as definições e os limites da vertente analítico-continental da filosofia, mas também a ordenação geopolítica do conhecimento e questões sobre quem o produz, como, onde e por quê. Meu interesse é, mais especificamente, situar a produção do conhecimento nas histórias modernas/coloniais locais e lutas também locais da “outra América”, isto é, a América do Sul - e com isso quero dizer o sul, ou suís, muito frequentemente ofuscados na “América”, incluindo os “suís” dentro do norte assim como no Caribe, na América Central, na América do Sul e, especialmente, na América Andina. Esse interesse se baseia nos modos particulares com que movimentos e intelectuais indígenas andinos e afrodescendentes compreendem e utilizam a produção epistêmica como um componente chave de seus projetos políticos⁴, projetos esses que buscam não apenas confrontar os vestígios do colonialismo (descolonialização), mas principalmente reconstruir radicalmente o saber, o poder, o ser e a própria vida.⁵ Tais projetos visam à “decolonialidade”, entendida como processos simultâneos e contínuos de transformação e criação, como construção de imaginários e condições sociais e de relações de poder e saber radicalmente diferentes.

Meu interesse, porém, não se encerra por aí. Ao contrário, pretendo colocar também no centro da discussão o debate sobre o meu lugar de fala e prática em relação a esse “outro” pensar. Ao fazer isso, coloco questões filosóficas, metodológicas e pedagógicas sobre o que significa “pensar e agir *com*”, nomear espaços e lugares epistêmicos e os ancestrais que eles evocam e assumir uma ética e uma práxis de intervenção e crítica que mantêm como central a relação entre modernidade/colonialidade e as subjetividades e epistemologias que essa relação intencionalmente subalternizou, ignorou e deslocou (os *damnés* aos quais Fanon faz referência). Parece-me que essas são questões que

⁴ A política de autoidentificação e autodenominação é contextual e complexa. Na América Latina, povos nativos normalmente se autoidentificam, hoje, primeiramente pelo seu *pueblo*, nação ou nacionalidade (por exemplo, quíchua) e depois pela identidade comum e compartilhada de “povos indígenas”. Povos da diáspora africana transitam entre diferentes termos, incluindo o mais geral “afrodescendente”, seguindo a Declaração de Durban, Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, África do Sul, 2001. “Descendente de africanos” está apenas começando a ser usado, principalmente entre intelectuais, enquanto a autorreferência como “negro” (“Black”), ainda presente em comunidades rurais, está caindo em desuso. Distinções nacionais também são feitas, por exemplo, afro-equatoriano. Para os propósitos deste artigo e em relação à América Latina, seguirei o uso mais geral e as suas distinções nacionais; em relação aos Estados Unidos, respeitarei as autorreferências “Black” e “afro-americanos” (N. A.).

⁵ Esse interesse e as reflexões aqui apresentadas não derivam de estudos *sobre* esses movimentos, mas sim, e como eu detalho ao final deste trabalho, de diálogos e trabalhos *com* os movimentos e seus intelectuais durante vários anos. Essas são reflexões fundadas na práxis (N. A.).

estão no centro do que esta edição especial propõe com relação aos giros decoloniais e intervenções pós/transcontinentais.

A GEOPOLÍTICA DO PENSAMENTO CRÍTICO NO QUADRO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE

O pensamento europeu flui de uma meditação
que dura séculos, milênios
e que se chama “filosofia”.
- Henri Lefebvre ([19-?])

O pensamento europeu é Grécia e Roma.
É paganismo e cristianismo em “carne e osso”.
O pensamento europeu é Sócrates feito Cristo
e feito Hegel. O pensamento europeu colocou Deus
e a razão na mente humana. Uma mente com
“seu” Deus e “sua” razão é uma mente escrava e assassina.
O pensamento europeu é escravo e assassino.
- Fausto Reinaga (1982)

Vamos, camaradas,
o jogo europeu definitivamente acabou,
é preciso encontrar algo diferente.
- Frantz Fanon ([1999?])

Falar sobre a geopolítica do conhecimento e a posição geopolítica do pensamento crítico é reconhecer que, na maior parte do planeta, o que ainda predomina são modos de pensar eurocêntricos. Para Frantz Fanon e Fausto Reinaga, intelectuais cujos pensamentos se fundam nas lutas de povos negros no Caribe e na África e de povos indígenas na América Andina, a hegemonia, a “universalidade” e a violência de tais modos de pensar devem ser confrontadas, e um pensamento diferente deve ser construído e situado a partir das histórias e subjetividades do povo. Fanon foi, de fato, uma referência para o Reinaga quíchua-aimará na década de 1960. Reinaga não apenas citou Fanon - um fenômeno até então desconhecido na produção escrita indígena da época -, mas, mais importante ainda, empenhou-se em pensar com ele, em uma espécie de aliança decolonial. Como Reinaga escreveu, “o escritor indianista e indigenista, o escritor livre de hoje e das novas gerações, o intelectual preocupado com o HOMEM, como um valor essencial e supremo, possuem

um e apenas um caminho, uma saída: o Terceiro Mundo, que fala na garganta genial do Frantz Fanon negro (...)” (REINAGA, 1967, p. 235, tradução nossa).⁶

Para Reinaga, assim como para Fanon, o problema não é o pensamento europeu por si só, mas sim o laço estreito entre esse pensamento e os processos e projetos da modernidade e, utilizando as palavras de Quijano, da colonialidade do poder.⁷ É, de fato, com a iniciação da modernidade e da colonialidade na América Latina em 1492, como parte integrante do expansionismo e acúmulo de capital empreendidos pela Europa, que começa a luta contra a dominação e contra a dependência.

(...) nossa luta vem de longe, da mesma ocasião em que as hordas espanholas invadiram a Confederação de Povos Ameríndios. Nossa luta é contra todos os vestígios europeus (...) A Lei Romana, o Código Napoleônico, a democracia francesa, o marxismo-leninismo, tudo que nos mantém na dependência, no colonialismo mental, na cegueira sem que encontremos a luz (REINAGA, 2001, p. 15, tradução nossa).⁸

Esse legado se torna ainda mais complicado ao considerar-se a naturalização e a permanência desse eurocentrismo, desse colonialismo mental e dessa cegueira mesmo entre a esquerda e entre os defensores da chamada teoria “crítica”.

Max Horkheimer, ainda hoje reconhecido como um dos “pais” da teoria crítica (é interessante notar que não há mães), apontou em 1937 para a alienação na teoria (e filosofia) tradicional entre valor e pesquisa, sujeito e objeto, conhecimento e ação; com isso, ele defendia uma “atitude crítica” (“a critical attitude”), incluindo uma mudança no sujeito e na função do conhecimento, na relação entre ser e consciência e entre o teórico e os setores oprimidos da humanidade, tudo isso visando à “supressão das injustiças

⁶ É especialmente nesse texto, *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) que Reinaga constrói o seu argumento para um pensamento decolonial através de um diálogo e de um pensar com Fanon (N. A.).

No original: “El escritor indianista, el escritor indigenista, el escritor libre de hoy y de las nuevas generaciones, el intelectual que se ocupa del HOMBRE, como valor esencial y supremo, no tienen más que un camino, una salida: el Tercer Mundo, que por la genial garganta del negro Frantz Fanon habla de este modo” (N. T.).

⁷ Ver Quijano (2009), “Colonialidade do poder e classificação social”. Para uma discussão detalhada sobre a relação entre conhecimento e os projetos da modernidade/colonialidade, ver também Walter Mignolo (2003), *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (N. A.).

