



## Teorias em disputa: o duelo entre liberalismo e pedagogia decolonial na Amazônia

*Dispute theories: the duel between liberalism and decolonial pedagogy in the Amazon*

*Théories des différends: le duel entre libéralisme et pédagogie décoloniale en Amazonie*

Lúcia Isabel da Conceição Silva<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Pará

Isabell Theresa Tavares Neri<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Pará

**Resumo:** Este ensaio reflete sobre as contradições existentes entre o pensamento liberal e a sua corporificação na conflituosa realidade brasileira, sobretudo amazônica. Ao mesmo tempo, procura pensar em uma alternativa epistêmica apostando no pensamento decolonial como um importante caminho para dissolver o mito da narrativa salvacionista que está no cerne das pedagogias liberais, racistas e patriarcais, com base na crise de paradigmas. Realizamos um breve diálogo com as teorias críticas, a pós-modernidade, a transmodernidade e a interculturalidade com o objetivo de compreendermos como o pensamento decolonial foi se consolidando, ao se constituir uma energia, em conjunto com os movimentos sociais, contra as opressões sofridas pelos povos colonizados por parte do capitalismo, do racismo e do patriarcado.

**Palavras-chave:** Liberalismo. Pedagogia Decolonial. Amazônia.

**Abstract:** This essay reflects on the contradictions existing between liberal thought and its embodiment in the conflicting Brazilian reality, especially in the Amazon. At the same time, seeks to think of an epistemic alternative betting on decolonial thinking as an important way to dissolve the myth of the Salvationist narrative that is at the heart of liberal, racist and patriarchal pedagogies. From the crisis of paradigms, we conducted a brief dialogue with critical theories, postmodernity, transmodernity and interculturality in order to understand how the decolonial thought was consolidated, when constituting an energy, together with social movements.

**Keywords:** Liberalism. Decolonial pedagogy. Amazon.

**Résumé:** Cet essai réfléchit aux contradictions qui existent entre la pensée libérale et son incarnation dans la réalité brésilienne conflictuelle, en particulier en Amazonie. En même temps, cherche à penser à une alternative épistémique, parier sur la pensée décoloniale comme un moyen important de dissoudre le mythe du récit salutaire qui est au cœur des pédagogies libérales, raciste et patriarcal. De la crise du paradigme, nous avons mené un bref dialogue avec les théories critiques, postmodernité, transmodernité et interculturalité afin de comprendre comment la pensée décoloniale s'est consolidée, lorsqu'il constitue une énergie avec les mouvements sociaux, contre les oppressions subies par les peuples colonisés par le capitalisme, le racisme et le patriarcat.

**Mots-clés:** Libéralisme. Pédagogie décoloniale. Amazon.

<sup>1</sup> Doutorado em Teoria e Pesquisa do Comportamento / UFPA. Professora Associada II do Instituto de Ciências da Educação da Universidade Federal do Pará. E-mail: [luciaisabel@ufpa.br](mailto:luciaisabel@ufpa.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5758168217659420>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8871-5913>.

<sup>2</sup> Doutoranda em educação pelo Programa de Pós-graduação em educação-PPGED da Universidade Federal do Pará-UFPA. Mestrado em Educação / Universidade do Estado do Pará - UEPA. E-mail: [educadorauepa@gmail.com](mailto:educadorauepa@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3039078409617214>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4224-4022>.

---

Recebido em: 04 de maio de 2020

Aceito em: 22 de junho de 2020

---

## Introdução

Pensar em novos caminhos diante da realidade desafiadora da Amazônia, sobretudo em suas esferas epistêmicas, econômicas e políticas, que se condensam nos processos pedagógicos que circulam pela sua territorialidade, é estabelecer novas interpretações sobre as tessituras históricas que enredam perspectivas locais e globais.

Imersas(os) em uma conjuntura política ditada pelas regras do jogo liberal em sua radicalidade, interpretar a sua gramática ao mesmo tempo em que exercitamos uma reflexão crítica a respeito da sua corporificação na realidade brasileira são passos indispensáveis para rompermos com o mito da neutralidade educativa.

Afinal, independentemente do modelo de Estado e das múltiplas propostas “postas na mesa” de qualquer sociedade, a educação sempre se apresentou como um “tema quente” sendo o alvo preferencial dos governantes que em determinados momentos históricos a fortalecem, e em outros a monopolizam ou a “sangram,” a depender de seus caprichos ideológicos populistas e/ou elitistas.

A fim de realizarmos uma reflexão crítica sobre o colonialismo presente nas lógicas pedagógicas e políticas da realidade brasileira e as propostas que giram em torno do pensamento decolonial, no primeiro momento deste ensaio buscamos problematizar os contrastes entre o discurso liberal e a sua corporificação na realidade brasileira, sobretudo amazônida<sup>3</sup>. Em seguida, discorreremos sobre a crise de paradigmas representada pelas teorias críticas, a pós-modernidade e a Transmodernidade para, finalmente, tracejarmos alguns esboços sobre o pensamento decolonial, em diálogo com a interculturalidade, e a sua oposição à lógica neoliberal, ao racismo e ao patriarcado que envenenam os processos políticos e pedagógicos latino-americanos.

## O pensamento Liberal: liberdade para quem?

Em uma conjuntura hodierna, que segue os embalos de uma economia capitalista a qual, segundo Chaves (2007), representa o corolário do pensamento liberal do ponto de vista econômico, algumas perguntas povoam as nossas reflexões, tais como: *de que forma se edifica a*

---

<sup>3</sup> Sobre o termo amazônida, referimo-nos às características populacionais da região não apenas compostas pelos povos indígenas, que nasceram nesse território, mas também a outras populações, que foram se constituindo fundamentadas em sistemáticos processos de migração.

*matriz do pensamento liberal? Quais são os principais contrastes entre o seu discurso e a sua materialização em geografias tão complexas como a América Latina, em especial a Amazônia, por óticas políticas, éticas e educativas?* As respostas, sem dúvida, não se esgotam neste ensaio, ainda que possa contribuir para o acender da chama de um acalorado debate sobre a agressividade do capitalismo, do racismo e do patriarcado em nossa cartografia amazônica.

Começando pelo capitalismo, e lembrando que em parágrafos anteriores trazemos a afirmação de que a estrutura capitalista é uma consequência da lógica liberal, é fundamental, assim, que possamos iniciar o nosso diálogo com uma breve compreensão do que vem a ser o liberalismo. Segundo Lombardi e Sanfelice (2007), em uma de suas expressões mais conhecidas, o pensamento liberal representa uma lógica de sociedade em que as pessoas possuem a liberdade para realizarem projetos que possam as levar à realização pessoal.

Mais precisamente, o liberalismo:

[...] propõe um Estado como associação de indivíduos independentes visando facilitar os projetos ou a felicidade de seus membros. Ou, numa forma mais genérica: o liberalismo é uma referência a toda a moderna tradição ocidental e pensamento e comportamento em contraste com as tradicionais formas de ordem encontradas na Ásia e na África (LOMBARDI; SANFELICE, 2007, p.7).

Outros significados também podem tomar corpo, tais como os provenientes das correntes marxistas que veem o liberalismo como a face mais doutrinária do capitalismo. De qualquer forma, os intelectuais que povoam o campo do pensamento liberal são unânimes em afirmar que não existe uma vertente ortodoxa dos estudos sobre o liberalismo, o que possibilita um leque de interpretações.

Porém, se ainda assim não aplacarmos o desejo de compreender de maneira mais palpável o pensamento liberal, podemos depreender que ele possui o seu baluarte na Europa e que irá se derramar por uma boa parte da África, da Ásia e da América Latina em sua amplitude (LOMBARDI; SANFELICE, 2007).

O curioso é que ele pode se enquadrar perfeitamente em regimes democráticos. Inclusive há autoras(es) que defendem a possibilidade da existência de sociedades aos moldes de um liberalismo social. De qualquer forma, este está intimamente relacionado ao direito naturalista e às reformas religiosas.

Uma categoria-chave do pensamento liberal é a liberdade. Segundo Chaves (2007), as pessoas possuem o direito de serem livres para tomarem as decisões que quiserem e isso implica, sobretudo, em acumularem riquezas e em estabelecerem acordos monetários. Nesse sentido, o Estado só pode intervir caso, em meio a uma ação contratualista, uma das partes seja lesada, ou se uma pessoa for coagida por terceiros a tomar decisões forçadas.

Há nas entrelinhas dessas descrições o papel limitado do Estado em três instâncias: jurídica, militar e policial. A primeira representa a figura do Estado como um instrumento de regulação das relações sociais, respeitando as individualidades de cada cidadã(o). O segundo é pautado na preocupação em defender o território de ameaças estrangeiras e o terceiro vela pelo princípio de que, se a segurança for uma preocupação individual, há o risco do aparecimento de milícias.

Essa explicação sóbria e didática sobre o pensamento liberal, em nosso entendimento, oferece instrumentos analíticos importantes para compreendermos a geopolítica global marcada pelo avanço galopante da extrema-direita em continentes como a América Latina e a Europa. No escopo dessa tradução política, as contradições se encontram em relevo: no Brasil, por exemplo, há uma infestação de milícias, ainda que, em uma condição hodierna, há uma estrutura governamental investindo a sua energia e os seus investimentos no que chamam de “pacotes anticrimes” que abarcam medidas polêmicas como a redução da maioria penal e a adoção de uma ação pautada pelo *lawfare*, marcada pelo abuso de poder jurídico, concomitante a uma fase de tempestade política em que as relações entre os poderes executivo, legislativo e judiciário estão mais descompassadas do que nunca.

Lembrando os princípios da jurisprudência naturalista, o Estado deve, segundo o liberalismo, ser regulado por uma constituição para que não ultrapasse as suas funções basilares. Isso implica em afirmar que a não intervenção estatal sobre a realidade socioeconômica se reflete no âmbito educativo. Ou seja, a “mão do Estado” não pode interferir nos currículos, nas didáticas e nas práticas docentes, assim como deve relegar às(aos) cidadãs(os) o direito de escolherem de que maneira querem ser escolarizados. Em outras palavras, cada pessoa deve ser responsável pelo seu processo de escolarização, investir em sua própria qualificação e obter a garantia de que a sua individualidade está preservada no mercado educativo meritocrático.

Por esse motivo a lógica liberal é contra o princípio do estado de bem-estar social, uma vez que o processo de arrecadação de impostos para o custeio de estruturas educativas e de saúde públicas, além de outros serviços, segundo o ponto de vista do liberalismo, fere as liberdades individuais ao impedirem as pessoas de escolherem entre aceitar ou não contribuir com as despesas estatais. Ou seja, todas as pessoas possuem as mesmas oportunidades e apenas os mais aptos, inteligentes e fortes conseguem alcançar os mais altos escalões das pirâmides sociais em uma lógica Darwinista social.

