



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA
(ILAESP)**

FILOSOFIA - LICENCIATURA

IDENTIDADES PERDIDAS
COLONIALIDADE E RE-CONSTRUÇÃO DO SUJEITO LATINO-AMERICANO

MATHEUS GONÇALVES DE SOUZA

Foz do Iguaçu
2021



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA
(ILAESP)**

FILOSOFIA - LICENCIATURA

IDENTIDADES PERDIDAS
COLONIALIDADE E RE-CONSTRUÇÃO DO SUJEITO LATINO-AMERICANO

MATHEUS GONÇALVES DE SOUZA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dra. Maria Luz Mejias Herrera

Foz do Iguaçu
2021

MATHEUS GONÇALVES DE SOUZA

IDENTIDADES PERDIDAS

COLONIALIDADE E RE-CONSTRUÇÃO DO SUJEITO LATINO-AMERICANO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dra. Maria Luz Mejias Herrera
UNILA

Prof. Dr. Johnny Octavio Obando Moran
UNILA

Prof. Dra. Patrícia Nakayama
UNILA

Foz do Iguaçu, 10 de junho de 2021.

TERMO DE SUBMISSÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS

Nome completo do autor(a): Matheus Gonçalves de Souza

Curso: Filosofia - Licenciatura

	Tipo de Documento
(.....) graduação	(.....) artigo
(.....) especialização	(X) trabalho de conclusão de curso
(.....) mestrado	(.....) monografia
(.....) doutorado	(.....) dissertação
	(.....) tese
	(.....) CD/DVD – obras audiovisuais
	(.....)

Título do trabalho acadêmico: Identidades perdidas: colonialidade e re-construção do sujeito latino-americano

Nome do orientador(a): Prof. Dra. Maria Luz Mejias Herrera

Data da Defesa: 10/06/2021

Licença não-exclusiva de Distribuição

O referido autor(a):

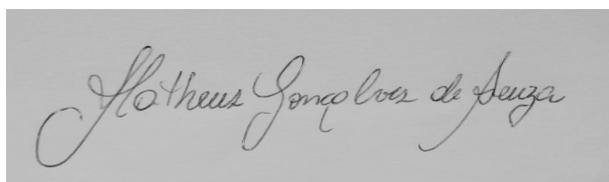
a) Declara que o documento entregue é seu trabalho original, e que o detém o direito de conceder os direitos contidos nesta licença. Declara também que a entrega do documento não infringe, tanto quanto lhe é possível saber, os direitos de qualquer outra pessoa ou entidade.

b) Se o documento entregue contém material do qual não detém os direitos de autor, declara que obteve autorização do detentor dos direitos de autor para conceder à UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana os direitos requeridos por esta licença, e que esse material cujos direitos são de terceiros está claramente identificado e reconhecido no texto ou conteúdo do documento entregue.

Se o documento entregue é baseado em trabalho financiado ou apoiado por outra instituição que não a Universidade Federal da Integração Latino-Americana, declara que cumpriu quaisquer obrigações exigidas pelo respectivo contrato ou acordo.

Na qualidade de titular dos direitos do conteúdo supracitado, o autor autoriza a Biblioteca Latino-Americana – BIUNILA a disponibilizar a obra gratuitamente e de acordo com a licença pública *Creative Commons Licença 3.0 Unported*.

Foz do Iguaçu, 03 de junho de 2021.



Assinatura do Responsável

Dedico este trabalho a todos os sujeitos latino-americanos que, assim como eu, estão em constante auto-descoberta e resistência física, epistêmica, política e identitária. Nós seguimos existindo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus pais por todo amor, apoio, carinho e incentivo desde o primeiro momento que saí de casa, mesmo cientes das dificuldades que aguardam no percurso de um futuro professor.

À minha orientadora, professora Maria Luz Mejias Herrera, por todo o cuidado, leveza, compreensão e carinho que a tornam uma professora excepcional e um ser humano fantástico.

Às minhas amigas, Maria Vitória e Yuri, pela presença e apoio durante a produção dessa pesquisa, e por todos os conselhos e encorajamentos na vida e na minha trajetória universitária.

A todos os professores que participaram da minha formação e serviram de exemplo, me ensinando muito mais do que uma disciplina, e que fizeram brotar em mim o desejo de ensinar.

E a todas as palavras de carinho e afeto, a todos os sinais de bondade, de amor e de luz que me foram dados nesse tempo. Tudo isso me permitiu perseverar no caminho que escolhi seguir.

*Permita que eu fale, e não às minhas cicatrizes
Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes
Que nem deviam tá aqui [...]*
*Permita que eu fale, não às minhas cicatrizes
Se isso é sobre vivência, me resumir à
sobrevivência
É roubar um pouco de bom que vivi
Por fim, permita que eu fale, não às minhas
cicatrizes
Achar que essas mazelas me definem é o pior dos
crimes
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nóiz sumir
[...]*

AmarElo

*(Antonio Carlos Belchior / Leandro Roque De
Oliveira / Felipe Adorno Vassao / Eduardo Dos
Santos Balbino)*

GONÇALVES, Matheus. **Identidades perdidas**: colonialidade e re-construção do sujeito latino-americano. 2021. 48 páginas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2021.

RESUMO

O sujeito que emerge da América Latina é condenado a ser visto por si mesmo e pelo mundo como um sujeito colonizado, como produto de uma colônia. Porém, isso é resultado de uma colonialidade do ser e do saber, provinda da colonização. Uma vez conscientes disso, e dispostos a desconstruir esse padrão histórico e culturalmente imposto, seremos capazes de descobrir nossa própria identidade?

Palavras-chave: Identidade. Cultura. Latino-americano. Colonialidade. Ser. Modernidade. Decolonialidade.

GONÇALVES, Matheus. **Identidades perdidas**: colonialidad y re-construcción del sujeto latinoamericano. 2021. 48 páginas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2021.

RESUMEN

El sujeto que emerge del Latinoamérica es condenado a ser visto por sí mismo y por el mundo como un sujeto colonizado, como producto de una colonia. Sin embargo, eso es resultado de una colonialidad del ser y del saber, que proviene de la colonización. ¿Una vez conscientes de eso, e dispuestos a deconstruir ese padrón histórico y culturalmente impuesto, seremos capaces de descubrir nuestra propia identidad?

Palabras clave: Identidad. Cultura. Latinoamericano. Colonialidad. Ser. Modernidad. Decolonialidad.

ÍNDICE

1 INTRODUÇÃO	12
2 DESENVOLVIMENTO	14
2.1 MODERNIDADE: DA EUROPA PARA A EUROPA	17
2.2 CULTURA COLONIAL	22
2.3 EDUCAÇÃO E DECOLONIALIDADE	28
2.4 IDENTIDADE LATINO-AMERICANA	33
2.5 PARA SER	37
3 CONSIDERAÇÕES FINAIS	45
BIBLIOGRAFIA	48

1 INTRODUÇÃO

Este presente trabalho pretende estudar a problemática da construção da identidade do sujeito latino-americano diante da imposição cultural criada pela colonialidade, além de especificamente abordar a concepção de sujeito colonizado, analisar o problema identitário que dela ocorre, e explicar a importância da relação entre cultura e educação como forma de perpetuação dos poderes da colonialidade.