⁸ No original: “(...) nuestra lucha viene de lejos, desde el mismo instante en que las hordas españolas invadieron la Confederación de Pueblos Amerindios. Nuestra lucha es contra todo vestigio europeizante (...) El Derecho Romano, el Código Napoleónico, la democracia francesa, el marxismo-leninismo todo, nos mantiene en la dependencia, en el colonialismo mental, en la ceguera sin encontrar la luz” (N. T.).

sociais” (“the supression of social injustice”), à transformação radical e à construção de uma nova sociedade (HORKHEIMER, 1975). Esse pensamento também se reflete no trabalho do pré-Subcomandante Marcos, ainda que seu ponto de referência não tenha sido Horkheimer, mas sim Karl Marx e “o fantasma do althusserismo inexistente” (“the ghost of the inexistent althusserism”), ambos, de acordo com Guillén, que demandam um novo manifesto e uma nova prática de filosofia: “a filosofia como a arma da revolução” (“philosophy as the weapon of revolution”).⁹

Para Horkheimer e o muito menos conhecido e muito mais irreverente filósofo Guillén, filosofia e pensamento crítico necessariamente dizem respeito a questões de justiça social e transformação. Porém, o que nenhum deles conseguiu notar, pelo menos na época de seus escritos, foi a existência de “outros” quadros conceituais e políticos, “outra” produção de conhecimento e “outros” sujeitos marcados não apenas pelas diferenças de classe, mas também pela experiência vivida da colonialidade e da estrutura racializada que ela engendrou.¹⁰ Portanto, enquanto Horkheimer não conseguiu enxergar além dos domínios da modernidade eurocêntrica e das fronteiras de algumas nações europeias, Guillén, em sua fase pré-Subcomandante, não conseguiu enxergar além das lentes marxistas do capitalismo e da exploração de classe ou dos postulados de poder foucaultianos pós-estruturais.¹¹ Para ambos, ainda que de maneiras diferentes, as raízes da filosofia e do pensamento crítico se encontram na modernidade e no modelo continental - um modelo

⁹ Ao falar de “filosofia como a arma da revolução”, Guillén se inspira diretamente em Marx, que argumentou que a revolução é a realização da filosofia. Porém, como Fausto Reinaga deixa evidente, “a revolução é pensamento” quando pertence ao Ocidente ou à Metròpole. “Pensamento é a Metròpole assim como é a revolução. Na Periferia, nem o pensamento nem a revolução existem. A Periferia é reflexo, eco e sombra da Metròpole; o peido da Metròpole” (REINAGA, 1982, p. 84, tradução nossa). (No original: “El pensamiento es la Metròpoli como la revolución. En Periferia, no existe ni el pensamiento ni la revolución. La Periferia es el reflejo, el eco y la sombra de la Metròpoli; el pedo de la Metròpoli”) (N. A.).

¹⁰ Nesse sentido, esses “outros” quadros, sujeitos e produções aos quais me refiro não parecem radicalmente diferentes do que Paget Henry referiu-se, na conferência onde a primeira versão deste ensaio foi apresentada, como uma “filosofia culturalmente distinta” (“culturally distinct philosophy”) (N. A.).

¹¹ Isso não é para desmerecer Foucault. É, sim, para apontar a orientação temporal e continental do pensamento de Foucault, uma orientação epistemológica que, como Mignolo salientou, “teve e tem seus limites ocidentais na Grécia, seus limites meridionais no norte da costa mediterrânea e o seu ponto de chegada no coração da Europa (especialmente a França do início do século XVIII)” (MIGNOLO, 2001, p. 26, tradução nossa). (No original: “had and has its western limits in Greece, its southern limits in the northern Mediterranean coast and its point of arrival in the heart of Europe [particularly France from the beginning of the 18th century]). Dessa forma, para Foucault, a “ruptura epistemológica” (“epistemological rupture”) é cronológica e continental em um sentido universal, isto é, um pensamento crítico que responde a uma geopolítica de diversas nações europeias considerado e feito universal (N. A.).

que, como Chela Sandoval deixa evidente, nada mais é que uma etnofilosofia limitada com sua própria história local marcada por gênero, raça, classe, região e assim por diante.

Essa incapacidade de identificar o nó histórico entre modernidade e colonialidade, nó que tem a sua origem não no século XVII na França, na Alemanha e na Inglaterra, mas sim na conquista das Américas e controle do Atlântico em 1492 e nos padrões de poder que o colonialismo e a escravidão suscitaram, ainda é ignorada por boa parte do pensamento crítico na Europa e também nas Américas. De fato, entre o que pode ser chamado de a nova esquerda globalizada (uma esquerda que, após a derrota do socialismo na Europa, encontrou esperança renovada em espaços como o Fórum Social Mundial), as referências teórico-ideológicas para a renovação e reconstrução do pensamento crítico permanecem muito fundamentadas em perspectivas euro-americanas e continentais, em “novas” leituras do pós-estruturalismo e pós-modernismo¹² e em um contínuo desprezo ou falta de atenção à produção de conhecimento crítico de pessoas de cor, especialmente intelectuais “não acadêmicos”, mas associados a movimentos sociais e a um pensar “coletivo” muito mais do que a um pensar individual. Isso ficou evidente no encontro do Fórum Social Mundial de 2005, em Porto Alegre. Nele, as vozes de movimentos afrodescendentes e indígenas permaneceram ausentes dos principais espaços de debate da esquerda (espaços majoritariamente representados por homens brancos de origem euro-americana); e enquanto os movimentos indígenas (mas não os movimentos afrodescendentes) receberam pela primeira vez seu próprio espaço territorial, isso foi física e programaticamente excluído do espaço principal do Fórum.

Anthony Bogues e Lewis Gordon (sobretudo em *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*) acertadamente argumentam que a falta de atenção à produção intelectual de pessoas de cor diz respeito, em grande parte, à percepção generalizada de que tal pensamento deriva simplesmente da “experiência” - que, no caso dos negros, está vinculada à escravidão, ao colonialismo, ao racismo e a outros fenômenos sociais - e, portanto, é destituído de um pensar sério, original e global. Obviamente, tal percepção não leva em

¹² Isso ficou nítido nas mesas sobre a “Reconstrução do pensamento crítico-revolucionário” (“Reconstruction of Critical-Revolutionary Thought”) durante o Fórum Social Mundial, realizado em Quito, Equador, em julho de 2005. Como um resumo dos encontros publicado na imprensa alternativa notou: “No vácuo provocado pelo marxismo, a riqueza de formulações teóricas que ocupam a cena intelectual da teoria crítica, tais como as teses de Foucault, Deleuze, Lacan e da crítica ecológica feminista, abriram um horizonte de correntes críticas, em torno das quais o diálogo que vem sendo realizado está se provando extremamente positivo” (MOREANO, 2004, p. 6, tradução nossa). (Em inglês: “In the vacuum provoked by Marxism, the richness of theoretical formulations that occupy the intellectual scene of critical theory, such as the theses of Foucault, Deleuze, Lacan, and feminist and ecological critique, have opened a horizon of critical currents, the dialogue around which is proving to be extremely positive”) (N. A.).

conta que essas mesmas “experiências” têm suas origens nos interstícios da modernidade, frequentemente servindo como contraponto às suas reivindicações universalistas e progressistas. Tal percepção não considera ainda o fato de que, como Bogues também aponta, o “(...) quadro global para o surgimento da modernidade foi a ascensão da escravidão racial, do colonialismo e de novas formas de impérios (...)” (BOGUES, 2003, p. 2, tradução nossa)¹³, dessa forma e ao que parece, implicando também os brancos nessa “experiência”.

Para a esquerda, a “experiência” por si só não é o problema. De fato, “experiência” é importante, pois tanto revela as realidades de opressão e de resistência vividas quanto ajuda a pensar a mudança social e a revolução. Ainda assim, não são as vozes ou a produção intelectual das pessoas que viveram “essa” opressão e resistência que têm normalmente interessado pensadores de esquerda, mas sim a interpretação e a utilidade dessa “experiência”. Isso significa que é a prática intelectual do *falar por quem é subalternizado e oprimido* que tem, de modo geral, caracterizado a política e o pensamento de esquerda, especialmente na América Latina; uma prática que tende a reproduzir e manter a subalternização. O problema, portanto, e em relação à discussão aqui apresentada, são os modos com os quais o pensamento crítico de esquerda continua a depreciar, ofuscar e negar a produção intelectual que deriva não da modernidade propriamente dita, mas da sua outra face, ou seja, da colonialidade e dos sujeitos que experienciaram a ferida colonial.