Nesse sentido, o pensamento liberal não pode ser interpretado pelas lentes do egoísmo. A filantropia é uma prova contundente de que escolas, hospitais e outras instituições de caráter assistencialista apresentam uma qualidade bastante superior, quando

comparadas aos serviços oferecidos pelo Estado. Isso demonstra que há uma grande injustiça em obrigar as pessoas a se submeterem a regimes totalitários em prol de um estado de bem-estar social, a exemplo da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas- URSS, do nazismo na Alemanha e do fascismo na Itália.

Na visão de Chaves (2007), o golpe civil-militar, ocorrido no Brasil em 1964, não comunga com os preceitos liberais, uma vez que fere o princípio da liberdade tão cara ao liberalismo, ao proibir as pessoas de manifestarem as suas opiniões por meio da censura. O período de redemocratização, sobretudo na década de 1990, embora caracterizado por uma intensa política de privatizações, não abriu mão do estado de bem-estar social que se perpetrou sobre a primeira década dos anos 2000, período em que o autor escreveu seu ensaio em defesa do pensamento liberal.

Em nosso entendimento, Chaves (2007), ao lançar e cumprir o desafio de fazer uma defesa fervorosa do pensamento liberal, chegando ao ponto de afirmar que este sofre injustiças, sobretudo, no âmbito das ciências humanas que são, segundo ele, dominadas pela doutrinação marxista, chega à conclusão de que o Brasil nunca experimentou um governo que exercitasse o pensamento liberal em sua amplitude, e concordamos com ele. Ao narrar os meandros do pensamento liberal, embalado por uma trilha sonora utópica, como se estivesse comparando o Brasil às terras douradas europeias e anglo-saxãs, onde os ideais iluministas foram concebidos, o autor forja armadilhas para o seu próprio discurso.

Atentemos para os argumentos por ele utilizados com o intuito criticar o estado de bem-estar social, especialmente a sua defesa a uma espécie de “darwinismo social,” ao afirmar que todas as pessoas possuem as mesmas oportunidades.

Segundo Chaves (2007, p. 12):

para o liberal é preciso não confundir liberdade com a posse de condições materiais, recursos, poder ou capacidade para o exercício efetivo da liberdade. A liberdade é algo que deve ser garantido a todos pelo sistema político adotado. (basicamente pela constituição). **A posse das condições materiais, dos recursos, do poder ou da capacidade para o exercício efetivo da liberdade, cabe a cada um obter** [grifo nosso].

O autor não considera justo que tenhamos que arcar com as despesas de outras pessoas, obrigadas(os) a garantir não apenas a nossa educação, como também a escolarização de terceiros em que, em um mundo regido pelo princípio da liberdade, todas as pessoas possuem direitos iguais garantidos por um Estado que não deve interferir na vida de seus(suas) cidadãos(ãs) e, por isso, cada pessoa só necessita dos seus esforços e méritos para alcançar um padrão de vida desejável.

Não discordamos do fato de ser um discurso impecável, com argumentos potentes e

articulados em uma lógica sóbria. No entanto, problematizar o pensamento liberal sem levar em consideração as especificidades das estruturas políticas, sociais e econômicas que constituem o Brasil é estabelecer diálogos políticos e epistemológicos no mínimo esquizofrênicos.

Não podemos ignorar as estruturas colonialistas, racistas e patriarcais que sustentam a nação brasileira. Porto-Gonçalves (2008) se debruça exaustivamente em uma realidade latino-americana perversa, inaugurada pela invasão europeia que ignorou as mesclas entre cultura e natureza perfeitamente orquestradas pelas inteligências e cosmogonias dos povos originários. Levada pelos nobres ideais do iluminismo a Europa fincou a sua bandeira em território brasileiro, desconhecendo completamente os segredos do solo sagrado amazônico, esse último erroneamente visto como um território selvagem e infante.

Em nome da liberdade e do direito à propriedade privada, no período do Brasil Império, foi promulgada a Lei de Terras em 1850 elaborada por “um grupo de pessoas que estava muito diretamente vinculado ao problema da terra e à sua ocupação, constituído por fazendeiros, sesmeiros e grandes posseiros” (SILVA, 2015, p. 89). Uma legislação que será o prelúdio para sangrentos conflitos agrários.

Em meados do Brasil república, não se falava em outra coisa que não o direito ao voto. No ritmo dos emocionantes discursos de liberdade, igualdade e fraternidade iluministas, sobretudo apostando em uma cidadania apta a fazer escolhas políticas; o exercício eleitoral era um privilégio de poucos. A Lei Saraiva, promulgada em janeiro de 1881, impossibilitava que as pessoas não alfabetizadas obtivessem o sufrágio, impedindo uma boa parte das(os) brasileiros(as) de realizarem o justo exercício eleitoral (FERRARO, 2013).

Ainda no Brasil republicano, não podemos ignorar o triste fato histórico que foi o golpe civil-militar em 1964. Embora Chaves (2007) afirme que não corresponda aos ideais do liberalismo, uma vez que violava as liberdades individuais, não podemos ignorar o paradoxo de que em meio a um governo, precedente à intervenção militar, disposto a buscar o apoio das massas, estimulou uma grande efervescência protagonizada por múltiplos coletivos exigindo reformas de base. Em reação, a elite brasileira, representada pela União Democrática Nacional- UDN, que obteve amplo apoio da igreja católica e carregava o emblema dos princípios liberais, foi a peça principal no processo de efetivação da tomada do poder pelos militares (NETTO, 2014).

Esse balanço referente à forma como o liberalismo se desenha na conjuntura brasileira até a atualidade é um exercício realizado por intelectuais como Ioris (2019), que publicou recentemente um texto intitulado *O falso liberalismo das elites brasileiras* (BOLETIM LUA NOVA, 2019) e que elenca com maestria os questionamentos citados nos parágrafos anteriores.

Na atualidade, mais do que nunca, o avanço do ultraneoliberalismo demonstra que o Estado só garante uma liberdade: a de mercado. Nas esferas políticas, educacionais e jurídicas o que impera é o abuso de poder. A tentativa de esvaziamento da qualidade da educação e da produção de um conhecimento emancipatório nas escolas e nas universidades públicas. A violação aos direitos trabalhistas e uma mutilação implacável sobre o território amazônico. Esse panorama demonstra que os princípios nobres do liberalismo não passam de uma falácia nas mãos de uma pequena elite brasileira e que, portanto, não permite que o país seja uma nação que proporcione as mesmas oportunidades para diferentes classes, etnias, raças ou gêneros.

Nessa esteira de pensamento, Alves (2007) rebate o sentido de liberdade defendido por Chaves (2007) e demonstra que o pensamento liberal necessita estar contextualizado historicamente a fim de não cair nas armadilhas dos anacronismos:

[...] nada há no liberalismo que não tenha sido suscitado pela própria existência burguesa. Não há qualquer bandeira liberal que não tenha nascido das lutas da burguesia contra as forças feudais. Sob esse aspecto, não há absurdo algum na afirmação de que a burguesia foi liberal muito antes de o liberalismo enquanto doutrina, ser sistematizado. As primeiras lutas dos comerciantes dos burgos medievais já tinham conteúdo liberal e apostavam a liberdade de comércio [...] a visão de mundo dessa classe sempre se pautara pela defesa de liberdade, mesmo que, premiada pelas contradições da transição do feudalismo para o capitalismo, a burguesia e seus porta-vozes nem sempre tinham pleiteado todas as bandeiras liberais (ALVES, 2007, p.77).

O sentido da palavra liberdade, no sulco dos conflitos entre feudais e burgos, estava associada à reivindicação por parte dos últimos ao direito de poderem realizar transações comerciais. Nesse mesmo horizonte, o autor rebate a afirmação de Chaves (2007) a respeito de que o socialismo exigia um preço alto: o sacrifício da liberdade por meio de ditaduras sangrentas, como o nazismo na Alemanha e o Fascismo na Itália. Segundo Alves (2007) tais regimes são alimentados por um liberalismo que sofre mutações, passando por um revezamento entre uma intervenção estatal mais invasiva, ou mais discreta, a depender de seus múltiplos ciclos, mas que não abrem mão de blindar os interesses de uma pequena elite em suas múltiplas versões.

Muitos outros intelectuais lideram um movimento no campo dos duelos teóricos que defende o desmoronamento do “castelo de mentiras” erguido pela lógica liberal a qual, ao distorcer a história e trazer uma espécie de apocalipse dos acontecimentos políticos, econômicos e sociais, afirma erroneamente que o único destino da humanidade é o capitalismo, visto como soberano no sentido de garantir o desenvolvimento das civilizações, ainda que o preço a ser pago seja, na realidade, o subdesenvolvimento e que, por isso, as camadas populares não “podem morder a mão invisível” do mercado, o único capaz de

garantir o acúmulo de riquezas para as nações.

Isso nos faz lembrar de uma passagem do livro de Netto (2014), *Pequena história da ditadura brasileira*, em que há uma menção ao lema do ministro da economia Delfin Neto, que atuou no governo militar, a respeito da metáfora do bolo, para explicar o suposto “milagre econômico” que, paradoxalmente, agravou a miséria no Brasil cujo a prioridade era garantir o crescimento da economia para, depois, distribuí-la. Na atualidade, a possibilidade de distribuição de renda por parte do liberalismo radical, em nosso juízo, parece ter sido descartada por completo das agendas de extrema direita.

### **A solidão de uma Amazônia sequestrada pelo (des)envolvimento e a crise dos paradigmas**

O termo (des)envolvimento, cunhado por Porto-Gonçalves (2008), possui o seu prefixo colocado em parênteses propositalmente no sentido de alertar para as mutilações físicas, sociais e simbólicas vividas pela Amazônia por conta dos caprichos de um capitalismo cada vez mais violento, ainda que prometa a civilização e o progresso.

Desde o processo de colonização, segundo o pesquisador, a Amazônia nunca foi respeitada e cuidada na lógica do tempo presente, mas sempre mirando em um futuro capitalista. “Uma espécie de eterno vir a ser” materializado de forma megalomaniaca por estradas, hidroelétricas, pontes, vicinais e projetos de urbanização desconexos com relação às sensibilidades regionais e que resultaram, longe de uma integração, como poderíamos supor, um verdadeiro movimento sistemático de bloqueio do envolvimento harmonioso entre as múltiplas etnias, raças e cosmogonias que já festejavam o solo amazônico com a sua diversidade cultural.

Nesse sentido, bloquear as barbaridades cometidas na lógica neoliberal, sustentadas pelos caprichos do *american way of life*, é emergencial:

[...] os Estados Unidos, por exemplo, com uma população que corresponde a 6% da população mundial, consomem 25% da produção anual de combustíveis fósseis. Isso quer dizer que se 24% da população tivesse o *american way of life*, o restante da população mundial (76%) não teria acesso aos combustíveis necessários mínimos para a sua sobrevivência (PORTO-GONÇALVES, 2008, p.16).