Para discorrer sobre a investigação, foram coletados certos textos que valeram valiosas informações, pontos de reflexão, dados específicos e conceitos necessários para a condução da linearidade dessa pesquisa. Ela organiza-se, portanto, da seguinte maneira: no primeiro tópico, dedica-se a falar sobre a Europa, e como ela constrói uma visão moderna sobre o mundo, porque isso será útil para entender como vende-se a imagem de que o sujeito latino-americano é um produto dela. Começar a falar da América Latina discorrendo sobre a Europa é um tanto inevitável, já que ela dificultou o acesso à nossa história pré-colombiana. Tal empreitada é difícil, mas não impossível. Porém, para a finalidade que aqui pretende-se, ainda é mais correto começar por esse tópico, já que trata do encontro de Europa e América pré-colombiana, e deste encontro se seguirão os demais tópicos.

O segundo tópico fala da cultura colonial. Nele, apoia-se num conceito de cultura e da tentativa de compreender como, através desse conceito de cultura, a Europa colonizadora engendra um sistema que nos faz permanecer com hábitos, pensamentos e atitudes de resquício colonial. O terceiro tópico trata da descolonização, de porquê precisa-se dela para atingir a identidade do latino-americano, e principalmente, de como fazê-lo. Para isso, recorre-se a autores da pedagogia, pois aqui tem-se a hipótese de que o primeiro passo para esse processo de reconstrução identitária se realiza através da educação. No quarto e último tópico, é abordado um pouco do que consegue-se vislumbrar acerca da identidade do sujeito latino-americano, e o que pode-se encontrar diante desse cenário, onde há um sujeito que ao mesmo tempo está amarrado a um passado histórico colonial, possui ligações culturais com os povos pré-colombianos, e a perspectiva de ser algo além.

A importância de um trabalho como esse se deve à necessidade

emergente em que a circunstância histórico-filosófica latino-americana se encontra atualmente, o que esclarece também a importância da temática pesquisada. Ora, torna-se evidente a relevância de tal investigação científica quando se percebe que a colonialidade, com toda a sua estrutura social perpetuada através da História, continua negando até os dias de hoje uma identidade completa ao sujeito latino-americano. Por isso, torna-se necessário investigar em que medida o processo de colonização histórica entorpeceu a identidade do sujeito latino-americano, tornando-a um produto da imposição de modelos culturais europeus.

A problemática da identidade do sujeito latino-americano é fundamental para todo o pensamento latino-americano justamente porque é imprescindível para a estrutura de pensamento que aqui se produz, relacionando-se de forma intrínseca com outras temáticas políticas e sociais, que assim como a temática da identidade, é um dos traços essenciais da filosofia latino-americana. Todavia, a busca pela formação dessa identidade não é um tema completo, dada a própria condição de colonialidade que se encontra o sujeito latino-americano tornando-se, portanto, um tema recorrente, que continua surgindo constantemente e abrindo oportunidades de reflexão.

A natureza incompleta dessa identidade perdida, diante da impossibilidade de completar-se graças à intervenção dos poderes da colonialidade, é o que acentua a problemática do tema e a importância do mesmo ser analisado e debatido. Para além disso, trata-se de uma das problemáticas mais importantes e atuais do debate filosófico latino-americano contemporâneo. Em vista disso, torna-se claro tanto a importância quanto à complexidade e às contrariedades do tema deste trabalho.

2 DESENVOLVIMENTO

Antes de começar a se desenvolver especificamente o recorte temático, há a necessidade de se exporem alguns fatores de reflexão sobre a própria filosofia latino-americana. Uma das maiores problemáticas da filosofia latino-americana, se não a maior, é a sua profunda relação com a filosofia europeia, em contraponto com seu exercício constante de buscar autenticidade. Por conta dos anos e anos de epistemicídio e colonialidade do saber aplicados com toda força em território americano, quase todo o conhecimento filosófico produzido aqui tem referência, influência ou mesmo qualquer relação consequencial com o pensamento filosófico europeu. Vários pensadores se debruçaram sobre essa questão, mas é inegável que mesmo com a estrutura racional européia trazida pelos colonizadores, o contexto histórico, político e social infringiram suas particularidades sobre o pensamento filosófico, fazendo com que fosse possível produzir um conteúdo que é caracteristicamente, ainda que não puramente, latino-americano.

Yamandú Acosta (2005), filósofo uruguaio contemporâneo, no capítulo intitulado "Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana" do seu livro "Sujeto y Democratización en el Contexto de la Globalización", lida com a ideia de razão instrumental, a qual é imposta pela filosofia europeia, e que tem como característica se autodeclarar como o único modelo de pensamento eficiente, além de desconsiderar modelos alternativos e esconder as próprias falhas.

A razão instrumental, como associação entre razão e dominação, é a que tem hegemonizado o desenvolvimento da modernidade efetivamente existente, desembocando na razão histórica, que implica uma relação entre razão e libertação. Essa hegemonia e desenvolvimento se explicam certamente porque o caráter emancipatório da racionalidade esteve sempre ao serviço da dominação, dominação da natureza, dominação das classes subalternas ao interior do mundo europeu, dominação das culturas não-europeias na expansão colonial, neo-colonial e imperial. [...] Quanto mais extensa e intensa é a dominação que exercem os centros de poder, mais extensa e intensa se pretende ser a libertação. (ACOSTA, 2005, p. 17, nossa tradução)¹

¹ La razón instrumental, como asociación entre razón y dominación, es la que ha hegemonizado el desarrollo de la modernidad efectivamente existente, desplazando a la razón histórica que implica una relación entre razón y liberación. Esta hegemonía y desplazamiento se explican seguramente porque el carácter emancipatorio de la racionalidad estuvo siempre al servicio de la dominación, dominación de la naturaleza, dominación de las clases subalternas al interior del mundo europeo, dominación de las culturas no europeas en la expansión colonial, neo-colonial e imperial. [...] Cuanto más extensa e intensa es la dominación que se ejerce desde los centros de poder, más extensa e intensa se pretende la liberación.

Para ele, uma das tarefas da filosofia latino-americana é produzir uma práxis libertadora e repensar as articulações e funcionalidades da razão instrumental e da razão histórica, dando novo norte para a primeira e colocando-a à disposição da libertação, visto que a razão instrumental não pode e nem deve ser renunciada, pretensão que ele configura como utópica. Repensar as diferenças e contribuições mútuas das duas razões é o que Acosta chama de reconstrução da categoria de Totalidade.

Outra categoria que precisa ser reconstruída, em sua visão, é a de Sujeito. Para o autor, reconstruir o Sujeito é uma consequência da reconstrução de Totalidade, e que essa relação é prevista no esforço libertador da Totalidade que harmoniza razão instrumental e histórica. A epistemologia dominante, vigente até então, propaga o chamado universalismo ético, porque esta trabalha com a universalização do sujeito transcendental kantiano. Em suma, ele afirma que apesar das pretensões universais, esse modelo de sujeito esconde as particularidades da burguesia europeia, ou seja, possui uma implícita e característica tentativa de elevar a particularidade à níveis universais. Para manter o caráter libertador, a filosofia latino-americana reconstruída precisaria reconfigurar seu sujeito, não considerando-o nos moldes kantianos, mas respeitando suas particularidades, sem elevá-las ao nível universal, e mantendo-as entrelaçadas à ideia de sujeito possível.

Aqui percebe-se que o autor reforça a ideia de que toda a ética nasce a partir da noção de sujeito, e por isso a universalização do sujeito transcendental kantiano cria o universalismo ético; pois ambas as ideias dividem uma característica fundamental, que é a imposição de uma particularidade, elevada à potência universal. A imposição de uma particularidade como universal leva ao sufocamento das outras, e isso é extremamente problemático em contexto latino-americano, visto que o povo da América Latina é composto atualmente por diversas particularidades subjetivas, tornando a pluralidade um traço marcante e único, e que é certamente impossível de se ignorar.