Considerar a colonialidade como parte integrante da modernidade é entender esta como um fenômeno global e não apenas europeu, um fenômeno com diferentes localidades e tempos que, como Mignolo argumenta em *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (2003), não necessariamente se ajustam à linearidade do mapa ocidental geo-histórico. Considerar a colonialidade como parte integrante da modernidade requer também tornar visível aquilo que foi invisibilizado e subalternizado, isto é, as perspectivas epistemológicas que emergem das subjetividades, histórias, memórias e experiências coloniais; subjetividades, histórias, memórias e experiências coloniais que não ficam simplesmente presas ao passado colonial, mas são (re)construídas de diferentes maneiras dentro da colonialidade local e global do presente.¹⁴

¹³ No original: “(...) overarching framework for modernity’s emergence was the rise of racial slavery, colonialism, and new forms of empires (...)” (N. T.).

¹⁴ Essas subjetividades, histórias, memórias e experiências constituem também, e de diferentes maneiras, as lutas fundadas na existência de nativos americanos, afro-americanos, chicanos e porto-riquenhos nos Estados Unidos. Nesse sentido, a referência de Emma Pérez ([1999?]) a um “imaginário decolonial” (“decolonial imaginary”) - o intervalo temporal entre o colonial e o pós-colonial, entre o eu colonial e o outro colonizado - em que *chicanos* e *chicanas* (e, podemos acrescentar, nativos americanos, afro-americanos e porto-riquenhos) se encontram, oferece pontos de relação e discussão interessantes (N. A.).

Esses são os “outros” saberes, as “outras” filosofias - saberes e filosofias de outro modo - que o modelo continental continua a recusar e negar.

No caso do insurgente filósofo Guillén, são esses “outros” saberes e “outras” filosofias que começaram a pôr em questão e que, por fim, quebraram as lentes marxista-leninistas (e branco-mestiças urbanas) que antes do final da década de 1980 serviram como o único foco tanto do seu pensamento revolucionário de vanguarda quanto do pensamento revolucionário de vanguarda do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Como nota Marcos, tudo começou a mudar quando o EZLN foi confrontado com uma realidade e um modo de pensar que eles não podiam explicar: a realidade e o modo de pensar das comunidades indígenas.

Pensamos que era o mesmo que falar com um proletário, com um trabalhador rural, com um operário ou com um estudante (...) E, ao contrário, nos encontramos em meio a um mundo novo em relação ao qual não tínhamos nenhuma resposta (...) É muito difícil quando você possui um modelo teórico que parece explicar toda a sociedade e você se depara com um lugar e descobre que seu modelo não explica nada (...) Realmente passamos por um processo de reeducação, de remodelação (...) Era como se todos os elementos de que dispúnhamos - marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana (...) - tivessem ruído. Eles nos desarmaram e então nos armaram novamente, só que dessa vez, de uma forma diferente (LE BOT, 1997, p. 148-151, tradução nossa).¹⁵

A persona de Marcos não está isenta de críticas, inclusive sobre o que alguns consideram ser sua adoção de um *indigenismo* contemporâneo e uma forma de “falar pelo” povo indígena.¹⁶ Ainda assim, o que me interessa aqui não é o posicionamento da persona de Marcos, mas sim a sua aceitação em relação às limitações e à geopolítica do

¹⁵ No original: “Pensábamos que era lo mismo hablar con un proletario, con un campesino, con un empleado o con un estudiante (...) Y nos encontramos con un mundo Nuevo frente al cual no teníamos respuesta (...) Es que es muy difícil cuando tienes un esquema teórico que te explica toda la sociedad y llegas a la sociedad y te encuentras con que tu esquema no explica nada (...) Sufrimos realmente un proceso de reeducación, de remodelación (...) Como si nos hubiesen desmontado todos los elementos que teníamos - marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana (...) Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra forma.” (N. T.).

¹⁶ *Indigenismo* é o termo usado para se referir às políticas e práticas utilizadas por intelectuais não indígenas para “falar pelos” povos indígenas, povos vistos através das lentes de um passado utópico e não como sujeitos contemporâneos lutando contra um sistema racista e colonial dominante. Essas políticas e práticas começaram a surgir na América Latina especialmente nos anos 1940, porém continuam sob diferentes formas até os dias atuais. A crítica a Marcos aqui mencionada é de Esteban Ticona, um intelectual aimará da Bolívia, aluno no programa de doutorado em Estudos Culturais Latino-Americanos da Universidade Andina Simón Bolívar, em Quito, e é também parte das discussões realizadas em sala de aula em julho de 2005 (N. A.).

pensamento marxista-leninista, ou seja, o seu despertar para a presença e importância de “outros” tipos de pensamentos críticos.

Aproxíma seção compreende uma consideração mais profunda sobre essas “outras” perspectivas e o estabelecimento e construção que elas promovem de um pensamento crítico diferente, não singular, mas plural na sua composição e que se baseia e se justifica não na modernidade, mas sim nas histórias, subjetividades e saberes que a colonialidade marcou. Assim sendo, essas são construções que desafiam e transformam radicalmente os processos históricos de subalternização epistêmica e existencial; construções que permitem teorizações críticas *a partir da diferença*, criando novas possibilidades analíticas, críticas, pós/transcontinentais e decoloniais de conhecimento e existência.

DESCOLONIALIZAÇÃO, DECOLONIALIDADE E “OUTRO” MODO DE PENSAR

O uso do termo “outro” aqui não pretende referir a mais um pensamento, mas, ao invés disso e em concordância com o intelectual islâmico-marroquino Abdelkebir Khatibi ([2001?]), a um modo de pensar coletivo que é concebido e produzido a partir da diferença e rumo à libertação. É um modo de pensar que demanda uma elucidação radical, um uso estratégico e um jogo com o que é político e que oferece possibilidades decoloniais não apenas nas esferas social e política, mas também no que diz respeito à existência. Nesse sentido, esse “outro” modo de pensar se torna uma ferramenta estratégica na luta para combater a não-existência, a existência dominada e a desumanização, pontos-chave, ao que parece, para repensar o pensamento ou saberes críticos a partir de outros lugares e espaços - lugares e espaços que a modernidade (ou intelectuais como Horkheimer) não conseguiu e não consegue imaginar - e também a partir de outros sujeitos (os *damnés* ou “condenados da terra” de Fanon).¹⁷

Na América Latina, a construção, a lógica e o uso de “outro” modo de pensar existem há muito tempo entre povos indígenas e afrodescendentes, embora filósofos, cientistas sociais e intelectuais de esquerda latino-americanos raramente tenham reconhecido e validado a sua existência. Esse pensamento é aquilo que é passado e reconstruído de geração em geração, estabelecendo “filosofias de existência” (“philosophies of existence”), para usar os termos de Lewis Gordon (ver GORDON, 2000), que possuem significado e uso de caráter nitidamente ético e político. De fato, nos últimos anos, é o uso sociopolítico,

¹⁷ Para uma discussão sobre essa categoria, especialmente em relação à colonialidade, ver Maldonado-Torres (2008b), “A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade” (N. A.).

intelectual e existencial desse modo de pensar e dessa práxis que tem permitido aos movimentos indígenas e afrodescendentes se posicionarem estrategicamente a partir das suas diferenças coloniais e ancestrais. Esses posicionamentos desafiam radicalmente tanto a colonialidade quanto o *status quo* racializado - o que o intelectual quíchua Luis Macas chamou de problema estrutural da “tara colonial” (“colonial tare”).¹⁸

As maneiras com as quais esses posicionamentos atravessam e constroem o pensamento, e as maneiras como esse pensamento orienta a práxis são de crescente interesse para os movimentos e seus intelectuais; isso faz parte do que podemos chamar de novas mudanças ou giros rumo a uma política, ética e epistemologia da decolonialidade. Como o intelectual aimará Esteban Ticona observa, ecoando de certa forma o pensamento de Frantz Fanon e Fausto Reinaga, o clamor entre os pensadores indígenas (e negros) por falar do “nosso pensamento” não deveria ser visto como vingativo ou isolacionista. Esse clamor é, ao contrário, uma parte necessária e essencial da descolonização e de uma ética-política indígena (ou negra) fundada na libertação, no respeito e na vida. É na reconstrução desse pensamento e dessa ética-política que os movimentos recorrem aos seus intelectuais: aos mais velhos que continuam transmitindo o saber ancestral e também a pensadores cujos conhecimentos foram transmitidos através de meios orais e escritos. Exemplos deste último caso na região dos Andes são intelectuais como Fausto Reinaga, Manuel Quintín Lame e Manuel Zapata Olivella, todos cujos escritos não eram direcionados à academia, mas aos processos de libertação dos seus respectivos povos.