Isso mostra que os modelos econômicos liberais cobiçados pelas maiores potências mundiais são letais para a própria humanidade. Em um modelo de desenvolvimento necrófilo em que a Euroásia, especialmente com as constantes aproximações entre a Rússia e a China, essa última disposta a fortalecer a sua rota da seda de um lado, e a potência estadunidense que necessita consumir uma maior quantidade de alimentos do outro, buscam, cada um à sua maneira, construir mais indústrias e estão cada vez mais ávidos por minérios. Não há dúvida



de que a Amazônia é vista como o “Eldorado” onde se concentram as fontes inesgotáveis de recursos e, por isso, é violentamente saqueada (BECKER, 2010).

Essa é a visão hegemônica sobre a Amazônia: um território visto como um verdadeiro museu a céu aberto repleto de espécies da flora e da fauna, de fontes hídricas localizadas nos subterrâneos de seu solo já bastante maltratado pelos tratores dos conglomerados multinacionais. Não se descarta, inclusive, a possibilidade de uma terceira guerra mundial desencadeada por uma corrida frenética por água potável, cada vez mais escassa e por isso chamada de “ouro azul.”

Porém, concordamos com Porto Gonçalves (2008) que diz que para as populações amazônicas múltiplas são as interpretações sobre a geografia amazônica que ultrapassam a sua dimensão física. Por isso a palavra territorialidade está presente nos diálogos protagonizados por esses coletivos que “ensopam” o solo amazônico com suas cosmogonias, filosofias, culturas e religiosidades.

Territorialidades em disputa e manchadas com o sangue e o suor de camadas populares violadas pela cobiça das classes elitistas blindadas com os ideias liberais do desenvolvimento. Assim, se a América Latina, sobretudo o Brasil, está com a “jugular” exposta frente às principais potências geopolíticas, a Amazônia, por sua vez, em condição de periferia do território nacional, necessita, mais ainda, sobreviver aos bombardeios econômicos, políticos e sociais do Sul e do Sudeste brasileiros.

Porto-Gonçalves (2008) demonstra que se o liberalismo no restante do Brasil foi contraditório, na Amazônia brasileira não foi diferente. A caminhada histórica da Amazônia demonstra as contradições do pensamento liberal em um pano de fundo marcado por uma rica sociodiversidade. A Adesão do Pará à Independência ocorrida em 1823, por exemplo, obtinha como principal combustível o temor por parte de uma elite amazônica que temia que os ventos iluministas presentes na Europa contaminassem a esfera escravagista dominante no solo amazônico.

Nesse sentido:

[...] diga-se de passagem que uma das razões que motivaram a adesão da Amazônia ao Brasil, em 1823, fora o temor dos fazendeiros e comerciantes luso-amazônicos de que a Revolução Liberal que ocorrera em Portugal (1820), a quem permaneciam ligados, abolisse a escravatura. Assim, o que proporcionou ao Brasil se tornar senhor daquelas terras e um dos maiores países em extensão territorial do planeta foi manter sua população sob regime escravo (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 19).

Seguindo o curso da história da Amazônia o período de ouro que correspondeu à Belle Époque, graças aos tempos áureos da borracha, foi sistematicamente atacado pelas economias sulistas que consideravam inadmissível que uma geografia tão irracional como a Amazônia

fosse capaz de ofuscar as manobras econômicas encabeçadas pelo Sul e pelo Sudeste do Brasil. Aliás, Porto-Gonçalves (2008) ressalta que se hoje o Rio de Janeiro é considerado “uma das sete maravilhas do mundo,” os investimentos à cidade maravilhosa foram frutos de uma Amazônia brutalmente saqueada.

Vista como um grande vazio demográfico pelo poder público, uma imagem errônea que se consolida desde o período colonial, rapidamente uma política sangrenta de colonização foi desenhada nos gabinetes dos governos militares, por meio dos cartesianos lemas “integrar para não entregar” e “terras sem homens para homens sem terras” que resultaram na construção de estradas, com a finalidade de ligar a Amazônia ao restante de um Brasil reflexo de um perverso colonialismo interno e que provocou o genocídio e o epistemicídio de uma boa parte de sua população em nome de uma insana empreitada de modernização.

Segundo Porto-Gonçalves (2018, p. 46):

[...] o entrecruzamento da Belém-Brasília com a Transamazônica se transformou numa das regiões de maior intensidade de conflitos no Brasil: no sul e sudeste do Pará, no sul do Maranhão e norte do Tocantins. Afinal, o novo padrão de ocupação se fez com base na soberba colonial, ignorando a região em sua geografia e a cultura de seus povos, com base numa geopolítica que vê o espaço, mas não vê seu povo, com seus efeitos tão devastadores como perversos.

Narrativas estéreis sobre a Amazônia não param de ser fabricadas. Dentre elas, há um perigoso discurso ambientalista que defende que a Amazônia deve se tornar um santuário intocável, um verdadeiro manancial de áreas de preservação ambiental que privam até mesmo os povos originários de interagirem com os recursos naturais pois, nessa lógica, eles não passam de guardiões da floresta ou de fazendeiros ambientais (ALMEIDA, 2008, *apud* TEISSERENC, 2010, p. 11).

Em nossa visão, essa interpretação, que santifica a Amazônia como um templo intocável, só contribui para o epistemicídio dos povos que nela habitam ao negar a existência de saberes, de filosofias, de ancestralidades e de culturas que são forjadas pela interação equilibrada entre esses coletivos e o bioma amazônico, que rompem com as dicotomias, tanto as existentes entre natureza e cultura de um lado, quanto o tecnológico e o arcaico do outro lado.

É importante destacar que o maniqueísmo entre um discurso nacionalista e uma sede de cobiça por parte de nações desenvolvidas não se sustenta. Há um complexo cenário geopolítico amazônico em que diferentes atores e atrizes tanto nacionais quanto internacionais, em escalas locais e globais, encabeçam iniciativas voltadas para a preservação sustentável da Amazônia.

Exemplos não faltam. Dentre eles, destacamos o Fundo Amazônia fruto de um acordo entre Noruega, Alemanha e Brasil em uma brigada de enfrentamento ao desmatamento

desenfreado e que, lamentavelmente, por conta da ascensão de forças retrogradadas, está gravemente ameaçado. Os movimentos sociais, especialmente as comunidades indígenas, buscam constantemente parcerias internacionais para fortalecerem as suas lutas em meio a uma globalização contra-hegemônica que Santos (2008) traduz como um cosmopolitismo subalterno.

Observamos que o que está em jogo é a forma como interpretamos as realidades tanto social quanto ambiental na Amazônia. Um dos grandes obstáculos em nosso horizonte amazônico turvo é uma estéril tentativa em forjar modelos de desenvolvimento que não dialogam com a(s) realidade(s) dos povos da floresta. Assim os sectarismos são inevitáveis: ou são adotadas políticas econômicas predatórias, traduzidas nas ações de pecuaristas, mineradoras e indústrias, ou são demarcadas áreas de templos ecológicos que prejudicam uma relação saudável entre comunidades quilombolas, indígenas e ribeirinhas com o bioma amazônico.

Porto-Gonçalves (2008) lembra muito bem que esses equívocos são capilarizados pelo não reconhecimento das racionalidades, das culturas e das cosmogonias dos povos seculares que já habitavam a Amazônia e que derrubam o mito do “vazio demográfico.” Há nítidas evidências de um racismo epistemológico que provoca o genocídio e o epistemicídio simbolizados por uma monocultura que valoriza apenas o solo despido e que, ao mutilá-lo, violenta o seu metabolismo sistêmico, uma vez que a flora, a fauna, a terra e as águas estabelecem uma ciranda ecológica, que garante a existência de múltiplas espécies de animais e de plantas e que são fortalecidas pelas interculturalidades dos povos da floresta.

A flora e a fauna amazônicas, tão diversificadas e cobiçadas pelo mundo inteiro, não surgiram de contos, de misticismos ou de fábulas, mas das inteligências filosóficas, agrícolas e pedagógicas dos múltiplos povos que já habitavam a região antes da invasão europeia. Por isso, a tentativa de desumanizar esses coletivos, por meio de uma lógica racista perversa, faz parte de um projeto capitalista animalesco, regulado pelos princípios da apropriação e da violência a fim de transformar em mercadorias elementos indispensáveis para a existência humana, como a terra, o oxigênio e a água.

Nitidamente as peças desse complexo jogo de xadrez geopolítico vão tomando forma. O movimento de homogeneização agrícola, por meio da monocultura da soja, a descamação do solo amazônico para a extração de minérios e a morte de múltiplas fontes hídricas em consequência da construção de hidrelétricas estão intimamente atreladas à morte das representações culturais, linguísticas e identitárias de indígenas, negros, mulheres, dos condenados da terra e dos movimentos sociais. Barbáries perversamente legitimadas por uma razão indolente. Confrontar essa última representa a coluna vertebral do enfrentamento à crise de paradigmas (SANTOS, 2008).

## Notas sobre as teorias críticas, a pós-modernidade e a transmodernidade

O cenário de barbárie que marca a realidade amazônica, em nossa visão, coloca cada vez mais em xeque os postulados provenientes de uma racionalidade ocidental reconhecida mundialmente com a uma única face legítima de uma cientificidade inquestionável.

Um trecho do livro de Porto-Gonçalves (2008, p. 20), *Amazônia, Amazôniaas*, desperta-nos algumas inquietações nesta direção:

[...] o principal elemento de identificação [Amazônia] é uma natureza pujante, praticamente indomável, que a história nos legou intocada. A região nos lembraria aquele casal de camponeses, descrito pelo dramaturgo alemão Goethe, descoberto escondido em meio a uma paisagem marcada por um intenso processo de modernização que, depois de [...] geometrizar as paisagens em nome do progresso dominando a natureza contra um mundo atrasado e tradicional, nos colocaria diante da questão: **o que é o progresso e o desenvolvimento depois que acabar o último casal de camponeses que havia lhe servido de referencial do atraso que deveria ser superado?** [Grifo nosso].

Em sintonia com os questionamentos do autor que gravitam em torno dos sentidos das palavras **desenvolvimento** e **progresso**, pensamos que é interessante visitarmos as estantes da racionalidade ocidental a fim de buscarmos pistas para mapearmos tanto as suas incontáveis contribuições para a humanidade, quanto os seus pontos de tensões a serem negritados pela caneta das teorias críticas.