A filosofia latino-americana é, provavelmente, a corrente filosófica mais vinculada ao seu contexto histórico, político e social. Os argumentos de Yamandú Acosta, assim como grande parte da produção epistêmica latino-americana, nos mostram porém que nem por isso, essa filosofia é menos abstrata ou profunda que as de outras regiões. Como concepções teóricas elaboradas na França ou na Alemanha, a filosofia latino-americana é mais do que

somente filha do seu tempo, influenciada por seu período histórico político ou de seu contexto social; esses fatores não são só influências e catalisadores, mas objetos de contemplação, pontos de origem de toda uma reflexão filosófica. Compreender como se elabora esse pensamento e porquê ele é visceralmente vinculado à terra, ao povo, à cultura e à política, já é uma reflexão de caráter filosófico. E para entender como pensamos, ao embarcar nessa reflexão, retorna-se à questão do sujeito, de quem ele é, como ele pensa, como se formou sua identidade. Pensar o sujeito latino-americano é pensar em si mesmo, colocar-se não somente como aquele que reflete, mas também como o objeto que gera a reflexão; é onde começa o entendimento sobre a sociedade, sobre como nos organizamos, o que reprimimos e aplaudimos, em suma, é onde começar a nos entender como seres reais existentes, políticos e sociais.

O segundo ponto que é necessário explicar são as ideias fundamentais de colonialidade, descolonização e decolonialidade. O período histórico marcado pelo que chamamos colonialismo é assim conhecido justamente pela efetiva atividade de colonização. Através dele, se origina o que chamamos de colonialidade, isto é, a perpetuação da lógica do colonialismo para além do seu período histórico, mesmo após os processos de descolonização, que por sua vez pode ser entendida como os esforços de emancipação da terra. Para além disso, a decolonialidade se caracteriza por uma relação maior com os povos, como pontua a autora Catherine Walsh (2005), um dos grandes nomes dos estudos decoloniais, no seguinte trecho:

Neste sentido, a decolonialidade implica partir da desumanização - do sentido de não-existência presente na colonialidade (do poder, do saber e do ser) - para considerar as lutas dos povos historicamente subalternizados por existir na vida cotidiana, mas também suas lutas de construir modos de viver, e de poder, saber e ser distintos. Portanto, falar da decolonialidade é visibilizar as lutas contra a colonialidade pensando não somente desde seu paradigma, mas desde as pessoas e suas práticas sociais, epistêmicas e políticas, tomando em conta a presença do que Maldonado-Torres chama de uma "atitude de-colonial". (WALSH, 2005, p. 23-24, nossa tradução)²

² En este sentido, la decolonialidad implica partir de la deshumanización –del sentido de no-existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser)- para considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas de construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. Por lo tanto, hablar de la de-colonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no solo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas, tomando en cuenta la presencia de la que Maldonado-Torres llama una “actitud de-colonial”.

Na introdução da sua obra intitulada "Pensamiento crítico y matriz (de)colonial - Reflexiones latinoamericanas", Walsh caracteriza o processo de descolonização pela transformação que implica o deixar de ser colonizado, e apesar de argumentar que descolonização e decolonialidade não são conceitos necessariamente distintos, o segundo não se limita ao primeiro, como pode-se observar no seguinte:

A decolonialidade encontra sua razão nos esforços de confrontar a partir "do próprio" e a partir de lógicas-outras e pensamentos-outras a desumanização, o racismo e a racialização, e a negação e destruição dos campos-outras do saber. Por isso, sua meta não é só a incorporação ou a superação (tampouco simplesmente a resistência), mas a reconstrução radical de seres, do poder e saber, ou seja, a criação de condições radicalmente diferentes de existência, conhecimento e do poder que poderiam contribuir para a fabricação de sociedades distintas. (WALSH, 2005, p. 24, nossa tradução)³

A partir disso, é possível compreender os conceitos de colonialidade, descolonização e decolonialidade, para em breve vislumbrar como relacionam-se com a problemática da identidade do sujeito latino-americano.

2.1 MODERNIDADE: DA EUROPA PARA A EUROPA

A primeira coisa que precisa-se ter consciência é que o sujeito que contempla o mundo sempre o faz através da própria perspectiva. A Europa, em seu caso, tem constantemente contemplado o resto do mundo sob uma perspectiva superior. É evidente como até os filósofos europeus viram o encontro com os povos aborígenes como um fenômeno espantoso e instigante. O homem europeu, ao ver diante de si um imenso continente com povos que, na sua visão, eram selvagens, passa a refletir não só quem são esses homens, como eles se relacionam com a natureza e se são bons ou maus, mas também olham para si mesmos e refletem sobre o que são, o que os faz civilizados e qual a sua relação com a sociedade e o Estado. É perceptível como, nas obras de alguns dos filósofos denominados contratualistas, a visão superior é da Europa, que apresenta um sujeito civilizado,

³ La decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde "lo propio" y desde lógicas-outras y pensamientos-outras a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-outras del saber. Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia), sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas.

polido, desenvolvido, em contraste com o selvagem não-socializado, que é bestial, sanguinário, irracional, primitivo e bárbaro. Sobretudo, o homem civilizado é um homem *moderno*.

Esse é um dos mitos que nos foi contado, e que continuamos a contar para as gerações que se seguem: que a América Latina é um produto da Europa Moderna. E, como todo mito que oferece riscos aos direitos e à humanidade, a modernidade europeia deve ser desconstruída e repensada. Em "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad", Enrique Dussel (1986) se dispõe a esmiuçar os processos formados do pensamento europeu moderno e suas influências na América Latina. Logo de início, ele contribui para se afirmar que a superioridade europeia é um mito ao apontar que a mesma só será efetivamente o centro da História mundial depois da Revolução Industrial no século XVIII, como observa-se no seguinte trecho:

A chamada Europa medieval ou feudal, que ocupa toda uma época usualmente denominada como a noite escura, não é senão o reflexo eurocêntrico que não se auto-descobre desde o século VII como uma civilização periférica, secundária, isolada, enclausurada, sitiada por e diante o mundo muçulmano más desenvolvido e conectado com a história da Ásia e da África desde 1492. (DUSSEL, 1986, p. 157, nossa tradução)⁴

Isso mostra como são as primeiras noções da identidade europeia, e como ela era vista até tornar-se a potência colonizadora que atingiu a América, mesmo que ela própria não se percebesse como Dussel a descreve. Ora, qual a importância de se entender a formação da modernidade europeia? Isso deve-se porque ela é fundamental para compreender a identidade do europeu moderno, e por consequência, a identidade do latino-americano.

Há um eixo importante no qual é necessário se atentar quando se fala da modernidade europeia. Ao falar em filosofia moderna, é praticamente inevitável falar de René Descartes⁵, e é ele o primeiro investigado por Dussel em suas "Meditações anti-cartesianas". Observa-se que, durante a Idade Média, temos uma visão característica do filósofo na figura do monge, dada a conjuntura política e epistemológica da época, e Descartes tem uma formação ainda bem influenciada na

⁴ La llamada europa medieval o feudal, que ocupa toda una época usualmente denominada como la noche oscura, no es sino el espejismo eurocéntrico que no se auto-descubre desde el siglo VII como una civilización periférica, secundaria, aislada, 'enclaustrada', 'sitiada'por y ante el mundo musulmán más desarrollado y conectado con la historia del Asia y del África hasta el 1492.