O recente e renovado uso desses escritos pelos movimentos demonstra seus projetos decoloniais. Para o movimento indígena da Bolívia, por exemplo, os mais de trinta e dois textos de Reinaga ganharam um importante significado, especialmente após a sua morte, na condução de discussões sobre o “Indianismo” e o pensamento quíchua-aimará e na orientação da ética-política do movimento.¹⁹ De modo semelhante, o manifesto de Manuel Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (*Os pensamentos do índio que se educou dentro das selvas colombianas*, em tradução livre para o português), escrito em 1939 e publicado pela primeira vez em 1971,

¹⁸ Luis Macas é um líder indígena, foi o primeiro presidente da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), reeleito em dezembro de 2004, ex-membro do Congresso e fundador da Universidade Intercultural das Nacionalidades e Povos Indígenas. Durante a aliança militar-indígena do governo nacional nos oito primeiros meses de 2003, Macas assumiu o posto de Ministro da Agricultura. Essa citação é baseada em uma entrevista de agosto de 2001, citada em Walsh (2002, p. 115), “(De)construir la interculturalidad” (N. A.).

¹⁹ É interessante notar a decisão de Reinaga de publicar por conta própria ao invés de publicar através de editoras, que poderiam tentar censurar seu pensamento radical. Agradeço a Esteban Ticona por essa colocação (N. A.).

continua servindo hoje como “(...) uma ferramenta indispensável para a educação política das comunidades indígenas.” (RAPPAPORT, 2004, p. 54, tradução nossa).²⁰ Ele está “(...) disseminado através de assembleias políticas, oficinas educativas, pequenos círculos de leitura da imprensa indígena e escolas de guerrilha, isto é, nas ‘vivências’ do movimento indígena.” (RAPPAPORT, 2004, p. 71, tradução nossa).²¹ No caso do intelectual afro-colombiano Manuel Zapata Olivella, hoje, seus inúmeros trabalhos possuem, da mesma forma, uma importante função para os intelectuais e grupos afrodescendentes na Colômbia e região.²² Diferentemente de textos escritos por antropólogos branco-mestiços sobre os negros, os escritos de Zapata Olivella, que atravessam os gêneros da literatura, da filosofia, da história e das ciências sociais, falam *a partir da* experiência afrodescendente, tornando visíveis as particularidades da colonialidade, a vivência da diáspora africana e os processos de “despertar” sócio-político. Juntos, Zapata Olivella, Quintín Lame e Reinaga fornecem, ainda que de maneiras diferentes, uma espécie de documentação de “outro” modo de pensar, que raramente - quando nunca - faz parte do estudo filosófico ou acadêmico latino-americano.

Porém, não é apenas no trabalho de intelectuais, mas também nas práticas ético-políticas e epistêmicas dos próprios movimentos que a construção desse modo de pensar ganha seu significado. Um bom exemplo disso pode ser observado no movimento indígena do Equador e no seu projeto político coletivo. Um elemento-chave desse projeto político é a significação e o uso de dados à “interculturalidade”, entendida como um princípio ideológico claramente indicativo de um “outro” modo de pensar. Para a Confederação

²⁰ Quintín Lame, um líder e intelectual dos povos Nasa e a mente por trás do grupo guerrilheiro Movimento Armado Quintín Lame, foi o primeiro índio colombiano a apresentar um texto escrito em uma época em que não existiam organizações indígenas na Colômbia. Como Rappaport aponta em um capítulo introdutório para a republicação de Quintín Lame, o manifesto “Apresenta uma gama completa de argumentos filosóficos sobre uma série de temas, incluindo a relação dos índios com a natureza, o futuro da população indígena na Colômbia, a natureza dos sistemas jurídicos e uma crítica esmagadora sobre a elite caucasiana (...)” (RAPPAPORT, 2004, p. 52, tradução nossa). (No original: Presenta toda una gama de argumentos filosóficos sobre una serie de temas, incluyendo entre ellos, la relación del indígena con la naturaleza, el futuro de la población indígena de Colombia, la naturaleza de los procedimientos legales y una crítica contundente de la élite caucana, huilense y tolimense). Também está inclusa nisso uma resposta prática à agressão dos brancos (N. A.).

No original: “(...) una herramienta indispensable para la educación política de las comunidades indígenas.” (N. T.).

²¹ No original: “(...) está diseminado en el campo a través de assembleas políticas, talleres educativos, pequeños círculos de lectura de la prensa indigenista y escuelas guerrilleras, es decir, en las ‘vivencias’ del movimiento indígena.” (N. T.).

²² Ver artigo de Gertrude González de Allen sobre essa questão específica (N. A.).

de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), a interculturalidade indica a transformação radical de estruturas e instituições sociais e a construção de um Estado Plurinacional. É o princípio ideológico que guia o modo de pensar e as ações indígenas nas esferas social e política e também, mais recentemente, na descolonização do saber.²³ Dessa forma, se em um primeiro momento as políticas e ações do movimento indígena nas décadas de 1980 e 1990 se concentravam principalmente nas lutas pela terra e pela identidade, nos direitos jurídicos e na mudança estrutural do Estado-nação, essas políticas e ações se expandiram na primeira década do século XXI a fim de incluir o que muitos intelectuais e instituições indígenas chamam de “interculturalidade científica”. O que essa “interculturalidade científica” marca é uma política e uma ação de caráter epistêmico, uma política e uma ação preocupadas com os projetos coloniais que posicionam o saber indígena como local e pré/não-moderno em comparação com as supostas universalidade e atemporalidade do saber ocidentalizado (inclusive suas manifestações no pensamento crítico neomarxista e continental).²⁴

Na base da interculturalidade científica e epistêmica encontra-se a necessidade de posicionar e fortalecer uma filosofia *Abya Yala*.²⁵ Esse posicionamento e fortalecimento operam a partir de uma lógica epistemológica diferente, não fundada na igualdade de

²³ Para uma discussão mais detalhada sobre o uso que o movimento faz da interculturalidade, ver Walsh (2002), “(De)construir la interculturalidad” (N. A.).

²⁴ Como afirma Muyulema ([2001?]), o problema não é apenas a dualidade estabelecida nesse projeto colonial, mas as limitações que ela impõe, garantindo que o pensamento indígena permaneça local (e, de certa forma, “folclórico” mais do que científico), negando-lhe a possibilidade de universalização. É interessante considerar essa afirmação em relação à posição de Mignolo (2000), “On Subalterns and Other Agencies”, que argumenta por categorias desuniversalizantes de pensamento. Enquanto as posições de Mignolo e Muyulema, ambas resultantes de uma preocupação com as matrizes coloniais de poder, não são opostas, Muyulema coloca uma questão a mais: a necessidade de reuniversalizar ou pensar a universalização a partir não apenas da Europa, mas também de conhecimentos e lugares *Abya Yala* (N. A.).