Vimos, no primeiro tópico deste artigo, que o pensamento liberal, filho dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade da “dourada” revolução francesa, não conseguiu cumprir a sua promessa. Os tempos atuais não deixam a História mentir: o aumento da fome, da miséria, da violência e da desesperança se espriam à medida em que as dimensões neoliberais se ampliam pelo mundo.

Nesse cenário global caótico, marcado pelas grandes guerras mundiais, mutilações cartográficas por conta de bombardeios e ataques nucleares, além dos assustadores desequilíbrios climáticos, impulsionam um movimento intelectual no sentido de questionar os princípios éticos da ciência que está sendo legitimada no mundo.

Nessa direção, a teoria crítica, segundo Nobre (2012), realiza uma interessante reflexão sobre a relação entre a teoria e a prática no âmbito da produção do conhecimento ao problematizar as próprias ciências exatas, embaladas pela perspectiva positivista e que forjam a seguinte lógica: primeiro se elabora uma teoria, posteriormente são construídas hipóteses que poderão ser consolidadas ou abandonadas, a depender dos resultados provenientes da materialização da teoria.

Para a teoria crítica, o sentido de aplicação é outro e bebe das reflexões de Immanuel

Kant, sobretudo quando este advoga a favor de uma filosofia prática especificamente nos âmbitos da moral, da ética, da política e do direito. Em outras palavras, a teoria crítica entende o princípio de aplicabilidade não apenas para testar hipóteses, mas para compreender como os preceitos teóricos se comportam em uma realidade caótica.

Surge, assim, um movimento por parte da teoria crítica em dissolver os hiatos existentes entre a teoria e a prática. Um de seus principais pilares teóricos serão as valiosas contribuições do marxismo.

Consideramos ser inquestionável a importância do pensamento marxista para a atualidade. Afinal, ainda vivemos sob a égide de um capitalismo cada vez mais predatório. O grande mérito de Karl Marx, baseado em estudos exaustivos sobre Economia, foi o de interpretar, na visão de Santos (2013), os meandros das engrenagens do grande capital e, ainda de forma mais ousada, em traduzir todas as gramáticas transformadoras nos âmbitos do Direito, da Economia e da Política provocadas pelo capitalismo.

Como Karl Marx construiu a sua interpretação sobre o capitalismo? Tentaremos passear pela construção de sua lógica, mas sem a pretensão de apresentá-lo em sua integralidade, objetivo esse que só poderia ser contemplado em um outro ensaio. Por isso, desde já, pedimos desculpas por eventuais equívocos que possam vir a aparecer.

Nobre (2012) aponta que, para Marx, o grande cerne das relações sociais é o mercado, ao movimentar as múltiplas dinâmicas sociais, jurídicas e políticas do mundo. Retomando algumas reflexões que realizamos no início do texto, a respeito dos conflitos existentes entre os feudos e os burgos, a passagem da Idade Média para a Revolução Industrial provocou um intenso êxodo de pessoas do campo para as cidades, por conta do processo de mecanização do campo.

Nesse sentido, há uma nítida separação entre a força de trabalho e os modos de produção. Esses últimos passaram a pertencer a uma pequena elite que detinha um considerável acúmulo de riquezas. Assim, a força de trabalho passa a se tornar uma mercadoria, atrelada a um discurso ilusório fabricado pelo sistema capitalista para garantir a sua manutenção: o de uma liberdade inquestionável. Autores como Cury (1986) sustentam que essa ilusão é alimentada, sobretudo, por projetos educativos neoliberais.

Atentemos para o seguinte excerto:

a educação como instrumento de persuasão entra com papel dissimulador. O capital introduz alguma forma de instrução educativa [...] a escolarização generalizada, como base principal da formação profissional do produtor imediato, tem por condição a separação social e técnica dos meios de produção [...] a separação da força de trabalho dos meios de produção implica sua reunião forçada e contraditória no local de trabalho e a falsificação absoluta do saber implicaria a perda total da identidade de classe (CURY, 1986, p.72).

É assim que o discurso liberal se encontra com as ilusões criadas pelo capitalismo e se fortalecem como Projetos Políticos Pedagógicos Neoliberais, transmitindo a seguinte mensagem: todas as pessoas possuem liberdade para acumularem riquezas, a partir do momento em que passam a vender a sua força de trabalho. Mas que espécie de liberdade é essa que, sem a venda de sua força de trabalho, as pessoas morrem de fome?

Uma ciência conscientizadora e transformadora é um dos objetivos do conhecimento emancipatório marxista. É por esse motivo que a teoria crítica não é utópica. Não se trata de um grupo de intelectuais a desenharem uma realidade idônea em seus livros enquanto um mundo real é corroído pela miséria e pela barbárie. Trata-se, para a teoria crítica, de encarar a realidade como ela deveria ser e de enfrentar os obstáculos que impedem uma justiça social de fato.

Segundo Adorno e Horkheimer (1997, p.14):

[...] a submissão de tudo aquilo que é natural ao sujeito autocrítico culmina exatamente no domínio de uma natureza e uma objetividade cegas. Essa tendência aplaina todas as antinomias do pensamento burguês, em especial a antinomia do rigor moral e da absoluta amoralidade.

Ou seja, entendemos que se os ideais iluministas prometem a liberdade, a igualdade e a fraternidade, quais seriam, todavia, os obstáculos que impedem que tais ideais se concretizem? Por isso, não basta apenas uma ciência disposta a descrever a realidade; mas que não perca em seu horizonte o compromisso em contribuir para dissolver os obstáculos que impedem a concretização de um mundo mais humano, ético e justo.

Levado por essas problematizações, no aclamado livro *Educação e emancipação*, Adorno (1995, p. 11) inicia a obra afirmando que a “educação não é necessariamente um fator de Emancipação”. Essa fala apocalíptica, que chega a estremecer qualquer leitor(a), traz em seu bojo o reconhecimento de uma racionalidade “bárbara” que infectou as instâncias educacionais.

A grande preocupação do autor é apostar em um novo projeto de educação comprometido em livrar o planeta de novas atrocidades como as calamidades testemunhadas pelo mundo na Segunda Guerra Mundial. Com uma escrita sóbria, Adorno (1995) demonstra que temos uma grande capacidade de decorar teorias, mas não conseguimos problematizar a realidade. Concomitantemente, lamenta a respeito de uma ciência violada pela indústria cultural que não trouxe o progresso, mas sim um retrocesso animalesco ao legitimar lamentáveis capítulos da história mundial, como o holocausto.

Diante da crise da racionalidade ocidental surgirão as teorias pós-modernas. Muitas(os) intelectuais afirmam não haver um consenso para definir a data exata em que a pós-modernidade estreia nos circuitos acadêmicos. O que sabemos é que não é homogênea. Não pretendemos nos deter a ela, contentando-nos, neste ensaio, a pincelar alguns aspectos

que nos ajudem a entender melhor o giro decolonial para a transculturalidade.

O livro *A condição pós-moderna* (LYOTA, 1979) é considerado a produção seminal dos estudos pós-modernos. Embora existam publicações anteriores, especialmente de autoria do filósofo latino-americano Enrique Dussel (MOTA NETO, 2016) e que depois abandonará a pós-modernidade, por não concordar com um verniz niilista empregado a ela, passando a adotar a terminologia transmodernidade, bastante cara às teorias decoloniais.

Esse divórcio demonstra que a pós-modernidade não é homogênea. Santos (2013) reconhece a existência dos pós-modernos celebratórios e dos pós-modernos de oposição. Os escritos de Lyota (1979) estão abrigados no primeiro e, em nosso juízo, ao afirmar que tanto as narrativas liberais quanto as narrativas marxistas entraram em um processo de falência, em um tom determinista, acaba por se tornar mais uma narrativa opaca, uma vez que recai no erro crasso em apenas descrever a realidade sem a problematizar.

O lema para os pós-modernos celebratórios é que o inconsciente fala mais alto e que, por isso, a ideia do *homo economicus* não representa uma boa parte da humanidade. Em outras palavras, muito mais do que um sentido concreto ou material, o que conta são os sentidos que atribuímos à matéria e que, inclusive, podem perfeitamente beneficiar a economia neoliberal, uma vez que há um processo de comercialização dos desejos, das fantasias e dos sentimentos. Por isso, no jogo lúdico de discursos, há a existência de múltiplas verdades, de caos e de simbioses epistemológicas (SILVA, 2012).

Contra essa pós-modernidade, que faz uma verdadeira celebração à uma historicidade fatalista escrita pelas mãos do capitalismo, a pós-modernidade de oposição, em nosso entendimento, não se desfaz da produção do conhecimento moderno advogando, inclusive, a favor das teorias marxistas, ainda que procurando estabelecer um diálogo crítico com elas.

Segundo Santos (2013, p. 46), há um movimento pós-marxista disposto a superar o seu caráter economicista:

[...] a atribuição da primazia explicativa aos fatores econômicos (a economia, as classes sociais), o chamado reducionismo economicista, é fortemente criticado, quer porque se considera o determinismo em geral insustentável, quer porque se considera errada a versão marxista do determinismo, uma versão que torna impossível conceptualizar nos seus próprios termos, tanto os fatores políticos, como os fatores culturais, a que, entretanto, se atribui crescente importância nos processos de estruturação e de transformação social [...].

Podemos concordar ou discordar desse excerto. Mas a verdade é que ele desperta alguns questionamentos interessantes, sobretudo no campo dos estudos feministas e das filosofias africanas. Assim como a força de trabalho se torna uma mercadoria, na economia

política do sexo, o tráfico de mulheres aquece perversamente as transações monetárias, enquanto a escravidão simbolizou o sequestro de populações africanas que foram transformadas em moedas na Europa (MBEMBE, 2017). Ambos(as) os(as) intelectuais atentam para a necessidade de os estudos econômicos dialogarem com as questões raciais e de gênero.

Santos (2013) pontua uma espécie de genealogia do marxismo no âmbito da geopolítica do conhecimento bastante interessante. Dentre os muitos momentos, ele cita as décadas de 1950 e de 1960 como emblemáticas para as vertentes marxistas, uma vez que o marxismo se apresentou no período como uma grande aposta na luta contra o capitalismo, ao menos em geografias periféricas.

Nesse momento, Frantz Fanon, Carlos Mariátegui, Wallerstein e sociólogos brasileiros, em diálogo com o marxismo, refletirão sobre as questões agrárias, indígenas, colonialistas e imperialistas de maneira a confrontar a visão economicista de muitos marxistas.

Porém, gostaríamos de destacar a criatividade de Frantz Fanon em se debruçar no legado intelectual de Marx, ao estabelecer pontes entre ele e a Psicanálise, porém, tomando o cuidado em não ser economicista ou subjetivista, como aponta Mota Neto (2016).

Fanon (1968, 2008) não desconsiderava que a consciência de classe era um elemento caro para o processo de libertação dos povos africanos colonizados. Mas foi além, ao procurar compreender de que maneira a língua, a cultura e a religiosidade europeias contribuíam para que os povos africanos absorvessem um perverso complexo de inferioridade.