⁵ Famoso filósofo francês. Nasceu em 1596 em Tours, na França, e morreu em 1650, vítima de uma pneumonia. Desenvolveu pesquisas na área médica e matemática, e revolucionou a filosofia com o seu cogito, presente das suas *Meditações sobre filosofia primeira*. (BUCKINGHAM, W. et al., 2011, p. 122)

formação medieval, com as reflexões e exames de consciência propagados pela Igreja católica. Porém, ao invés de uma investigação culpada atrás dos próprios pecados, Descartes faz em suas célebres meditações uma busca pelo fundamento da existência e do saber. A reflexão cartesiana, ainda que radical, é motivada por questionamentos naturais, comuns a qualquer pessoa, o que oferece ao europeu uma mudança de perspectiva singular: o filósofo não é mais o monge, isolado no monastério, mas é agora, como pontua Dussel, o simples homem da rua; ou seja, qualquer um pode ser o sujeito pensante que protagoniza as meditações de Descartes.

O ser pensante que Descartes encontra é o famoso *res cogitans*, e isso é importantíssimo para a compreensão da identidade do europeu moderno. Porque a *res cogitans* vai ser compreendida e contemplada pelos europeus, e principalmente, pelos colonizadores, como eles próprios; e apesar de ser contra os princípios lógicos aristotélicos, que parecem não ter sido o interesse dos colonizadores ao nos contemplarem, esses homens estavam convictos de que “eu penso, eu sou, eu existo”, e se o outro, aquele que acabamos de encontrar neste vasto continente, não pensa, ele não é, ele não existe. Isso é o que Maldonado (2007) cita como atitude imperial: a identificação de sujeitos coloniais e racializados como dispensáveis.

E por consequência isto também se pode enxergar com Foucault⁶ (2005), quando se fala de biopoder e, principalmente, da não-ética de guerra, como bem pontua no seguinte trecho:

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. (FOUCAULT, 2005, p. 305)

Segundo ele, esse raciocínio racista provém do guerreiro (e por isso o termo é chamado "não-ética de guerra"), que estrutura essa forma de pensar relacionando de forma inversamente proporcional à vida de um com a morte do outro. Porém, a modernidade tira essa relação do contexto bélico e o leva para o campo biológico, onde o alvo merecedor da morte é identificado através da raça. Foucault é explícito ao dizer que esse mecanismo só opera porque a sua efetivação

⁶ Michel Foucault (1926-1984) foi um filósofo francês nascido em Poitiers. Contribuiu amplamente para o âmbito político da filosofia, discorrendo sobre o homem e a sociedade modernos. (BUCKINGHAM, W. et al., 2011, p. 302)

não é vitória política ou pessoal de um indivíduo, mas visto como um avanço para toda a população. Em outras palavras, a morte ou a hostil dominação sobre corpos racializados é vista como uma higienização social, e portanto, um benefício para o povo como um todo. A modernidade cartesiana faz com que o sujeito europeu, o *ego cogito/ego conquiro* (eu penso/eu conquisto), duvide da humanidade do outro, desse sujeito que não se encaixa no seu entendimento de *res cogitans*. E esse outro, apartado do sujeito europeu através de um argumento biológico, que coloca-o num degrau abaixo na escada evolutiva, é racializado; o bárbaro, agora, é um sujeito racializado, é de uma etnia não-europeia. E como o sujeito europeu vê o bárbaro racializado como aquele que não pensa, e portanto, *não é*, ou seja, desprovido de existência necessariamente respeitável, ele é automaticamente inferior. Isso é a não-ética de guerra, a naturalização da violência europeia contra os povos racializados e vistos como inferiores, como vemos no texto de Maldonado (2007), denominado "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto".

O que ocorreu nas Américas não foi somente a aplicação dessa ética, como também uma transformação e naturalização da não-ética de guerra, levada até o ponto de produzir uma realidade definida pela condenação. O colonialismo moderno pode ser entendido como condenação ou vida no inferno, caracterizada pela naturalização da escravidão, agora justificada em relação à constituição biológica e ontológica de sujeitos e povos, e não somente por suas crenças. (MALDONADO, 2007, p. 137, nossa tradução)⁷

Apesar de todas as evidências dos malefícios ocasionados através da modernidade europeia, ela é constantemente um tópico da História Ocidental que nos é vendido como algo positivo, um precursor da ciência e da moral, e todos esses enfeites possuem como função eclipsar o que Mignolo (2017) chama de "o lado mais obscuro da modernidade": a colonialidade. Esse termo foi cunhado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, e o próprio Mignolo admite que esse desenvolvimento do termo, relacionando-o como o lado mais obscuro da modernidade, é apenas um dos seus desmembramentos possíveis. Através disso, ele desenvolve essa ideia:

[...] a "modernidade" é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, seu lado mais obscuro, a "colonialidade". A colonialidade, em outras

⁷ Lo que ocurrió en las Américas no fue sólo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena. El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias.

palavras, é constitutiva da modernidade - não há modernidade sem colonialidade. Por isso a expressão comum e contemporânea de "modernidades globais" implica "colonialidades globais" [...]. (MIGNOLO, 2007, p. 2)

Portanto, para alcançar-se a crise de identidade do sujeito latino-americano, tem certa importância compreender como nasce a modernidade europeia, quem é o sujeito europeu moderno, entender que ele, *ego cogito*, torna-se *ego conquiro*, graças à relação intrínseca e vital entre a modernidade e a colonialidade, e como, através da operação do processo de colonização pelas mãos desse sujeito, perde-se a identidade do latino-americano e o seu natural direito de existir é privado.

Após Descartes, Heidegger⁸ elabora um conceito fundamental em sua ontologia, o *dasein*, que por sua vez torna-se útil para se pensar na crise de identidade latino-americana. Em contraposto com o *das man*, "o um", a massa de gente, o *dasein* é um ser particular, o ser-aí, que existe num contexto histórico e projeta-se para o futuro. Através da perspectiva da morte e da "ansiedade que a acompanha", o *dasein* consegue se desvincular do *das man* e alcançar a própria autenticidade, definindo seu próprio projeto de existência. Porém, essa perspectiva de ser, assim como o *ego cogito*, é identificada apenas pelo sujeito europeu; ignora-se que o sujeito colonizado vive em um ambiente de não-ética de guerra – a perspectiva da morte, que seria o que redime a autenticidade do *dasein*, é algo que faz parte do seu cotidiano. Ou seja, a perspectiva da morte não lhe é um privilégio que o redime existencialmente, como faz com o sujeito europeu; ela é tão imposta e presente na existência do latino-americano que não é o que o subjetiva, mas sim um dos fatores que o define como tal, conforme o ambiente de não-ética de guerra proporcionado pela colonialidade. É por isso que esse sujeito racializado e visto como bárbaro, o *dasein* colonizado, é chamado de *damné* (condenado); como diz Maldonado (2007, p. 146, nossa tradução), "o condenado (*damné*) está para o *dasein* (ser-aí) europeu um ser que 'não está aí'⁹. Tudo isso gira em torno do conceito que ele nos apresenta como "colonialidade do ser" - porque a importância da descolonização não se resume ao combate e destruição do racismo e da violência contra os *damnés*, mas também abrange a reivindicação do direito de

⁸ Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo nascido em Messkirch, na Alemanha. Aliou-se ao partido nazista em meados de 1930, mantendo misteriosa a conexão da sua filosofia com a ideologia política da época. Trabalha principalmente sobre uma temática ontológica. (BUCKINGHAM, W. et al., 2011, p. 252)

⁹ El condenado (*damné*) es para el Dasein (ser-ahí) europeo un ser que 'no está ahí'.

existir, para além da identidade criada pelo colonizador e que nos é imposta socialmente.