²⁵ *Abya Yala* é o nome cunhado pelos *cunas*, no Panamá, para se referir ao território e às nações indígenas das Américas, “terra em plena maturidade” (“land in full maturity”), e que é geralmente adotado, hoje, por essas nações para se referir às Américas. Para Muyulema ([2001?]), esse nome possui um significado duplo: como um posicionamento político e como um lugar de fala, isto é, um modo de confrontar o peso colonial presente em “América Latina”, entendida como um projeto cultural de ocidentalização, ideologicamente articulado na miscigenação ou mestiçagem (*mestizaje*). Dessa forma, e conforme aponta Ticona (dialogando com Muyulema), “a ‘recategorização’ de nomes, tal como *Abya Yala*, significa repensar a descolonialização a partir da experiência dos povos quíchua e aimará e dos seus valores ético-políticos” (TICONA, [2005?], tradução nossa) (Em inglês: “the ‘recategorizing’ of names, such as *Abya Yala*, means a rethinking of decolonialization from the experience of kichua and aimara peoples and from their ethical-political values”). Evidentemente, o problema é que enquanto *Abya Yala* resgata raízes indígenas, esse nome exclui a presença e as lutas de descendentes de africanos (N. A.).

saberes, ou seja, conferir ao saber indígena o mesmo *status* do saber ocidentalizado ou expandir este para que ele inclua outros saberes - o que Raúl Fornet-Betancourt e outros denominam “filosofia intercultural” (“intercultural philosophy”), ou o que podemos melhor denominar como uma multiculturalização filosófica continental. Ao contrário, tal posicionamento e consolidação marcam uma lógica concebida na e pensada a partir da *diferença* - a diferença colonial, mas também ancestral, que existia antes da colonização - e, dessa forma, a partir de referências exteriores ao modelo continental. O que a ideia de interculturalidade epistêmica permite é, portanto, trabalhar rumo à relação de saberes dentro e a partir da diferença, o que requer uma transformação epistêmica na nossa própria compreensão sobre o saber, a filosofia, o pensamento e as racionalizações continentais que subjazem a esse pensamento. Essa é uma relação baseada no entendimento de que o saber ocidental e o pensamento continental são, por si só, insuficientes.

A interculturalidade epistêmica compreende mais do que uma resposta estratégica à ordem colonial - ela é mais do que uma habilidade de se mover entre mundos ou de operar em uma zona de contato ou em uma fronteira de relação. Ao contrário, ela propõe uma articulação de saberes que leva em consideração a coconstrução intercultural de diversas epistemologias e cosmologias, na qual o conhecimento, assim como a filosofia, nunca está completo, mas sempre “em construção”.

O significado prático dessa interculturalidade epistêmica pode ser observado em dois dos recentes projetos educacionais do movimento indígena do Equador. Um deles consiste na reorientação da educação indígena bilíngue rumo à “interculturalidade científica”, isto é, rumo a um modelo curricular baseado no problema das assimetrias, no *status* da ciência e na necessidade de estimular “leituras epistemológicas de povos indígenas, na tentativa de construir uma inter-relação de saberes nativos e ocidentais” (RAMÍREZ, 2000, p. 12, tradução nossa).²⁶ O segundo projeto diz respeito à *Amawtay Wasi* (casa da sabedoria), a “Pluriversidade” Intercultural de Nacionalidades e Povos Indígenas do Equador. Esse projeto de ensino superior, operante desde 2000 (e reconhecido oficialmente em 2003 pelo Estado Equatoriano), entende que sua missão:

Responde à descolonialização do saber a partir da epistemologia, da ética e da política (...) um espaço de reflexão que propõe novas formas de conceber a construção do conhecimento (...) potencializando conhecimentos locais e construindo ciências do conhecimento, como um requisito indispensável para trabalhar não a partir de respostas à ordem epistemológica, filosófica, ética e econômica, mas a partir de

²⁶ Em inglês: “epistemological readings from indigenous peoples, in an attempt to build an interrelation of native and western knowledges” (N. T.).

uma proposta baseada em princípios filosóficos [andinos] (*Amawtay Wasi*, 2004, p. 8, tradução nossa).²⁷

A conceituação, organização e lógica da *Amawtay Wasi* são fundamentadas em uma compreensão e em um uso renovados da ciência ancestral, ou seja, de uma cosmologia *Abya Yala* e de uma teoria filosófica da existência centrada no conceito de *chacana* - relacionalidade ou conexão. O conceito e valor da conexão orientam uma perspectiva educacional baseada na complementaridade, reciprocidade, correspondência e proporcionalidade de saberes, práticas, reflexões, vivências e cosmologias ou filosofias, elementos que, por sua vez, organizam os cinco centros de conhecimento da “pluriversidade”; uma organização que marca o afastamento radical em relação ao modelo continental de faculdades, departamentos e programas disciplinares e “disciplinados”.²⁸

Porém, enquanto povos indígenas tiveram claramente que lutar com os efeitos da história e da experiência da colonialidade, inclusive na esfera do conhecimento, tais lutas, na América Latina, muito frequentemente excluíram os afrodescendentes. Mesmo na Colômbia e na Venezuela, os países com as maiores populações afrodescendentes depois do Brasil, povos nativos, com números significativamente menores, obtiveram um nível muito maior de reconhecimento cultural, político e jurídico.²⁹ Nesse contexto e realidade, povos de ascendência africana vivem uma espécie de dupla subalternização, isto é, a subalternização exercida pela sociedade branco-mestiça dominante e também aquela exercida pelos grupos indígenas. O fato de que o reconhecimento da existência dos povos indígenas ocorreu tradicionalmente à custa dos afrodescendentes e de que a instituição da escravidão negra teve como principal motivo a salvação dos índios (enquanto povo) do extermínio evidencia uma história cuja tendência tem sido posicionar índios acima de negros na escala de classificação social. É uma história que, para os

²⁷ Em inglês: “Responds from epistemology, ethics and politics to the decolonialization of knowledge (...) a space of reflection that proposes new ways of conceiving the construction of knowledge (...) potentializing local knowledges and building sciences of knowledge, as an indispensable requirement to work not from the answers to the epistemological, philosophical, ethical, and economic order, but from a proposal based on [Andean] philosophical principles.” (N. T.).

²⁸ Enquanto o modelo demonstra nitidamente a interculturalidade epistêmica e o pensamento decolonial que aqui mencionei, suas limitações se devem ao fato de ele ser amplamente quíchua-cêntrico, excluindo outros conhecimentos indígenas assim como os conhecimentos de afrodescendentes. Isso é algo que *Amawtay Wasi* está, agora, começando a abordar (N. A.).

²⁹ Na Venezuela, reformas constitucionais recentes reconhecem os povos indígenas e seus direitos, mas não os afro-venezuelanos. Na Colômbia, as reformas de 1991 também incorporaram uma série de direitos indígenas. Só dois anos depois é que os afro-colombianos conseguiram a aprovação da Lei 70, que estabeleceu seus direitos na Constituição (N. A.).

afrodescendentes, tem significado lutar continuamente contra o racismo, a racialização e a dupla subalternização - originada na ordem racial que a colonialidade do poder estabeleceu - e em prol da existência. Porém, o que essa dupla subalternização também evidencia é a diferença dentro da diferença colonial e, dessa forma, a diferença nas produções de “outros” modos de pensar. A ênfase que Fanon confere à desumanização e à não existência experienciadas na diáspora africana é fundamental a esse respeito. Portanto, e em contraste com as recentes lutas indígenas para posicionar os seus saberes em relação ao saber ocidental, a reconstrução e o fortalecimento recentes de um “outro” modo de pensar entre as comunidades afrodescendentes busca confrontar não o saber ocidental *per se*, mas sim a parte do projeto da modernidade/colonialidade que negou aos afrodescendentes a sua existência e a sua humanidade (ver LEÓN, 2005). Essa negação ganha um peso ainda maior na região andina da América do Sul, em que há um imaginário e uma construção territoriais nos quais os povos da diáspora africana são invisibilizados e suas histórias e experiências anuladas.