Para o território africano, a única forma de humanização conhecida era um perverso processo de transformação em que desejavam se tornar a imagem e semelhança dos colonizadores europeus. Mota Neto (2016) ressalta que o pensamento fanoniano não está negando o diálogo entre as culturas, mas chamando atenção para a forma como a Europa promoveu uma invasão cultural e um mutismo, uma espécie de violência simbólica sobre as geografias não ocidentais. Essas reflexões, ainda segundo o autor, estarão presentes nos escritos freireanos especialmente em *Pedagogia do oprimido* (1987).

Mbembe (2017), no mesmo horizonte de raciocínio fanoniano, trará como tese o processo de africanização de todas as nações em condição de subdesenvolvimento. Uma vez que a África, com base em um imaginário colonialista, é vista como a miséria do mundo. Em contraste, o acúmulo de poder aquisitivo promove um processo de embraquecimento das grandes potências mundiais. É assim que a simbiose entre economia e raça é corporificada pela filosofia africana.

Para Mota Neto (2016) a grande preocupação de Fanon (1968, 2008) era em reconstituir a consciência fraturada dos povos africanos colonizados. Isso implicava em reconhecer que, embora o processo de libertação de muitas colônias europeias na África já



estivesse, do ponto de vista infraestrutural consolidado, era fundamental passar por um segundo processo de descolonização: das subjetividades, das racionalidades, das relações sociais, bem como da política e do conhecimento.

É nesse âmbito que Dussel (1997), ao inaugurar a filosofia latino-americana, rompe com a pós-modernidade para assumir a transmodernidade. O intelectual latino-americano, segundo Mota Neto (2016, p. 81):

[...] considera 1492 como a data de nascimento da modernidade, originada nas cidades europeias medievais, mas somente possível quando a Europa confrontou-se com o “Outro” e o controlou, venceu, violentou. A modernidade nasce, assim, no processo colonizador europeu, quando a Europa pôde definir-se como ego descobridor, conquistador, colonizador da alteridade constitutiva mesma da modernidade.

Se para o capitalismo era fundamental que houvesse a separação entre força de trabalho e os modos de produção, estando esses últimos sob o domínio de uma pequena elite (NOBRE, 2012), o acúmulo de riquezas capaz de elitizar os modos de produção é proveniente de uma América saqueada pela Europa.

Quijano (2009) completa a relação simbiótica entre o capitalismo e o racismo ao apontar que a divisão do trabalho está ligada às castas raciais. Pessoas não brancas tendem a ocupar as atividades laborais mais inferiorizadas e, conseqüentemente, sobrevivem com salários menores. Tais elucubrações derrubam a tese de Chaves (2007) de que as pessoas, por esforço próprio, podem acumular riquezas, pois as oportunidades são as mesmas. O racismo estruturado na América Latina não permite a equidade de direitos jurídicos, educativos e econômicos para a população.

Mota Neto (2016) afirma que, para Dussel (1997), o primeiro homem moderno foi Cristóvão Colombo ao chegar às Américas, uma vez que a modernidade foi inaugurada pelas grandes navegações espanholas e portuguesas. É nesse período que, de acordo com Quijano (2009), surgem as classificações raciais, fundamentais para que o capitalismo se consolidasse no mundo. Lógica semelhante encontramos nos escritos de Santos (2008) ao afirmar que o Tratado de Tordesilhas foi a primeira grande linha divisória entre o ocidente e uma face cinzenta do mundo, caracterizada como o outro lado da linha e produzida como inexistente pela visão do eurocentrismo.

Na atualidade, essa linha se esboça no plano geopolítico simbólico e constitui o pensamento abissal que está conectado tanto à esfera do direito quanto à produção do conhecimento. No plano da jurisprudência, se o liberalismo é fruto do direito naturalista segundo as reflexões sobre a sociedade civil de Thomas Hobbes, John Locke e Jean Jacques Rousseau (LOMBARDI; SANFELICE, 2007), para Santos (2008), tal arquitetura

contratualista pautada na regulação/emancipação só existe na esfera ocidental. No outro lado da linha, o que impera é a apropriação e a violência, uma vez que os povos colonizados, na visão europeia, não saíram da condição de selvagens traduzida na falsa inexistência de civilizações depois dos trópicos.

Como relação ao conhecimento, a disputa pela produção do saber, a partir do ponto zero do eurocentrismo (LANDER, 2005), concentra-se entre a Teologia, a Filosofia e a ciência. Saindo da geografia eurocêntrica, o que existe é misticismo, folclore e senso comum. Ao advogar a favor dessas outras racionalidades encobertas pela “Eu-ropa”, Dussel (1997) realiza o giro epistemológico pós-moderno para abraçar a transmodernidade.

Concordamos com Mota Neto (2016) a respeito de que tanto Dussel (1997), quanto Fanon (1968) e até mesmo Santos (2008) superam a pós-modernidade celebratória ao focarem as suas atenções em compreender como os povos colonizados, colocados em uma condição de ostracismo pela modernidade, interpretam a sua violência eurocêntrica. Podemos depreender que esses autores não negam a existência da sociedade moderna, mas buscam as racionalidades violentadas pelo “mito da modernidade.”

Em nossa visão, os três intelectuais citados, embora tragam contribuições importantes para os estudos pós-coloniais e decoloniais, ainda mantém uma lógica ocidental sobre as relações de gênero, especialmente ao que se refere aos padrões heteronormativos. Inquietações que serão levantadas pelo feminismo latino-americano e que pretendemos aprofundar em outro ensaio.

Após esta ressalva, é interessante notar que estamos falando de três intelectuais com nacionalidades distintas: africano, latino e europeu. Em outras palavras pensar em uma lógica transmoderna está longe de se reduzir a um discurso intraeuropeu ou a um fundamentalismo que nega as teorias clássicas da própria modernidade. Cada um dos autores não rompeu com os escritos marxistas, mas procurou realizar um exercício de subsunção. Essa é uma das principais marcas do pensamento decolonial, segundo Mota Neto (2016).

### **Esboços introdutórios sobre uma pedagogia decolonial**

Tanto Dussel (1997) quanto outros intelectuais constituirão a rede de investigação Modernidade/Colonialidade da América Latina. Mota Neto (2016) explica que o pensamento decolonial não se resume a ela, tendo surgido, muito antes, ainda que com outras denominações, no seio das lutas dos povos originários da América Latina e do Caribe. Em seu livro intitulado *Por uma pedagogia decolonial na América Latina reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda* (2016), em um tom enciclopédico, lança uma linha

genealógica de constituição desse importante grupo de estudos latino-americano.

A importância da rede consiste em sistematizar o pensamento decolonial como uma importante categoria de análise, além de impulsionar a sua propagação. Em sua pesquisa, Mota Neto (2016) realiza um recorte temporal que corresponde aos processos de descolonização da Ásia e da África, no período da corrida armamentista entre Estados Unidos e Rússia e que ficou conhecido como Guerra Fria. Deixa, dessa forma, pistas importantes para o surgimento de investigações que contemplem outras épocas da genealogia do pensamento decolonial.

Ainda segundo o autor, como podemos definir o pensamento decolonial? Trata-se, em sua visão, de um questionamento radical a todas as formas de opressões despejadas sobre os povos subalternizados, especialmente aqueles coletivos que foram colonizados pelas potências europeias e norte-americanas em âmbitos como a Economia, a Educação, a Política e as Relações Sociais.

Mais precisamente:

[...] revela sua primeira face constituída como a negação à negação. Ela é, assim, anticolonial, não eurocêntrica, antirracista, antipatriarcal, anticapitalista, em seus devidos desdobramentos e assume um enfrentamento crítico contra toda e qualquer forma de exclusão que tenha origem na situação colonial e nas suas consequências históricas. Da negação à negação tem surgido, assim, em sua face positiva, distintas propostas de reinvenção da existência social, do pensamento, da educação, da cultura, da ciência, da filosofia (MOTA NETO, 2016, p.44).

São conhecimentos que surgem das feridas, das dores e das lutas dos povos colonizados. Para alguns intelectuais decoloniais, o sentido de giro ou de inflexão decolonial está associado ao processo de descolonização da própria ciência. Processo que tem sido intenso no âmbito de áreas do conhecimento como a História; a Educação, por seu turno, para Scocuglia (1999) e Arroyo (2012), ainda necessita avançar em seu processo de descolonização. Ainda permanece nos currículos dos cursos de licenciatura uma história da educação eurocêntrica.

O outro sentido de decolonialidade é associado ao próprio processo de colonização. Ou seja, desde a primeira modernidade, com a invasão europeia, os povos originários já forjavam pedagogias poderosas. Conhecimentos milenares que foram saqueados pelo brancocentrismo ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, quanto mais a Europa dissertava sobre os princípios iluministas da humanização, mais ela animalizava coletivos não ocidentais nas esquinas da colonização, como apontam Dussel (1997), Quijano (2009) e outros intelectuais latino-americanos.

Com relação à Amazônia, um exemplo nítido do que é chamado de colonialidade do saber se desenha no período da economia da borracha, em que técnicas como o processo de vulcanização foram possíveis “a partir do conhecimento indígena sobre a goma elástica e

ensejaram novos caminhos para a revolução industrial e para acumulação do capital. Os indígenas já manipulavam a goma elástica para múltiplas atividades” (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 18). Assim, a própria racionalidade ocidental se alimentou do sequestro de saberes dos povos originários, ainda que bestializados por essa mesma lógica no contraditório fortalecimento do capitalismo.

Segundo Lander (2005, p. 92):

[...] o neoliberalismo é debatido como uma teoria econômica, quando na realidade deve ser compreendido como o discurso hegemônico de um modelo civilizatório, isto é, como uma extraordinária síntese dos pressupostos e dos valores básicos da sociedade liberal moderna do que diz respeito ao ser humano à riqueza, à natureza, à história, ao progresso e à boa vida. As alternativas às propostas neoliberais e ao modelo de vida que representam não podem ser buscados em outros modelos ou teorias no campo da economia, visto que a própria economia como disciplina científica assume, em sua essência, a visão do mundo liberal.

A racionalidade eurocêntrica é apenas uma forma de ver o mundo e, por isso, possui as suas limitações temporais e geográficas. São elementos que nos dão subsídios para compreender que a defesa feita por Chaves (2007) a favor do liberalismo é incompleta e meramente descritiva, pois não consegue enxergar o dever ser da conflituosa realidade brasileira.

Ao se ater a um modelo econômico profundamente ocidental, Chaves (2007) desconhece a existência dos coletivos que se encontram no outro lado das linhas abissais. São pessoas que têm as suas próprias humanidades negadas pelos ideais de liberdade defendidos por um liberalismo que garante os valores iluministas apenas para uma pequena elite brasileira, branca e heterossexual e que, por isso, experimenta o privilégio de ser cidadã.