Enquanto Heidegger fundamenta sua ontologia fundamental na análise existencial do Dasein, a investigação sobre a colonialidade do ser requer uma análise das modalidades existenciais do condenado (*damné*). Para Heidegger, o Dasein 'existe', o que significa que está projetado para o futuro. E o Dasein pode projetar suas próprias possibilidades de forma autêntica quando antecipa sua própria morte. Enquanto o Dasein está perdido no "Um" e alcança a autenticidade quando antecipa sua própria morte, o condenado (*damné*) confronta a realidade de sua finitude e o desejo por sua desaparecimento como uma aventura diária. Esta é a razão pela qual Fanon escreve, em "Pele negra, máscaras brancas", que o negro não possui a oportunidade de descer ao inferno. O evento extraordinário de confrontar a mortalidade se converte em um incidente ordinário. [...] A existência infernal no mundo colonial leva consigo os aspectos raciais e de gênero que são característicos da não-ética de guerra na modernidade. [...] Enquanto na guerra há violação corporal e morte, no inferno do mundo colonial a morte e a violação ocorrem como realidades e ameaças diárias. Mortalidade e violação corporal estão inscritas nas imagens dos corpos coloniais. (MALDONADO, 2007, p. 147-148, nossa tradução)¹⁰

É evidente, portanto, que a modernidade europeia é uma máquina produtora de um processo violento e sanguinário, pois não há como pensar em modernidade sem pensar em colonização, e a colonização gera as diversas colonialidades vigentes até então, que ainda amarram o saber e o existir do sujeito latino-americano, que ainda insistem em convencer o *damné* a ser nada mais do que uma simples criatura colonizada.

2.2 CULTURA COLONIAL

Os antigos maias deixaram um presente de valor inestimável aos povos indígenas conhecidos como quichés, da Guatemala, escondido através de

¹⁰ "Mientras Heidegger fundamenta su ontología fundamental en el análisis existencial del Dasein, la disquisición sobre la colonialidad del ser requiere un análisis de las modalidades existenciales del condenado (*damné*). Para Heidegger, el Dasein 'existe', lo que significa que está proyectado al futuro. Y el Dasein puede proyectar sus propias posibilidades de forma auténtica cuando anticipa su propia muerte. Mientras el Dasein está perdido en 'el uno' y alcanza la autenticidad cuando anticipa su propia muerte, el condenado (*damné*) confronta la realidad de su finitud y el deseo por su desaparición como una aventura diaria. Esta es la razón por la cual Fanon escribe, en 'Piel negra, máscaras blancas', que el negro no ha tenido la oportunidad de descender al infierno. El evento extraordinario de confrontar la mortalidad se convierte en un incidente ordinario. [...] La existencia infernal en el mundo colonial lleva consigo los aspectos raciales y de género que son característicos de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad. [...] Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales.

hieróglifos que foram traduzidos para os caracteres latinos, em castelhano, pelo padre Francisco Ximénez. O Popol Vuh (2003) é um livro que foi considerado sagrado pelos maias, equivalente à Bíblia aos cristãos, numa analogia a grosso modo. Nele, está contida uma cosmogonia recheada de misticismo e seres fantásticos; diferente do Deus judaico-cristão, os deuses Tepeu, Hurakán e Gucumatz cometem certos erros ao criarem os seres que habitariam a sua criação. Ao verem que os animais, por não possuírem o dom da fala, não poderiam louvá-los adequadamente, os deuses os amaldiçoam a terem a carne cortada e comida. Os seres criados a partir do barro e da madeira também não lhes pareceram adequados, e também não foram aprovados. Apenas quando criam o homem, através de um material orgânico (provavelmente o milho), os deuses obtêm sucesso.

A narrativa presente no Popol Vuh ajuda a perceber um detalhe curioso, o que parece ser um dos primeiros traços identitários do povo originário. Esses povos acreditavam que a servidão aos deuses era algo que marcava o seu destino. Tepeu, Hurakán e Gucumatz, assim como o Deus judaico-cristão, buscavam alguém que reconhecesse sua autoridade. E não raro encontram-se histórias populares de como teria sido a reação dos povos pré-colombianos ao depararem-se com os europeus chegando em suas terras. É comum acreditar que os ameríndios demonstraram servidão imediata aos colonizadores por lhes tomarem por deuses, mas isso não é verdadeiro. A história ocidental e europeia ajuda a divulgar essa imagem, porque ajuda a reforçar a colonialidade presente no processo de invasão europeia. Aílton Krenak (2018), filósofo e historiador indígena brasileiro, afirma que isso é um mito de origem, e que não é preciso manter-se embalado por tal história. Segundo ele, a história possui diferentes matizes e não há um evento fundador do Brasil; ele reforça, dizendo que na verdade os colonizadores nem sequer teriam sobrevivido, se não tivessem sido abrigados e socorridos pelos indígenas quando aqui chegaram, e que creditar essa chegada dos colonizadores no Brasil como uma conquista colonizadora é desmerecer a extensão da costa brasileira, visto que para aportar em todas as bacias que desembocam no Atlântico e dominar todo o território seria necessário incontáveis mais navios e homens do que realmente houveram.

Quando os europeus chegaram aqui, podiam ter todos morrido de inanição, escorbuto, ou qualquer outra pereba nesse litoral, se essa gente não tivesse acolhido eles, ensinado eles a andar aqui e dado comida pra eles, porque os caras não sabiam nem pegar um caju [...] eles chegaram aqui famélicos, doentes, e o Darci Ribeiro diz que eles fediam. Quer dizer, baixou uma turma na nossa praia que estava

simplesmente podre. A gente podia ter matado eles afogados. Durante muito mais do que cem anos, o que os índios fizeram foi socorrer brancos flagelados chegando na nossa praia. (KRENAK, 2018, 07 min)

Em sua célebre obra “O príncipe”, Nicolau Maquiavel¹¹ presenteia-nos com estratégias militares de dominação e normas manuais de conduta do bom governante. Conhecido como um apelo à Lorenzo de Médici II, neto do Magnífico, para que este restaurasse a antiga glória da república de Florença, “O príncipe” de Maquiavel descreve com astúcia e perspicácia os diversos tipos de principados. Ao falar dos principados novos, ele deixa evidente sobre a dificuldade de conquistá-los e mantê-los, principalmente quando estes não possuem a mesma língua ou os mesmos costumes dos seus dominadores; e há ainda maior dificuldade naqueles principados novos recém anexados ao império que antes da dominação, costumavam viver sob as próprias leis. Maquiavel cita a urgência de destruir e não tentar manter nem o povo e nem os costumes do novo principado, e alerta sobre as dificuldades extremas que encontrará o príncipe ao desobedecer esse conselho.

E aquele que se tornar mestre de uma cidade acostumada com a liberdade e não destruí-la, poderá se preparar para ser destruído por ela, pois em nome da sua rebelião utilizará a liberdade e os antigos privilégios, coisas que nem o tempo nem os benefícios apagarão. E o que quer que você faça ou providencie, eles nunca esquecerão a liberdade e os privilégios que tinham, a menos que sejam desunidos ou dispersos, mas a cada oportunidade irão se unir em nome dessas causas [...]. (MAQUIAVEL, 2011, p. 46).