Uma resposta filosófica/epistêmica a essa condição pode ser encontrada na reconstrução e no fortalecimento recentes - entre os afrodescendentes da região andina - do denominado *lo propio*, um posicionamento próprio da e atravessado pela diferença em que identidades e saberes assumem um significado político e uma utilidade estratégica nítidos. O principal espaço de atuação desse posicionamento tem sido os processos comunitários e organizacionais que desde 1999 têm trabalhado rumo a propostas e práticas de uma “etnoeducação” ou educação afro-orientada. Como nota o intelectual afro-equatoriano Juan García Salazar:

A etnoeducação é um esforço de povos excluídos para visualizar, construir e aplicar um projeto fundado nas aspirações e no critério cultural desses povos. Etnoeducar significa autodeterminação. Significa colocar em prática e efetivar valores e conhecimentos que a comunidade julga necessários, tudo como parte de uma articulação do conhecimento coletivo (tradução nossa).³⁰

Para García Salazar, um dos principais líderes e pensadores desse processo, o propósito central da etnoeducação deveria ser possibilitar um encontro “com nós mesmos, com o que somos e com as nossas contribuições” (“with ourselves, with what we are, and

³⁰ Diálogo pessoal, 2003 (N. A).

Em inglês: “Ethno-education is an effort by excluded peoples to visualize, construct, and apply a project which has as its foundation the aspirations and cultural criterion of these peoples. To ethno-educate is self-determination. It is putting into practice and into effect values and knowledges that the community deems necessary, all as part of an articulation of collective knowledge” (N. T.).

with what we have contributed”), ou seja, estimular um processo *casa adentro*, interno e próprio, que desperte o sentimento de pertencimento. O propósito da etnoeducação seria, ainda, ensinar os conhecimentos que nos foram ensinados que não eram conhecimentos. “A luta é devolver *essa* forma de conhecimento e, dessa maneira, de entender a vida, de entender nossos próprios saberes e também inserir no processo educacional a *nossa* visão da história e a *nossa* visão do conhecimento” (WALSH; GARCÍA, 2002, p. 323, tradução nossa).³¹ Essas atitudes também apontam a necessidade do processo “externo”, que visa a adentrar e descolonizar estruturas dominantes de conhecimento e educação, inclusive a nível universitário.³²

O trabalho que interessa aqui não é o “externo”, mas aquele que ocorre no interior, isto é, o fortalecimento, nos últimos anos, de uma consciência que se destaca em “outro” pensamento, que também pode ser chamado de *pensamiento cimarrón*, pensamento *cimarrón* ou *maroon* (ver WALSH; LEÓN, 2007; LEÓN, 2005). Esse pensamento é entendido como uma forma de intervenção social, política e epistêmica cujo objetivo é descravizar o saber e o ser; esse é um pensamento subversivo e libertador justamente porque atua para despertar um sentimento de pertencimento coletivo e construir e fortalecer epistemologias e práticas de questionamento, resistência, reconstrução e libertação.

O uso de *cimarrón/maroon* não pretende indicar a natureza fugitiva do termo, mas seu significado vivido: a recuperação e reconstrução da existência, da libertação e da liberdade, condições humanas que para afrodescendentes na região andina (e nas Américas em geral) continuam sendo ilusórias. O *Cimarronismo* denota, hoje, o pensamento revolucionário e autônomo presente nas lutas por direitos humanos e ancestrais, pelo direito à vida com dignidade e pelo desenvolvimento das e respeito às identidades étnicas, culturais, históricas e políticas (ver MOSQUERA, 2000). Esse pensamento não só relembra como os primeiros *maroons* construíram sua libertação, sua liberdade e seu pensamento em comunidade em territórios ou *palenques* definidos pela sua coletividade, insurgência e resistência, mas também reconhece a presença e visibilidade emergentes nos últimos anos, especialmente na Colômbia e no Equador (em parte como resposta a avanços

³¹ No original: “La lucha es volver *esta* forma de conocimiento, de esta manera de entender la vida, de entender nuestros propios saberes como también insertar en los procesos educativos *nuestra* visión de la historia y *nuestra* visión del conocimiento” (N. T.).

³² Para uma discussão sobre processos focados na mudança a nível universitário, especialmente com relação ao pensamento afrodescendente, ver Jesús García (2002), “Encuentro y desencuentros de los ‘saberes’ en torno a la africanía ‘latinoamericana’”; Walsh (2004), “Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad”; e Walsh e García (2002), “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: reflexiones (des)de un proceso” (N. A.).

jurídicos), de posicionamentos sociais, políticos e epistêmicos por parte de comunidades, organizações e grupos afrodescendentes, buscando confrontar as estruturas coloniais e racializadas e estabelecer as diferenças de suas vivências coloniais e ancestrais. É nesse contexto que a noção de pensamento *cimarrón* e de *palenques*, também entendidos como espaços livres para pensar e ser, ganha um importante significado, servindo como um símbolo flutuante ou uma ponte entre as lutas do passado e do presente e como resposta à violência física, simbólica, existencial e epistêmica da modernidade e da colonialidade.³³

Falar da emergência de um pensamento *cimarrón* é, portanto, ressaltar uma atitude e uma consciência coletiva no presente, porém em diálogo com o passado (ver WALSH; LEÓN, 2007). Esse é um pensamento e uma lógica cuja base está na ancestralidade, entendida não como um retorno à África, mas sim como filosofias vividas e memórias coletivas que reconstroem constantemente laços e energias históricos, culturais e espirituais e rearticulam sentimentos de pertencimento na vida cotidiana, lembrando as “filosofias de existência” de Gordon (GORDON, 2000, p. 10). A ancestralidade é um elemento central para a construção do pensamento *cimarrón* como um “outro” modo de pensar não apenas por causa dos laços e energias que ela evoca, mas também por causa das rupturas que cria na ordem temporal, linear e racional da história e do conhecimento³⁴, assim como devido à descentralização geopolítica que ela proporciona em relação à filosofia, ao continentalismo e à colonialidade.

Nesse sentido, o pensamento *cimarrón* emerge da diferença estabelecida com a escravidão, a escravização e a colonização, mas também da diferença que existia anteriormente. É um pensamento político e culturalmente subversivo que não se submete à monocultura da racionalização ocidental. É um pensamento que estabelece espaços autônomos e coletivos para o exercício do conhecimento e da existência, conectando pensar, ser e agir de modo a confrontar a contínua desumanização da colonialidade.

³³ Embora não seja o foco de discussão aqui, é interessante considerar o que o conceito de *palenque* oferece às novas construções de territórios urbanos, especialmente nos bairros marginais habitados por migrantes afrodescendentes em grandes cidades como Cali e Bogotá, na Colômbia, e Guayaquil e Quito, no Equador (N. A.).

³⁴ Um bom exemplo está nas diferentes percepções e significados dados às noções de “ancestralidade” e “ancestrais”. Dentro de diversas comunidades afrodescendentes latino-americanas, os ancestrais continuam vivendo após a morte, mantendo o mesmo *status* de “ser” e “existência” que possui quem está vivo, isto é, enquanto sujeitos pensantes com direitos e deveres. Em contrapartida, a racionalização ocidental considera os ancestrais como mortos e, portanto, como não-seres. Dentro da epistemologia moderna, a noção de que os ancestrais continuam vivendo, pensando e contribuindo com o pensamento e o conhecimento é ilógica. Um excelente exemplo dessa ancestralidade pode ser encontrado no romance-narrativo épico *Changó, el gran putas*, de Zapata Olivella (2004) (N. A.).