Na contramão, outros conhecimentos provenientes dos movimentos sociais, das(os) que foram historicamente, politicamente e cientificamente negados, carregam uma lógica planetária e heterárquica que, em um sentido transdisciplinar, rompeu com as dicotomias cartesianas provenientes das epistemologias ocidentais responsáveis por fragmentar a corporeidade, a espiritualidade, a economia, a cultura (MOTA NETO, 2016) e, acrescentamos, fomentam os maniqueísmos entre masculino e feminino.

Porto-Gonçalves (2018) mostra que outras lógicas econômicas como a economia solidária, o Bem Viver, além do socialismo autóctone são importantes apostas capazes de duelar contra o neoliberalismo predatório que têm levado, complementa Mota Neto (2016), a estimular intelectuais a buscarem formas variadas de produção do conhecimento, para além dos muros das universidades e que estão abrigadas na música, na dança, na arte e na poesia.

Porém, Mota Neto (2016) ressalta que isso não implica em concordar que o

pensamento decolonial caia na armadilha da negação do pensamento ocidental. Por ser uma epistemologia de fronteira, bebe de muitas teorias provenientes da Europa, como as teorias críticas, os estudos culturais, a teoria da dependência, a filosofia, a teologia da libertação e a própria Pedagogia do oprimido.

Diferente das tendências pedagógicas liberais, marcadas por um processo educativo tecnicista, fragmentado e simbolizado por doses homeopáticas de noções básicas de leitura e de escrita (FRIGOTTO, 1993), defendemos que as pedagogias decoloniais, em seu sentido fronteiro, podem dialogar perfeitamente com as pedagogias marxistas, com as pedagogias feministas, com as pedagogias freireanas e com tantas outras que atentem para a forma como as camadas populares forjam os seus processos educativos em um diálogo horizontal com o conhecimento científico.

A Pedagogia do oprimido, em nossa visão, apresenta-se uma peça-chave para compreendermos esse sentido educativo transdisciplinar e planetário. Como aponta Arroyo (2012) sua importância se deve não por se apresentar como uma didática inovadora; uma pedagogia que atenta para as maneiras criativas e plurais com que os coletivos sistematizam os seus processos de ensino e de aprendizagem e que têm o compromisso político de desvelar as contradições de uma realidade brasileira excludente, patriarcal, capitalista e racista.

Nesse sentido, se o para o liberalismo o preço que se paga pelo progresso é o subdesenvolvimento e o neocolonialismo, simbolizados pela mutilação da floresta amazônica, ao mesmo tempo utilizam argumentos frágeis para justificar a barbárie civilizatória com base na falsa indolência dos coletivos amazônidas (PORTO- GONÇALVES, 2008).

As pedagogias decoloniais, ao beberem da *Pedagogia do oprimido*, das *Teorias críticas*, dos *Saberes dos povos ancestrais*, da *Transmodernidade*, como um sentido filosófico latino-americano, dentre outras fontes epistêmicas, deixam três lições: a) a produção do conhecimento está em simbiose com a própria arquitetura política: enquanto o território Amazônico for visto como um eterno vir a ser, as cosmogonias de suas populações continuarão a ser violadas; b) as racionalidades amazônidas encobertas pelo mito da modernidade são as únicas capazes de salvar a Amazônia e a humanidade de sua própria destruição; c) a visão sistêmica do bioma amazônico é paralelo à diversidade epistemológica e cultural dos povos originários, quilombolas e ribeirinhos que são invisibilizadas pela “terra nua” do agronegócio, pela ciência eurocêntrica e pela mão invisível do livre mercado que prega uma liberdade mais igual para alguns do que para a maioria.

## Introdução sobre uma pedagogia decolonial na Amazônia

Walsh (2013), no excelente livro *Pedagogías decoloniales*, apresenta preceitos basilares no processo de tessitura entre o pedagógico e o decolonial através dos olhares dos povos originários latino-americanos e de intelectuais politicamente engajados com o terceiro mundo como Paulo Freire, Frantz Fanon e Emanuel Zapata. Escolhas inteligentes em meio a um esforço de abordar uma questão tão cara e complexa para a América Latina, como a Pedagogia Decolonial.

A intelectual nos permite mergulhar no rico universo intercultural dos povos originários andinos. Munidos de uma criatividade poderosa, esses coletivos (re)existem por meio de suas danças, linguagens, religiosidades e saberes milenares, forjados nas fendas da diferença colonial traduzida por meio de brutalidades racistas e desumanizantes, mas que não consegue apagar as pluralidades históricas escritas na simbiose entre o passado e o presente (de)colonial.

Nesse sentido, “¿Cómo pensar y ejercer esta práctica hoy y ante los momentos políticos actuales? ¿Cómo caracterizar estos momentos? ¿Y cuáles son los movimientos teóricos que surgen, llaman y provocan?” (WALSH, 2013, p. 24). Sobretudo em tempos extraordinários, vividos na conjuntura da Amazônia brasileira e que são desenhados por múltiplas crises de natureza sanitária, política e econômica.

Acompanhamos, no decorrer do artigo, que a constituição histórica da Amazônia é consideravelmente complexa. Porto-Gonçalves (2006) coloca em relevo a relação entre os saberes e a territorialidade onde, no cerne dessa interação, outra ponte se estabelece entre o político e o epistemológico. A Amazônia, assim, ocupa “os fundos” de vários países da América Latina como Colômbia, Venezuela, Brasil, dentre outros que, por sua vez, constituem a “*Nuestra América*” secularmente violentada pelo norte global e portanto ocupando uma posição de desvantagem nas complexas relações de poder no palco da geopolítica mundial.

Mencionamos, no parágrafo anterior, dois demarcadores importantes: o político e o epistemológico. Acreditamos que o primeiro foi explorado exaustivamente no decorrer do ensaio; daremos, neste tópico, maior ênfase ao segundo em meio ao esforço de refletirmos sobre as **Pedagogias Decoloniais que brotam no solo amazônico**; porém, isso não significa que a dimensão política deixe de aparecer no calor das reflexões epistemológicas. As atuais crises, de cunho político, econômico e sanitário, comprovam a emergência em desenvolvermos um pensamento sistêmico e imune a sectarismos estéreis.

Um aspecto que chama atenção nos brilhantes ensaios do geógrafo Porto- Gonçalves (2006) é o diálogo sobre a quebra da lógica linear de tempo. Como refletimos em tópicos anteriores, tanto o marxismo quanto o liberalismo se agarraram a uma cronologia ortodoxa

para tecer uma suposta “história universal”.

Ambos cometeram “pecados” ao relegarem as civilizações não ocidentais, bem como os seus saberes, espiritualidades, culturas e línguas a uma condição de inferioridade diante da “prepotência europeia” que, baseada em uma porção de sua geografia composta pela França, Inglaterra e Alemanha, encobriu o mundo com o manto de um universalismo egocêntrico e que agora está sendo rasgado pelas mãos de múltiplos coletivos subalternos e transmodernos.

Os fatos históricos vão “enfraquecendo as tintas das penas que escreveram o “mito da modernidade europeia”. Nesse sentido, Porto-Gonçalves (2006) expõe vários exemplos, dentre os quais destacamos as altas tecnologias que permitiam a transposição das manufaturas de açúcar das colônias latino-americanas para as rústicas metrópoles europeias. Ou seja, os invasores do “além mar,” ao pisarem na Abya Yala, depararam-se com povos originários extremamente inteligentes, organizados e detentores de tecnologias nunca imaginadas pelo eurocentrismo.

Voltando o nosso olhar para a Amazônia, centro das atenções do nosso debate, os estudos arqueológicos mostraram que epistemologias agrícolas como a técnica da “terra preta” – atividade caracterizada pelo preparo da terra para o cultivo de inovadoras espécies da flora – que resultaram nas suntuosas árvores de cacau, fruta cobiçada pelo mundo inteiro. Muitas são as evidências científicas rigorosas que comprovam, portanto, que a Amazônia é uma floresta cultural equatorial graças aos saberes dos povos indígenas. Em outras palavras, “nos encontramos em plena descolonização do pensamento e, por isso, olhamos o mundo dialogando com o pensamento subalterno que vem sendo construído nesses 500 anos, como nos alertam os zapatistas” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 41).

Ainda para o intelectual:

todo movimento de afirmação do direito à diferença parte da diversidade cultural como um atributo da espécie humana e, aqui, é preciso ressaltar o caráter cultural dessa diversidade, como invenção de cada povo, **para recusar o essencialismo racista**. Uma perspectiva emancipatória não pode ver a sua fonte, a diferença, como essência já dada desde sempre e para sempre, mas, sim, como estratégia cognitiva e política de afirmação e construção. Tudo indica que é por um pós- tradicionalismo por onde parece caminhar a revolução indígena em curso [...] [grifo nosso] (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 41).

O que podemos aprender com um pensamento subalterno erigido pelos povos da Amazônia? As graves crises sistêmicas que se avolumam na contemporaneidade “carregam ainda mais as tintas dessa importante pergunta”. A ciência eurocêntrica, impulsionada pelo séculos da luzes, ajudou a construir um conceito de humanidade que nega a existência de milhares de comunidades, sobretudo os povos que habitam a Amazônia e que, ao mesmo tempo, são indispensáveis para a sua constituição que encanta o mundo.

Realizando uma breve retrospectiva da constituição histórica e política da Amazônia brasileira apresentada neste ensaio, observamos que o processo de desumanização sofrido pelos povos originários embasou o falacioso discurso a respeito do suposto vazio demográfico amazônico. Debruçadas nos textos de Porto-Gonçalves (2006), acompanhamos que o processo de colonização através da educação, da religião, da força militar e da violência sexual, dizimou uma boa parte dos povos originários que ainda precisaram enfrentar muitos outros capítulos históricos, manchados com os seus próprios sangues, a fim de continuarem a (re)existir.

Nesse sentido, é necessário pensar em:

uma perspectiva intercultural transmoderna haveria de reconhecer outras riquezas a partir das múltiplas matrizes de racionalidades ali existentes. Ao mesmo tempo, é um desafio analítico que requer uma capacidade de trabalhar com espaço-tempos diferentes para poder entender a sua complexidade. Afinal, vemos que a região vem sendo vista sempre como reserva, seja de imensos recursos naturais que os desenvolvimentistas veem como objeto de exploração, seja como reserva natural a serviço do equilíbrio ecológico que também numa perspectiva eurocêntrica é vista ora como reserva de água, ora por sua megabiodiversidade, ora ainda por sua importância no equilíbrio climático do planeta. A pergunta que não é feita é quem define o que é reserva é para quem e a reserva? (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 66).