É no mínimo impactante que Maquiavel previne ao príncipe que se este não destruir uma cidade que estava acostumada a ser livre, será destruído por ela. E ainda reitera que mesmo que estejam “desunidos ou dispersos”, eles irão se unir em nome da liberdade e continuarão constantemente se revoltando. Porém, ao continuar analisando seus trechos, é possível compreender como mesmo na mais maquiavélica teoria de dominação política europeia, a violência e a desumanização sofrida pelos povos originários através dos colonizadores europeus não é em nenhuma concepção compreensível ou minimamente justificável:

Porém, não se pode chamar de virtude o assassinato dos seus concidadãos, nem a traição aos amigos, ser sem fé, sem piedade, sem religião; tais modos podem conquistar um império, mas não a glória. (MAQUIAVEL, 2011, p. 70)

Evidentemente os colonizadores encontraram resistência ao tentarem dominar os povos originários que aqui viviam, antes da invasão. Mas eles

¹¹ Nicolau Maquiavel (1469-1527) foi um político e diplomata florentino. Apesar de ter obras literárias em seu nome, é através d’*O príncipe* que se torna um grande nome da filosofia política, depois de anos afastado da vida pública. (BUCKINGHAM, W. et al., 2011, p. 102)

se valerem também da extensão do território e dos conflitos entre as comunidades indígenas entre si. Porém, ainda hoje, os povos indígenas lutam por espaço nas comunidades que foram feitas aqui. O tempo e a violência desenfreada consolidaram a propagação europeia e a diluição das sociedades pré-colombianas, mas, como previu Maquiavel, não fez com que o povo esquecesse da liberdade, que continua se unindo para lutar pelos seus direitos.

Aílton Krenak afirma que a guerra da conquista pelo Brasil começou quando os colonizadores pisaram nessas terras pela primeira vez, e continua viva, durante toda a história, até os dias de hoje; segundo ele, a falsificação ideológica que sugere que a paz existe somente para que continue-se a manter o sistema funcionando. É uma farsa, porque apesar da colonização ter se extinguido, a colonialidade continua contaminando o sangue que corre nas veias da América Latina, veias estas que continuam abertas, sangrando, e para entender essa hemorragia é preciso entender a colonialidade e como ela se instala na própria cultura.

Dermeval Saviani (2013), filósofo da educação brasileiro, faz uma restauração do termo “cultura”, no início da sua obra “História das Ideias Pedagógicas no Brasil”. O termo deriva dos termos latinos *colo*, *colui*, *cultum*, *colere*, que significam: cultivar; morar; cuidar de; proteger; realizar; honrar; venerar. É um termo de interesse da pedagogia porque não se refere somente ao trabalho sobre a terra, à ideia comum do cultivo, mas também ao trabalho sobre a formação humana, relacionando-se com a noção de *paideia* grega. “Cultura”, portanto, não significa somente o cultivar, mas sim também 1) o ensinar a cultivar (saber prático) – como plantar; 2) o saber como cultivar (saber teórico) – plantar aqui porque a terra é mais fértil, aqui é mais próximo do rio, aqui pega mais sol, de tal modo a planta pode vingar, etc. 3) o saber porquê as coisas são daquela maneira (saber místico ou religioso) – o rio é um deus e ele deixa a terra mais fértil, há uma época específica do ano para plantar isso e aquilo porque é a época da mãe terra dar suas bênçãos, ou porque é a época do deus sol exercer seu poder, etc.

A cultura, portanto, para além do cultivo da terra, também é o cultivo do homem sobrevivente, do homem apto, porque envolve o ensino dos costumes para as próximas gerações (relacionando-se com o conceito de cultura que se tem hoje). Também repara-se que o terceiro âmbito da ideia de cultura, o religioso ou místico, é onde se origina a palavra “culto”. É uma ideia abstrata que envolve

diversos aspectos da vida em sociedade e, portanto, as múltiplas raízes latinas ramificaram-se em várias outras palavras do nosso vocabulário cotidiano. Além de “cultura” e “culto”, a mais perigosa delas, “colonizar”.

Qual a relação da colonização com a cultura? Por que seria preciso enxergar esses termos relacionados? Qual a importância disso hoje em dia?

É que colonizar não envolve somente habitar e cuidar da terra do outro, tomar posse dela, como os colonizadores europeus fizeram aqui. Também envolve modificar a cultura, alterar a forma que se aprende e que se ensina, e assim, alterar a forma que se pensa no ambiente colonizado, ensinar para o povo até então livre que agora eles são colonizados. E a cultura colonial é algo tão perverso e venenoso que continua latente nos hábitos da sociedade contemporânea, em seus conhecimentos, em sua estrutura e, principalmente, na sua forma de ver seus próprios sujeitos. É importante enxergar a cultura colonial que foi injetada pelas veias e goela abaixo, desde a invasão europeia, porque continua-se a vomitá-la nas gerações que se seguem, mantendo-a viva e pulsante aqui na sociedade.

Em seu artigo “Conversão e colonização na América Latina: desconstruir e destruir para salvar”, Guilherme Burjack (2013) levanta um ponto fundamental que será importante mais adiante: a ideia de que colonizar é desconstruir. É preciso lembrar de Maquiavel para entender: o recomendado pelo filósofo florentino era destruir a cidade que estava acostumada à liberdade, para poder dominá-la. Mas a destruição física nem sempre é a única executada; com Burjack, vislumbra-se uma noção mais abstrata de destruição: a onto-epistemológica, ou seja, a destruição do que se é e do que se sabe, e isso é essencial para se pensar a identidade do latino-americano. É preciso lembrar que a invasão europeia se relaciona também com a contrarreforma da Igreja Católica, que adotou diversas medidas para combater e se defender da Reforma Protestante, que estava lhe roubando cada vez mais fiéis. Dentre estas medidas, estava o ensino da doutrina, e isso reverbera tanto na formação de padres, em uma espécie de professores da fé, quanto na formação e na conversão de mais fiéis. Focado na evangelização em massa que ocorre na América Latina, Burjack fala da colonização de forma mais epistêmica, voltando a atenção para as mudanças drásticas no conhecimento e na cultura que ocorreu durante e após a invasão europeia. Não suficiente, ele denuncia que o processo de conversão dos povos aborígenes não era

só uma conversão, mas também uma desconstrução do seu ser, como podemos ver no seguinte:

A terminologia *evangelização*, afirma Hoornaert, "passou a ser justificativa da opressão e escravização de indígenas e africanos" (1979, p. 26). O efeito mais devastador dessa visão foi o total descaso com a cultura, pois a imagem "vendida" a respeito do Brasil fora de uma terra linda, um verdadeiro paraíso na Terra, gerou uma falsa expectativa que não foi consumada quando os colonizadores tomaram ciência dos fatos. (HOORNAERT apud BURJACK, 2013, p. 120)

Tanto Maldonado quanto Mignolo denunciam os termos *colonialidade*, *colonialismo* e *colonização*, além de suas relações. A colonização é a ação efetiva do colonialismo, que por sua vez se caracteriza como um "processo político-econômico de dominação e exploração de uma nação sobre outra"; para além disso, a colonialidade torna-se também "a articulação dos fatores sociais", ou seja, é todo um emaranhado de fatores, como a ideia de raça, que é assegurada pelo ceticismo misantrópico, assegurando a perpetuação da colonialidade através do racismo, por exemplo; a naturalização da não-ética de guerra vigente no período colonial, que se estende até os dias de hoje, também sob a forma do racismo; o vínculo intrínseco entre raça e gênero na modernidade, que irá alterar a forma como os sujeitos latino-americanos se veem até os dias de hoje, e etc. Mignolo denomina esses fatores como "nós histórico-estruturais", cada um dependente do outro, mas ainda assim amarrados de tal forma que possuem uma firmeza difícil de se abalar.