Considerados em conjunto, o pensamento *cimarrón* e a interculturalidade epistêmica representam passos cruciais na construção de projetos políticos, éticos e intelectuais cujos objetivos não são apenas a descolonialização, mas também, e mais importante ainda, o encorajamento da decolonialidade quanto ao saber, ao poder e ao ser. Falar da decolonialidade é, assim, tornar visíveis as lutas e estratégias contra a colonialidade, pensando a partir não apenas do paradigma decolonial, mas também das pessoas e de suas práticas sociais, políticas e epistêmicas. Falar da decolonialidade é levar em consideração o que Nelson Maldonado-Torres denomina “atitude de-colonial” (“de-colonial attitude”) (MALDONADO-TORRES, 2008a, p. 105), uma atitude claramente presente na atuação intelectual dos movimentos indígenas e afrodescendentes da região e na construção e fortalecimento que eles promovem de lógicas, formas e projetos de “outro” modo de pensar e “outro” trabalho filosófico que abrem e traçam “outros” espaços de produção teórica e de transformação social e política.³⁵

ENUNCIÇÕES E ELUCIDAÇÕES: A PEDAGOGIA E A PRÁXIS DAS INTERVENÇÕES DECOLONIAIS

Falar de mudanças pós/transcontinentais e de giros decoloniais na filosofia, na teoria e na crítica requer uma consideração séria das contribuições e implicações das histórias locais e das epistemologias subalternizadas, assim como uma séria atenção ao estabelecimento de conexões dialógicas entre elas. Porém, falar sobre esse tema requer também uma atenção política e ética às nossas próprias práticas e lugares de enunciação e pensamento em relação a essas histórias e epistemologias, às intervenções que nós podemos acabar realizando em relação à construção de consciências contestadoras (SANDOVAL, 2000), de metodologias descolonializantes (SMITH, 2018) e de pedagogias críticas (ver WALSH, 1996), ou seja, às formas que assumimos posições políticas que possibilitam “outro” trabalho filosófico e que abrem espaços de práxis e

³⁵ A reivindicação do controle sobre modos de saber e ser indígenas e afrodescendentes não deveria ser entendida desde uma perspectiva estadunidense como indicativa de essencialismo ou política de identidade. Ao invés disso, essa reivindicação marca uma política da diferença, entendida regionalmente como ancestral, colonial e epistêmica, uma política que provém de outras experiências e lógicas, diferentes daquelas construídas e vividas em comunidades de cor nos Estados Unidos. Ainda assim, a percepção permanece, especialmente entre afro-americanos, de que os afrodescendentes latino-americanos estão apenas agora vivendo o “despertar” que aqueles viveram nos anos de 1960 e 1970. O problema, certamente, é como um único modelo (o norte-americano) de negritude ou de descendência africana é universalizado, servindo como “a” medida pela qual toda outra experiência negra é analisada e mensurada. Não será essa outra manifestação da geopolítica do conhecimento e da dupla subalternização? (N. A.).

de produção teórica outras. Com isso, pretendo dizer que ao confrontar a hegemonia e a colonialidade do pensamento ocidental, é necessário confrontar e tornar visíveis nossas próprias subjetividades e práticas. Ser crítico, nesse sentido, significa compreender como e com quem nós emergimos ao conhecimento; entender tanto a parcialidade quanto o potencial desse conhecimento (WALSH, 1991, p. 140).

Essas ponderações não são frequentes no cenário acadêmico e, quando trazidas à tona (como na conferência em que este ensaio foi originalmente apresentado), produzem tensões, desconfortos e manifestações sobre falta de seriedade intelectual. Como podemos interpretar essas tensões e desconfortos, especialmente em uma conferência dedicada ao “giro decolonial”? O que tais tensões e desconfortos dizem a respeito das estruturas epistêmicas da razão que estamos supostamente tentando romper, mudar e inverter e também a respeito das estruturas de genderização? Em outras palavras, por que enunciações e elucidações da subjetividade e práxis são tão frequentemente entendidas (sobretudo a partir de uma ótica masculina euro-americana), e mesmo entre aqueles com convicções críticas e decoloniais, como uma “feminização” e um enfraquecimento do rigor teórico? O que essa leitura diz a respeito da persistência da “razão moderna” e da forma do pensamento moderno que começou na Grécia e em Roma? Podemos perguntar ainda como tais quadros continuam subalternizando, invisibilizando e negando “outras” lógicas, “outros” modos de pensar, “outras” epistemologias e filosofias não somente da modernidade, mas da revolução, *cimarronaje* (*maroonage*), e da existência, das epistemologias e das filosofias dos *damnés*, dos sujeitos das diferenças coloniais e ancestrais e daqueles que a ego e a corpo-política da epistemologia e do pensamento modernos marginalizaram? O que acontece quando não apenas a mente, mas o corpo, o fígado e o coração participam de reflexões teóricas e contemplações filosóficas?

A colocação dessas perguntas e preocupações pretende trazer à discussão o debate sobre nossas próprias subjetividades, práticas e pedagogias; pretende levantar questões sobre “diálogo” *versus* palestra, incluindo a consideração sobre como esse diálogo pode ir além dos posicionamentos teóricos e começar a incentivar mudanças e transformações decoloniais. Tal colocação também traz para o primeiro plano as tensões mais profundas implicadas na oposição *falar sobre versus falar ou trabalhar com*, isto é, o que significa assumir uma ética-política e uma pedagogia de engajamento *com* os movimentos sociais, comunidades e grupos que são, muitas vezes, o sujeito dos nossos escritos e do nosso pensamento. Falar dessa ética-política e dessas pedagogias, como alguns fizeram na conferência e continuam fazendo, não significa reificar prática sobre teoria, mas, ao invés disso, levar a sério a afirmação de Stuart Hall de que “movimentos provocam momentos

teóricos” (HALL, 2008, p. 210) e, pode-se acrescentar, giros decoloniais. Falar sobre esse tema é também lembrar o argumento apresentado por Paulo Freire de que “(...) não há prática social mais política do que a prática educacional. De fato, a educação pode ocultar a realidade de dominação e alienação ou, ao contrário, pode denunciá-la, anunciar outros caminhos, tornando-se um instrumento emancipatório” (FREIRE, 2003, p. 74, tradução nossa)³⁶, inclusive na luta pelo conhecimento e na sua apropriação. Ainda assim, educação e pedagogia raramente são a base da reflexão e discussão filosóficas.

Em meu pensamento e prática pessoais, incluindo o que chamo trabalho intelectual-ativista conjunto, tais preocupações são há muito tempo pontos-chave, parte do que considero ser uma responsabilidade ético-política de criar “outros” espaços de pensamento e intervenção que confrontem os contínuos projetos coloniais. Na década de 1980 e início da década de 1990, o contexto do meu trabalho se dava *com* comunidades porto-riquenhas e latinas e suas organizações e instituições nos Estados Unidos; o foco: intervenções e reflexões coletivas vinculadas às lutas por direitos culturais, linguísticos e educacionais assim como a “outras” investigações e à “outra” produção de conhecimento (ver WALSH, 1991; WALSH, 1996). Com a minha mudança permanente para o Equador em 1995 - um movimento migratório raro, do norte para o sul -, o trabalho *com* os movimentos indígenas e afrodescendentes começou a pedido deles.

Com o movimento indígena, o trabalho envolveu contínuos diálogos sobre interculturalidade, geopolítica do conhecimento e formação de universidades indígenas.³⁷ Envolveu, ainda, um esforço conjunto com líderes indígenas e comunidades locais em repensar o governo local (o que é referido como “poderes locais alternativos”, “alternative local powers”, em inglês). De modo semelhante, esse trabalho também incluiu uma colaboração com comunidades afro-equatorianas nas suas propostas e esforços rumo à etnoeducação. A criação, em 2002, do Fundo Documental Afro-Andino, que abriga, para uso comunitário, educacional e de pesquisa, uma vasta coleção de histórias orais, depoimentos e fotografias, foi estratégico para tal fim. Além disso, o trabalho compreendeu a construção de espaços para a reflexão crítica e “outro” modo de pensar e que reunissem intelectuais ativistas e de bases comunitárias de toda a região andina. O doutorado em Estudos (Inter)Culturais Latino-Americanos, um programa de mestrado sobre a diáspora afro-andina e a organização de uma *cátedra* ou cadeira permanente de Estudos Afro-

³⁶ No original: “(...) no hay práctica social más política que la práctica educativa. En efecto, la educación puede ocultar la realidad de dominación y la alienación, o puede por el contrario, denunciarlas, anunciar otros caminos, convirtiéndose en una herramienta emancipatoria” (N. T.).

³⁷ Diálogos publicados no Boletín ICCI-Rimai, o periódico mensal do Instituto Científico e Cultural Indígena (*Indigenous Scientific-Cultural Institute*), ver <http://icci.nativeweb.org> (N. A.).