A citação é finalizada com uma pergunta que está longe de ser neutra. Os povos originários não são consultados no processo de elaboração de políticas e leis ambientais, em sua maioria amparadas por estudos científicos afinados com a ideologia neoliberal. Um dos maiores exemplos é a biotecnologia, a qual, diferente da lógica do agronegócio, cobiça a floresta amazônica “em pé”, a fim de se aproveitar do acervo epistemológico dos povos da floresta, responsáveis por um minucioso trabalho de catalogação que é impossível para qualquer equipe científica, por mais competente que seja, pois não possui o mesmo conhecimento holístico da Amazônia como as epistemologias dos povos indígenas, ribeirinhos e quilombolas habituados(as) a traduzirem os segredos da floresta por estarem envolvidos em suas matas e igapós.

O sentido intercultural transmoderno, mencionado por Porto-Gonçalves (2015), é encontrado amplamente na vasta produção de Walsh (2019, 2013). Uma verdadeira trans-epistemologia em seu sentido fronteiriço mais radical. A radicalidade corresponde ao reconhecimento, por parte desses coletivos, de que o sentido intercultural não deve apenas agregar as diversidades, mas sim respeitar as suas diferenças no marco de uma diferença colonial que se expressa enredando o presente e o passado desenhados pela colonialidade do poder.

Uma das principais manifestações dessa face intercultural indígena é a criação da Universidade Intercultural dos Povos Indígenas – também conhecida como casa do saber – com a missão de formar lideranças ciceroneadas por uma práxis conectada às cosmovisões indígenas. A epistemologia fronteiriça é exercida ao reconhecer que a valorização dos saberes milenares dos



povos tradicionais não representam a sua alienação uma vez que, no escopo da diferença colonial, as fendas que nascem do choque entre as cosmogonias indígenas e o conhecimento ocidental produzem saberes profundamente criativos e complexos que não podem ser confundidos com um simples amálgama de filosofias, historicidades e epistemes latinas e europeias.

Esse princípio epistemológico é responsável pelos contornos de projetos alternativos tanto na esfera social, quanto na política e na educação. Em outras palavras, “a interculturalidade não está entendida como um simples novo conceito ou termo para se referir ao contato com e ao conflito entre o Ocidente e outras civilizações” (WALSH, 2012, p. 14).

O seu sentido corresponde a uma urgente e necessária translação referente às nossas traduções sobre humanidade, governança, economia, política, educação, democracia dentro outros aspectos inerentes à existência humana. Entendemos que a interculturalidade carrega a seguinte lição: é uma epistemologia fronteira em construção e que deve obter a sensibilidade de compreender que os processos de racialização não são homogêneos, o que espelha um sentido intercultural próprio dos movimentos quilombolas, indígenas e ribeirinhos, pautados no exercício de reconstrução de suas consciências fraturadas pelo processo de embranquecimento e por um trabalho de base comunitária.

Não é por meio de livros ilustrados, materiais lúdicos e outras ferramentas pedagógicas que fazem alusão às múltiplas culturas, que se construirá as bases para uma pedagogia intercultural e decolonial sólida. É necessário pensar em um processo criativo de construção do saber fronteira que, embora parta da diferença colonial e da colonialidade do poder, seja capaz de transbordá-las. Isso implica colocar em confronto as lógicas históricas, pedagógicas, filosóficas e sociológicas europeias, indígenas e africanas, capazes de questionar a onipotência do pensamento europeu sem, todavia, negar que este seja constitutivo da própria história da *Abya yala*, batizada ocidentalmente de América Latina:

essa lógica, ao mesmo tempo em que parte da diferença colonial e, mais do que isso, de uma posição de exterioridade, não se fixa nela; ao contrário, trabalha para transgredir as fronteiras do que é hegemônico, interior e subalternizado. Em outras palavras, a lógica da interculturalidade compromete um conhecimento e pensamento que não se encontra isolado dos paradigmas ou das estruturas dominantes; por necessidade (e como um resultado do processo de colonialidade) essa lógica "conhece" esses paradigmas e estruturas. E é através desse conhecimento que se gera um "outro" conhecimento. Um pensamento "outro", que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, enquanto opera afetando (e descolonizando), tanto as estruturas e os paradigmas dominantes quanto a padronização cultural que constrói o conhecimento "universal" do Ocidente (WALSH, 2019, p.59-60).

A interculturalidade/decolonialidade, como o outro lado da interculturalidade, é um movimento se avolumando em diferentes direções. Processos pedagógicos decoloniais que

ensejam outros imaginários jurídicos, políticos, constitucionais e estatais. O nascimento de um mundo novo, alicerçado no desarranjo das estruturas hierárquicas de poder sejam racistas, capitalistas ou patriarcais, fruto da ferida aberta provocada pela diferença colonial e pela colonialidade. Por ser um mundo machucado, as suas relações não estão isentas de tensões, as quais são debatidas e não encobertas, pois são o principal sintoma de mundos que são interiores e, ao mesmo tempo, exteriores do mu(n)do eurocêntrico.

Com base nas reflexões de Walsh (2013), percebemos que Paulo Freire e Frantz Fanon possuem em comum a problemática da diversidade latino-americana e a sua possibilidade de coalização no âmbito da diferença colonial e da colonialidade do ser. Reparamos que ela escolhe dialogar com dois intelectuais do terceiro mundo, feridos pelo eurocentrismo e que advogavam a favor dos “condenados da terra,” dos “esfarrapados do mundo.”

Tanto Paulo Freire quanto Frantz Fanon vivenciaram na pele tudo o que escreveram por meio de práticas reflexivas criativas que ajudaram a construir um importante legado epistêmico e político tanto para a América Latina quanto para a África. Paulo Freire, por meio de suas experiências interculturais, enfatizando a importância de ler o mundo, de respeitar a diversidade e de conduzir um processo de alfabetização política. Fanon, por seu turno, ensinou o povo africano a olhar para dentro, a estimular um parto doloroso, porém necessário, capaz de ensejar uma nova condição ontológica que se recusa a ser refém do racismo de forma a inaugurar uma alfabetização psíquica, corporal e afetiva do ser negra(o).

Em nossa leitura, Walsh (2013) aposta em uma perspectiva intercultural/decolonial anticapitalista, antirracista e antipatriarcal que ultrapasse a cor da pele alcançado as dimensões históricas, religiosas, linguísticas e espirituais capazes de estabelecer uma unidade sem, todavia, eclipsar os múltiplos e heterogêneos povos latino- americanos.

Emiliano Zapata, um intelectual que viveu na fronteira entre a América Latina e a África e que refletiu, por conta de suas vivências, sobre uma epistemologia de fronteiras e, por isso, ao lado de Freire e de Fanon também é considerado um grande “maestro” pela autora:

en su pensar con Fanon, Zapata sigue destacando el problema complejo de la epidermización, su centralidad como dispositivo del poder colonial, pero también su centralidad en fijar una noción de negritud y afrodescendencia enraizada sólo en el color de la piel y no en la identificación social, cultural y ancestral. Es esta fijación en/de epidermis, que, para Zapata, ha contribuido a fragmentar las luchas de descolonización y humanización — entre “negros” e “indios” por ejemplo—, pero también entre los hombres y las mujeres que se identifican no sólo por su color sino también por sus raíces africanas, contribuyendo así y también de esta manera, a la deshumanización y alienación (WALSH, 2013, p. 59).

Esse é um excelente fragmento que expressa os desafios enfrentados pela Pedagogia

Decolonial em seu processo de fortalecimento. O pensamento zapatista apresenta um séria reflexão sobre o perigo em encerrar o debate racial na esfera da epiderme. Isso não significa, contudo, que esqueçamos as características fenotípicas como demarcadores da violência perpetrada pela colonialidade do poder; mas que possamos exercer a solidariedade, a alteridade e o diálogo crítico com outros elementos que também constituem a nossa corporeidade e subjetividade latinas/amazônidas, tais como: a linguagem, as pluralidades históricas, entre outras. As mesmas violências que nos atravessam, ainda que experimentadas de múltiplas maneiras e o reconhecimento da diversidade dentro da própria diversidade.

Walsh (2013) aponta alguns preceitos fundamentais presentes no pensamento zapatista: a) a produção de uma ciência politicamente e eticamente comprometida com os povos colonizados; b) a importância da linguagem, da palavra viva, espécies de vocábulos da rebeldia que derrubam as muralhas segregacionistas erguidas pelos discursos falaciosos do colonizador; c) a necessidade de reparação histórica e filosófica. Devemos questionar: quem são os vultos históricos condecorados nas grandes cidades da América Latina e que ganham bustos nas principais ruas e avenidas? Certamente não representam a pluralidade histórica da América Latina, escrita com o suor e o sangue de séculos de colonialidade.

A expansão dos meios de comunicação tecnológicos colocaram os povos da floresta amazônica e os seus saberes nas manchetes de jornais, nas páginas virtuais de notícias, nas redes sociais e nos principais veículos televisivos do mundo, como aponta Porto-Gonçalves (2015). Não há mais como sustentar a frágil ideia de que a Amazônia é um vazio demográfico.

Sobre os seus processos pedagógicos, necessitamos refletir que:

é preciso, definitivamente, não desperdiçar o enorme acervo de conhecimentos e os complexos tecnológicos dos povos que habitam a região. Aqui mais do que a inter-, multi- ou transdisciplinaridade é fundamental o diálogo de saberes para qualquer projeto de futuro da Amazônia. Ali, há pessoas que dizem “nois vai” e sabem para onde vão no meio de uma floresta onde, no mínimo, há onze mil anos vivem e desenvolvem conhecimento. Não olvidemos que o conhecimento é condição do viver. Não há produção de alimentos, por exemplo, que não seja ao mesmo tempo produção de conhecimento e de alimentos. Não há fazer sem saber. O fato da maior parte dos povos que habitam a região nesses onze mil anos serem Ágrafos, assim como as diferentes formações camponesas que se forjaram na região nesses últimos 400 anos, não quer dizer que não produziram conhecimento. Se me permitem, é um conhecimento que está *inscrito* nos seus fazeres, e não *escrito*. São saberes inesperados dos seus fazeres.

A visibilidade desses múltiplos coletivos reforça a ideia de uma pedagogia de envolvimento epistemológico-decolonial-intercultural na Amazônia. Se importantes nomes na esfera das Pedagogias Decoloniais como Paulo Freire, Frantz Fanon e Emiliano Zapata mostraram, por meio de suas atividades intelectuais e políticas, importantes processos de

inflexão na educação que transcende a sala de aula (WALSH, 2013), Chico Mendes também é lembrado como um intelectual amazônida capaz de compreender a diversidade que abarca a luta ecológica, em que a reforma agrária e a defesa da floresta amazônica compartilham a mesma pauta (PORTO-GONÇALVES, 2013).