A decolonização, prática analítica que se debruça sobre os tópicos da colonialidade, é, portanto, uma tentativa empenhada de desatar esses nós que ainda nos prendem, todos eles administrados pelo que Quijano chamou de *matriz colonial de poder*, configurada por quatro pilares de dominação: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade (MIGNOLO, 2017, pg 5). É o que se entende por *colonialidade do poder* (que são as formas modernas de exploração e dominação ainda vigentes na sociedade atual), *colonialidade do saber* (o controle epistemológico daquilo que se pensa e se produz como conhecimento em ambientes de cultura colonial regente), e *colonialidade do ser* (que envolve a identidade do sujeito nascido nesse âmbito da colonialidade, e como aponta Mignolo, seu impacto na linguagem).

2.3 EDUCAÇÃO E DECOLONIALIDADE

A atitude imperial e o pensamento genocida que marcaram o período colonial da América Latina caracterizam uma guerra cujas baixas podem configurar um dos maiores holocaustos populacionais do mundo. A guerra da conquista, como pontuou Krenak, é uma guerra que se perpetua até os dias de hoje. Os povos pré-colombianos configuraram entre 8 e 40 milhões de habitantes apenas no Brasil, antes da chegada dos colonizadores, número esse que foi extremamente reduzido com o extermínio em massa dos povos indígenas durante a guerra da conquista, até os dias atuais. Somente a partir de meados dos anos de 1620 e 1630, os africanos passaram a ser maioria nos engenhos de açúcar aqui no Brasil; até então, a maior parte dos escravizados eram de origem indígena. A Comissão Nacional da Verdade aponta que durante a ditadura militar, cerca de 8.350 indígenas foram assassinados, e até o SPI, o Serviço de Proteção aos Índios, foi acusado, juntamente com fazendeiros locais, de envenenar cerca de 3.500 indígenas com arsênico, no ano de 1960. São dados que não podem ser ignorados, e são prova de que a colonialidade ainda se perpetua nesse meio, na sociedade atual, nos costumes, preconceitos, na forma de pensar. Ailton Krenak, para além de ser um expoente intelectual do Brasil, também é uma das vozes indígenas que se levanta para denunciar todas essas contínuas violências que seu povo continua a sofrer:

E se os brancos tivessem educação, eles poderiam ter continuado vivendo aqui no meio desses povos, e produzido outro tipo de experiência, mas eles chegaram aqui com a má intenção de assaltar essa terra e escravizar o povo que vivia aqui. Então eu digo isso, qualquer pessoa que tiver me ouvindo falar, e se sente parte dessa continuidade colonialista que chegou aqui, você é um ladrão, o seu avô foi, o seu bisavô foi. (KRENAK, 2018)

É necessário encarar o fato de que não só houve um processo violento e sanguinário de colonização, como também este originou as práticas coloniais, as colonialidades de poder, as quais continuam sendo exercidas pela sociedade continuamente sobre os corpos condenados, e estes continuam sofrendo as represálias dos poderes coloniais. É o que podemos observar quando Maldonado pontua o seguinte:

O surgimento do conceito 'colonialidade do ser' responde, pois, à necessidade de esclarecer à pergunta sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida, e não somente na mente de sujeitos subalternos. [...] a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas

que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se melhor à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e de ideias de colonialismo. A mesma se mantém viva em manuais de aprendizagem, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, e em tantos outros aspectos da nossa experiência moderna. Em um sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (MALDONADO, 2007, p. 130-131, nossa tradução)¹²

Não é só a necessidade de se combater a colonialidade, mas também dar voz às pessoas que a sofrem, que a sentem em suas peles. No compilado “Religiosidad y Historiografía”, Fernando Cervantes (1998) denuncia a relação entre os clérigos e os indígenas, diante da propagação do cristianismo; em um exemplo, ele cita o caso de Juan Luis, um mestiço acusado de idolatria. Para se defender, Juan conta que foi aconselhado a rezar para o demônio por um indígena chamado Gabriel Sánchez Mateo. Acusado, Mateo confirmou. Segundo ele, os antigos indígenas rezavam para o demônio pedindo ajuda, e ele os ajudava. Ora, ele havia aprendido com os padres que aqueles para o qual os seus antepassados rezavam eram demônios, e que Deus (obviamente, o judaico-cristão) era inimigo do demônio. Diante da situação a qual era colocado, Mateo escolheu apartar-se do Deus judaico-cristão que lhe apresentavam os padres, a fim de se aproximar daqueles que chamavam de demônios. Mesmo com a própria cultura e religiosidade demonizada pelos colonizadores cristãos, Mateo não deixou de vê-los como alternativa, independente se os chamavam de deuses ou demônios, e do caráter moralista sobre esses termos.

Cervantes fala em seu escrito sobre esse tópico que ele denomina “cristianismo hispano-americano”. Ele descreve a relação entre a religiosidade indígena autóctone com o cristianismo europeu colonizador como uma camada de azeite sobre a água. Diante dessa dualidade excludente entre as religiões originais e o cristianismo, o povo colonizado escolhia ambas, utilizando uma para sombrear a

¹² El surgimiento del concepto ‘colonialidad del ser’ responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no solo en la mente de sujetos subalternos. [...] la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.

outra. Os padres católicos ofereciam o cristianismo em contraste ao paganismo aos indígenas “como quem escolhe entre a luz e a escuridão”, mas a camada de azeite era somente isso, uma camada, e debaixo dela continuava a haver água.

Ainda em "Meditações anti-cartesianas", Dussel fala sobre Felipe Guamán Poma de Ayala (1980), teórico cristão de origem quéchua, que expõe a hipocrisia da modernidade europeia. Ao distinguir crença teórica de prática ética, Guamán afirma que os incas, adorando o sol, a lua e as estrelas, como seu pai, sua mãe e suas irmãs, alcançavam, na prática, “os mandamentos e as boas obras de misericórdia” que o Deus judaico-cristão exigia dos seus fiéis – que naquele tempo, estavam ocupados matando indígenas à sangue frio. Segundo ele, o passado inca é incrustado de humildade, visando satisfazer as necessidades primárias, em contraposição da modernidade europeia, que exala riqueza, soberba e infinitas necessidades. Ele encara a modernidade como uma corrupção desses valores que a própria pretendia e propagava.

É perceptível, portanto, como há trabalho a se fazer, desvelando o passado histórico ainda escondido sobre esse véu colonial, desfazendo os nós histórico-estruturais que ainda constroem essa cultura colonial que perpetua-se nas veias da América Latina. É o que Maldonado resgata de Dussel, um convite a repensar a modernidade e a colonialidade de forma crítica, de acordo com as múltiplas experiências dos sujeitos, que sofrem distintas formas de colonialidade. Isso é o que Dussel denomina como “transmodernidade”. É um exercício necessário para a descoberta da nossa identidade, e faz parte do processo de descolonização epistêmica e ontológica.

Ora, e como acontece a descolonização, então? A colonialidade se faz presente em nosso meio através da nossa cultura - e aqui é necessário recordar-se de cultura no sentido apresentado por Saviani, como aquilo que é aprendido e ensinado. Foi através da cultura e da educação que os europeus impregnaram a América de colonialidade, e há de ser através da cultura e da educação que ela começa a ser decolonizada.