Andinos são ilustrativos desse trabalho. Todos esses espaços - considerados controversos e excessivamente radicais por muitos dos meus colegas - desafiam os limites da vertente continental e racial do conhecimento e as separações que tais limites tentaram manter quanto à política cultural e à produção epistêmica.

A menção a esses espaços não pretende autorreificar-me ou me colocar em evidência. Ao contrário, pretende sugerir uma consciência de subjetividade reflexiva, um compromisso não apenas com a teoria, mas também com a práxis, um desejo de construir práticas e métodos, como argumenta Chela Sandoval, “para gerar políticas globais de oposição” (SANDOVAL, 2000, p. 183, tradução nossa).³⁸ Essas são práticas e métodos que possibilitam uma “forma atuante diferenciada de consciência e atividade em oposição”, que opera em um “registro completamente diferente” (SANDOVAL, 2000, p. 182, tradução nossa)³⁹ e que nos permite pensar uma ética-política decolonial em-oposição e também em uma nova posição, ou seja, *a partir de* “outras” filosofias, epistemologias e saberes que a ciência euro-americana tentou apagar completamente.

REFLEXÕES FINAIS

Para o pré-Subcomandante Guillén, toda a filosofia implica um projeto pedagógico mais ou menos definido e mais ou menos desenvolvido. De modo semelhante, todos os projetos pedagógicos são o resultado de uma filosofia explícita ou implícita. Ainda assim, filosofia e pedagogia são raramente pensadas como uma relação dialógica, em grande parte, devido à alienação que a teoria tradicional estabeleceu entre sujeito e objeto, entre conhecimento e ação.

Nas “outras” filosofias e saberes aqui discutidos, essas vertentes tradicionais têm pouco significado ou importância. O que importa, ao contrário, é a relação do saber com o que Fanon chamou de dimensão acional, subjetiva e localizada do ser humano (ver GORDON, 1995). Por essa razão, falar de intervenções pós/transcontinentais na filosofia, na teoria e na crítica é, por um lado, reconhecer e tornar visíveis a pedagogia e a práxis de “outras” lógicas e construções epistemológicas e seu potencial teórico, ético e político; uma pedagogia e uma práxis que se baseiam nas lutas vividas que a modernidade/colonialidade engendraram, isto é, em processos contínuos para reconstruir radicalmente o saber, o poder, o ser e a própria vida, o que eu entendo como decolonialidade. Por outro lado, falar dessas intervenções é também fazer uma consideração crítica aos modos

³⁸ No original: “for generating oppositional global politics” (N. T.).

³⁹ No original: “differentially acting form of consciousness and activity in opposition”, que opera em um “altogether different register” (N. T.).

como nossas práticas marcam, impulsionam ou possibilitam giros decoloniais não apenas na teoria ou no texto, mas também quanto às preocupações da vida real em relação à dominação, à emancipação, à justiça e à libertação. Essas são preocupações que precisam ser entendidas no contexto cada vez mais complexo de norte e sul (incluindo os nortes dentro do sul e os suís dentro do norte), especialmente à luz das novas construções de imperialismo e colonialidade globais e também em relação a “outros” mapas, “outros” lugares e “outros” posicionamentos geopolíticos, como, por exemplo, aquele evocado por um grafite em um muro de Quito: *América se llega por el Sur* (“A América é alcançada a partir do Sul”, em tradução livre para o português).

Para concluir, gostaria de relembrar as palavras do filósofo, agente cultural e “líder ekobio” afro-colombiano Manuel Zapata Olivella que faleceu em novembro de 2004: “As correntes não estão em nossos pés, mas em nossas mentes” (“The chains are not on our feet but in our minds”). Nisso reside o verdadeiro desafio, inclusive em relação aos giros decoloniais e intervenções pós/trans-continentais.

REFERÊNCIAS

AMAWTAY, Wasi. *Documento base*. Quito: Amawtay Wasi, 2004.

BOGUES, Anthony. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Nova York: Routledge, 2003.

FREIRE, Paulo. *El grito manso*. Cidade do México: Siglo XXI, 2003.

GARCÍA, Jesús. Encuentro y desencuentros de los “saberes” en torno a la africanía “latinoamericana”. In: MATO, Daniel (Ed.). *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO/Faces, 2002. p. 145-152.

GORDON, Lewis. *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. Nova York: Routledge, 2000.

GORDON, Lewis.. *Fanon and the Crisis of the European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nova York: Routledge, 1995.

GUILLÉN, Rafael Sebastián. *Filosofía y educación (prácticas discursivas y prácticas ideológicas)*. Monografía (Graduação em Filosofia) - Universidad Nacional Autónoma de México, Cidade do México, 1980.

HALL, Stuart. Estudos culturais e seu legado teórico. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008. p. 199-218.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: HORKHEIMER, Max *et al.* *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 125-169.

KHATIBI, Abdelkebir. Maghreb plural. In: MIGNOLO, Walter (Ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p. 71-116.

LE BOT, Yvon. *El sueño Zapatista: entrevistas con el Subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Barcelona: Plaza y Janés, 1997.

LEÓN, Edizon. *Pensamiento(s) cimarrón, ancestralidad y diáspora*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2005. Ensaio não publicado escrito para o programa de doutorado em Estudos Culturais Latino-Americanos.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008a.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Tradução de Inês Martins Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 71-114, 2008b.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

MIGNOLO, Walter. On Subalterns and Other Agencies. *Journal of Postcolonial Studies*, v. 8, n. 4, p. 381-407, 2000.

MOREANO, Alejandro. La reconstrucción del pensamiento crítico-revolucionario. *Tintají*, edição especial do Fórum Social das Américas, p. 6, jul. 2004.

MOSQUERA, Juan de Dios. *Las comunidades negras de Colombia hacia el siglo XXI: historia, realidad y organización*. Bogotá: Docentes Editores, 2000.

MUYULEMA, Armando. De la “cuestión indígena” y lo “indígena” como cuestionamiento. In: RODRÍGUEZ, Ileana (Ed.). *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 2001. p. 327-364.

OLIVELLA, Manuel Zapata. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Rei Andes Letras Americanas, 2004.

PÉREZ, Emma. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73-118.

RAPPAPORT, Joanne. Manuel Quintín Lame hoy. In: LAME, Manuel Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p. 51-102.

RAMÍREZ, Ángel. *Interculturalidad científica*. Quito: DINEIB-LAEB, 2000.

REINAGA, Fausto. *La intelligentsia del cholaje boliviano*. La Paz: Partido Indio de Bolivia, 1967.

REINAGA, Fausto. *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*. La Paz: Ediciones “Comunidad Amaútica Mundial”, 1982.

REINAGA, Fausto. *La revolución india*. La Paz: Ediciones Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”, 2001.

SANDOVAL, Chela. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologías: pesquisa e povos indígenas*. Tradução de Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

TICONA, Esteban. Una Yapita en perspectiva. Quito: Universidade Andina Simón Bolívar, 2005. Ensaio não publicado escrito para o programa de doutorado em Estudos Culturais Latino-Americanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.

WALSH, Catherine. Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (Ed.). *Conflicto y (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p. 321-346.

WALSH, Catherine. (De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In: FULLER,

Norma (Ed.). *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales, 2002. p. 115-142.

WALSH, Catherine. Introduction. In: WALSH, Catherine (Ed.). *Education Reform and Social Change: Multicultural Voices, Struggles, and Visions*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1996. p. xi-xvii.

WALSH, Catherine. *Pedagogy and the Struggle for Voice: Language, Culture, and Schooling for Puerto Ricans*. Nova York: Bergin and Garvey, 1991.

WALSH, Catherine; GARCÍA, Juan. El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: reflexiones (des)de un proceso. In: MATO, Daniel (Ed.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO/Faces, 2002. p. 317-326.

WALSH, Catherine; LEÓN, Edizon. Afro-Andean Thought and Diasporic Acestrality. In: BANCHETTI, Marina; HEADLEY, Clevis (Ed.). *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*. Londres: Cambridge Scholars Press, 2007. p. 211-224.