Os saberes tradicionais das comunidades indígenas e de outros coletivos que foram se constituindo no processo de pluralidade histórica, como os ribeirinhos e os quilombolas, não negam a tecnologia ou o conhecimento ocidental; lutam para que as suas epistemologias ocupem um justo lugar no processo de uma transdisciplinaridade em curso ou, como denomina Grosfoguel (2012), um pensamento de fronteira. Um desafio que exige um intercâmbio de experiências com outros países latino-americanos que também têm a Amazônia no “fundo de seus territórios”.

Afinado com o pensamento de Walsh (2013), Porto-Gonçalves (2006, p. 37) enfatiza “os processos por meio dos quais os conhecimentos podem dialogar, se relacionar. Enfim, o que se visa é um diálogo de saberes que supere a colonialidade do saber e do poder.” As experiências interculturais/decoloniais andinas podem ser uma bússola para a realidade da Amazônia brasileira.

Nesse sentido:

a tradição indígena pode nos dar informações importantíssimas de como conviver *com* a floresta e não *contra* a floresta. Como estamos vivendo uma crise de paradigmas, de referências inclusive tecnológicas e em busca de outras fontes para nossa relação com a natureza, essas comunidades se tornam importantes para trocarmos informações. São enormes as possibilidades, inclusive econômicas, que derivam do que estamos analisando (PORTO- GONÇALVES, 2006, p.75).

O pensamento intercultural/decolonial, ainda que tenha sido semeado nos territórios dos saberes indígenas andinos, não impede o seu movimento de expansão para a Pan-Amazônia como um todo. As reflexões das(os) autoras(as) citados neste tópico, deixam importantes pistas para pensarmos na relação entre o pedagógico e o decolonial em escala amazônica brasileira.

A ciência moderna, absurdamente desencantada, não conseguiu comprovar a sua capacidade de resolver os dilemas econômicos, sociais e ambientais em uma Amazônia brasileira povoada não apenas pelos povos originários, mas por múltiplos coletivos, os quais iam erguendo os seus assentamentos ao mesmo tempo em que ajudaram a escrever a história da Amazônia.

Necessitamos de um giro planetário no âmbito da produção do conhecimento na universidade a favor dos condenados da terra, dos esfarrapados(as) do mundo que falam diferentes línguas e professam um manancial de credos religiosos inseparáveis de suas práticas epistêmicas.

A criatividade é a palavra-chave responsável por iniciar um processo de inflexão na História, na Filosofia, na Sociologia, na Geografia, bem como nas demais ciências

classificadas como exatas, sobretudo em solo amazônico. Uma inflexão que se localiza em um território do saber fronteiriço pois, na diferença colonial, são legítimas as histórias, as filosofias e os pensamentos sociais das comunidades que habitam o ecossistema amazônico e que não conseguem separar os seus próprios corpos e sentimentos das matas, igapós e várzeas.

A interpretação, a ação e a reflexão desses coletivos, inscritos em seus saberes agrícolas, religiosos e medicinais não representam uma nova, mas outra leitura de mundo, constitutiva e subversiva da própria colonialidade do poder e que representa uma solução para a encruzilhada civilizatória, de responsabilidade do capitalismo, do racismo e do patriarcado que coloca a Amazônia entre a serra-elétrica do madeireiro e o lança chamas dos pecuaristas, completamente analfabetos diante da biblioteca epistemológica viva que representa a Floresta Amazônica em sua totalidade.

Não precisamos de uma pedagogia redentora para salvar a Amazônia da barbárie, se já são mais do que comprovadas as múltiplas pedagogias que circulam pelas brenhas da floresta, munidas de recursos didáticos que vão desde cânticos religiosos a descobertas medicinais de plantas e processos potentes de cultivo da terra. Recorremos, mais uma vez, a Arroyo para, por enquanto, encerramos este ensaio, a respeito de sua leitura referente à *Pedagogia do oprimido*: não se trata de pensarmos como ensinar as camadas populares, mas de compreender como elas aprendem, e que acima de tudo nos encorajam a desaprender e a reaprender.

### **Considerações Finais**

Uma visão planetária e sistêmica a respeito da Educação, da Política, da Economia, da Natureza e das Relações sociais é o desafio posto para nós em tempos de extrema turbulência no mapa mundial. Do ponto de vista da produção do conhecimento, apostamos no pensamento decolonial à medida em que se esforça a estabelecer diálogos epistêmicos e políticos com as lógicas ocidentais, ao mesmo tempo em que estabelece pontes com os saberes ancestrais de coletivos que vivem em regiões que são palcos de grandes conflitos geopolíticos como a Amazônia.

Em tempos de repulsa à produção do conhecimento científico, alimentada pelo avançar de forças políticas de caráter retrógrado, fortalecer a ciência, em nossa visão, é uma postura decolonial. Mas não se trata de advogar por uma cientificidade desencantada. É preciso reencantar a ciência de maneira a colocá-la em uma dança circular epistêmica de mãos dadas e em movimento com múltiplos conhecimentos que transbordam as clássicas querelas entre a ciência, a teologia e a filosofia.

Nesse ensejo, o pensamento decolonial é uma grande aposta no esforço de pensar em novas gramáticas pedagógicas e políticas, que não se esgotem na dicotomia entre socialismo

e capitalismo, enquanto ainda não alcançamos uma segunda descolonização de nossos imaginários e das interpretações que damos ao que é socialismo e ao que é capitalismo.

Independentemente de arquiteturas políticas mais progressistas ou mais retrógradas, continuamos na condição, de “condenados da terra”; de “esfarrapados do mundo”; de “quintais” das terras douradas das potências do norte, que servem de cenário para o liberalismo utópico; de animalizados(as) nas entrelinhas da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Nossa cartografia simbólica convoca as pedagogias dos subalternos para exorcizar os grandes vultos da história eurocêntrica, com seus rostos brancos, masculinos e portando nas mãos o chicote que simboliza o carrasco da libertação da América Latina.

## Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1997.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Educação e Emancipação*. 4 de Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ALVES, Luiz Gilberto. O liberalismo e a produção da escola pública moderna. In: LOMBARDI, J.C; SANFELICE, J.L (orgs). *Liberalismo e educação em debate*. Campinas: Autores Associados, 2007.

ARROYO, Miguel. *Outros sujeitos, outras pedagogias*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

BECKER, Bertha. *Novas territorialidades na Amazônia: desafio às políticas públicas*. Museu paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v.5, n.1, p.17-23, jan-abr. ISSN: 1981-81222010. Disponível em: <<https://www.scielo.br>>. Acesso em: 05 de jul. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1981-81222010000100003>.

CHAVES, Eduardo O.C. O liberalismo na política, economia, e sociedade e suas implicações para a educação: uma defesa. In: LOMBARDI, J.C; SANFELICE, J.L (orgs). *Liberalismo e educação em debate*. Campinas: Autores Associados, 2007.

CURY, Jamil R. Carlos. *Educação e contradição*. 2ed. São Paulo: Cortez, 1979.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. O governo João Goulart e o golpe de 1964: memória, história e historiografia. *Tempo*, v.14, n.28, p.123-143, 2010.

Dussel, Henrique. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

FERRARO, Alceu Ravanello. Educação, classe, gênero e voto no Brasil imperial: Lei Saraiva - 18811. *Educ. rev.* [online]. 2013, n.50, pp.181-206. ISSN 0104-4060.

Disponível em: <<https://www.scielo.br/scielo.php?>>. Acesso em: 05 de jul. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-40602013000400012>.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FRIGOTTO, Gaudêncio. *A produtividade da escola improdutiva: Um (re)-exame das relações entre educação e estrutura econômico-social capitalista*. 4 ed. São Paulo: Cortez, 1993.

GROSGOUEL, Ramón. Decolonizing western universalisms: decolonial pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. Merced, v. 1, n. 3, p. 88-104, Set.- Dez. 2012

IORIS, R. Rafael. O falso liberalismo das elites brasileiras. *Lua nova revista de cultura e política*, n.106, 2019. Disponível em: <<https://boletimluanova.org>>. Acesso em: 05 de jul.

LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección: Buenos Aires, 2005. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>>. Acesso em: 05 de julho.

LOMBARDI, J.C; SANFELICE, J.L. *Liberalismo e educação em debate*. Campinas: Autores Associados, 2007.

LYOTA, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12 ed. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1979.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Antígona: Lisboa, 2017.

MOTA NETO, João Colares da. *Por uma pedagogia decolonial na América Latina*. Curitiba: CRV, 2016.

NETTO, José Paulo. *Pequena história da ditadura brasileira*. São Paulo: Cortez, 2014. NOBRE, Marcos. Teoria crítica: uma nova geração. *Novos estudos*, n.93, jul.2012.

ISSN 0101-3300 Disponível em: <<https://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acesso em: 05 de jul. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002012000200003>.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Amazônia encruzilhada civilizatória tensões territoriais em curso*. Bolívia: IPDRS, 2018.

PORTO-GONCALVES, Carlos Walter. Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: Uma contribuição para a ecologia política da região. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [online]. 2015, n.107, pp.63-90. ISSN 2182-7435. Disponível em: [www.scielo.mec.pt](http://www.scielo.mec.pt). Acesso em: 05 de jul. DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/rccs.6018>.

PORTO-GONCALVES, Carlos Walter. *Amazônia, Amazônias*. 2 ed. São Paulo: 2014. Contexto, 2008.

PORTO-GONCALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. *Rev Geographia*, v.8, n.16, 2006. ISSN 2674-8126 Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/geographia>>. Acesso em: 05 de jul. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2006.v8i16.a13521>.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. Coimbra: Biblioteca Nacional de Portugal, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice o social e o político na pós- modernidade*. 11, ed. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo para uma nova cultura política*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SCOCUGLIA, Afonso Celso. *A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas*. João Pessoa: Editora Universitária, 1999.

SILVA, Juremir. *As tecnologias do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

SILVA, Marcio Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. *Rev. Bras. Hist. [online]*. 2015, vol.35, n.70, pp.87-107. Epub Nov 27, 2015. ISSN 1806- 9347. Disponível em: <[https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000200087&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000200087&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 05 Jul. 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-93472015v35n70014>.

TEISSERENC, Pierre. Reconhecimento dos saberes locais em contexto de ambientalização. *Novos cadernos NAEA*, v.13, n.2, p.5-26. dez.2010. ISSN: 2179-7536 Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/473>>. Acesso em: 05 de jul. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v13i2.473>.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. *Rev Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas-UFPEL*, v.5, n.1. Jan-jul.2019. ISSN: 2448.3303. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/revistadireito/article/view/15002>. Acesso em: 05 de jul. DOI: <http://dx.doi.org/10.15210/rfdp.v5i1.15002>.

WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.