Em sua obra-prima, “Escola e democracia”, Saviani (1986) faz um apelo histórico e resgata ao cenário pedagógico as teorias marxistas. Analisando o contexto da revolução burguesa, ele enxerga como a burguesia, ao desbancar a nobreza e tomar o poder, não altera só a estrutura social vigente, mas também a educação (porque, como já foi exposto anteriormente, uma das formas de perpetuar

o poder é ensinar o dominado que ele é um dominado, criando a cultura colonial). A pedagogia tradicional, perpetuada pela Igreja, também chamada por Saviani de “pedagogia da essência”, é substituída pela pedagogia nova, a “pedagogia da existência” que, segundo ele, desempenha o papel de ao invés de formar cidadãos, sujeitos participantes na política, passa a formar trabalhadores, valorizando a existência, e não a essência do sujeito. É o que pode-se concluir através do seguinte trecho:

Com base neste tipo de pedagogia, considera-se que os homens não são essencialmente iguais; os homens são essencialmente diferentes, e nós temos que respeitar as diferenças entre os homens. Então, há aqueles que têm mais capacidade e aqueles que têm menos capacidade; há aqueles que aprendem mais devagar; há aqueles que se interessam por isso e os que se interessam por aquilo. [...] Na verdade, o que o movimento da Escola Nova fez foi tentar articular o ensino com o processo de desenvolvimento da ciência, ao passo que o chamado método tradicional o articulava com o produto da ciência. Em outros termos, a Escola Nova buscou considerar o ensino como um processo de pesquisa [...]. (SAVIANI, 1986, p. 52-56).

É diante de uma comunidade pedagógica dividida entre a pedagogia tradicional e a escola nova que Dermeval Saviani lança a sua proposta, a pedagogia histórico-crítica, a pedagogia revolucionária. Quando apresenta suas ideias, Saviani pretende resgatar as virtudes da pedagogia tradicional e mesclá-las com as da escola nova, pois acredita que a pedagogia como um todo têm exaltado a experiência do aluno em detrimento do conhecimento compilado que é transmitido pelo professor. É a teoria da curvatura da vara; quando ela está torta para um lado, não basta endireitá-la, é preciso curvá-la para o lado oposto, para que ela retorne à sua posição. Saviani faz um resgate à certos aspectos da pedagogia tradicional e esclarece que a escola nova também tem defeitos, mas que os lados positivos de ambas podem se complementar, e mais, formar sujeitos aptos a contemplar a história de forma crítica, não só aprender o passado nem somente aprender a manipular o futuro.

Não adianta nada eu ficar sempre repetindo o refrão de que a sociedade é dividida em duas classes fundamentais, a burguesia e o proletariado, que a burguesia explora o proletariado e que quem é proletário está sendo explorado, se quem está sendo explorado não assimila os instrumentos através dos quais ele possa se organizar para se libertar dessa exploração. (SAVIANI, 1986, p. 66)

Esse é um aspecto no qual também cita-se Hannah Arendt¹³. Em sua obra “A crise da educação”, ela critica o ato de separar as crianças dos adultos como se cada um vivesse num mundo diferente. Segundo ela, é necessário haver a distinção entre adultos e crianças, na perspectiva de que não é possível educar adultos (educar no sentido de instruí-lo acerca do funcionamento do mundo, e assim se sucede porque o adulto já conhece o mundo e seu funcionamento à sua maneira) e de que não se deve tratar crianças como adultos. Essa distinção não deve, porém, apartar as crianças do mundo, pois elas são recém-chegadas nele e devem ser instruídas sobre seu funcionamento, para preservar o revolucionário que há dentro de cada uma delas. Segundo Arendt, o mundo é velho, existe desde muito antes de existirmos, e para se salvar da ruína completa, ele precisa se renovar. Os responsáveis por essa renovação são os jovens, os novos habitantes do mundo, e eles devem ser ensinados de tal forma que cresçam revolucionários, mudem e renovem o mundo. O professor, por sua vez, tem o papel de ser o guia, aquele que irá mostrar aos novos habitantes do mundo como este funciona. Saviani novamente mostra-se uma boa contribuição no seguinte trecho:

Aí me parece que está uma das grandes fraquezas dos métodos novos. Sem o domínio do conhecido, não é possível incursionar no desconhecido. É aí que está a grande força do ensino tradicional: a incursão no desconhecido se fazia sempre através do conhecido, e isso é um negócio muito simples [...]. (SAVIANI, 1986, p. 58)

Pelo contato com essas teorias pedagógicas, pode-se lembrar que a educação não é uma esfera social isolada, muito pelo contrário, ela é extremamente política, passível à ação do poder político, e fundamental para a formação do poder político. Através da análise crítica de Saviani, é perceptível como ambas as pedagogias, nova e tradicional, tiveram seus aspectos positivos, e principalmente, que foram subvertidas em processos de conservação de poder político pelas mãos da classe dominante. Como já foi exposto anteriormente, manter-se no poder depende diretamente de ensinar alguém a reconhecer e a obedecer seu poder. A educação, por sua relação intrínseca com a cultura, é peça chave no processo de descolonização; porém, ela não é a primeira medida e nem a última a ser tomada para efetivação desse processo. Como seria possível decolonizar sujeitos e libertá-los somente através da educação, e ainda mais, através de uma educação que obviamente não é permitida pela classe social

¹³ Hannah Arendt (1906-1975) foi uma filósofa de origem alemã. Trabalhou principalmente nas áreas de ética e política e na educação. (BUCKINGHAM, W. et al., 2011, p. 272)

dominante? Não há como efetivar o processo de colonização sem uma significativa mudança estrutural econômica social, pois a educação, como lembra Saviani, é reformulada e controlada pela classe dominante, que vai controlar também todos esses outros setores sociais, setores estes que afetam e ao mesmo tempo são afetados pelo setor educacional.

A decolonialidade precisa existir hoje, nas salas de aula, e delas para o mundo, para que um dia, a América Latina e o sujeito latino-americano sejam mais do que objetos passivos da colonialidade. Porém, é claro que não há como mudar a educação sem mudar a estrutura econômica social, que por sua vez é firmemente controlada pela classe social dominante. O sujeito latino-americano torna-se refém desse ciclo moderno que se retroalimenta produzindo indivíduos que vão mantê-lo funcionando, e não há como decolonizar sem romper essa estrutura, para enfim refundamentar a sociedade sem a cultura colonial impregnada nas veias do sistema.

2.4 IDENTIDADE LATINO-AMERICANA

Quando o indivíduo submetido à colonialidade emerge diante do mundo, ele ainda é visto como ser colonizado. É por isso que ele é um *damné*, um condenado a ser visto dessa forma pelo mundo que o enxerga. Mas ser resumido a um colonizado, ser somente produto de um processo tão vil e violento como a colonialidade, é algo desumano e desonesto contra a própria história. Tentaram apagar o ser de todo um povo, perpetuando a sua existência sob outra luz, a luz da colonialidade, que é tão obscura quanto a não-existência. É como se a possibilidade de ser aquilo que se deveria ser, por nascença e cultura original, fosse negado ao sujeito latino-americano. É digno de revoltar-se, e é natural o desejo de tentar reverter aquilo que aconteceu, e resgatar identidades perdidas e por vezes resguardadas com os povos originários. Porém, isso nem sempre é possível; a possibilidade de resgatar um passado histórico e um pertencimento a um povo com uma identidade certa não se estende a todo sujeito latino-americano, e uma das possibilidades que surge é a oportunidade de construir uma nova identidade, a partir de quando se entende como colonizado, como indivíduos que passaram por esse processo e tiveram uma identidade negada. Não se deve negar nem tentar esquecer

o passado colonizador – ele agora também faz parte do que somos. Entretanto, não é cabível ser *somente* isto; é preciso sangue e fúria para ousar ser mais. É o que Saviani criticava na comunidade pedagógica ao escolher a experiência escolanovista em detrimento do conhecimento compilado da pedagogia tradicional. Querer mergulhar na possibilidade infinita de criar uma nova identidade, esquecendo-se da história e do que aconteceu, é confabular no vazio, no desconhecido.

Conhecido por ter optado pela “guerrilha cultural”, Aílton Krenak explica que sua geração participou das guerrilhas reais, nos anos 60¹⁴, e que quando esse período passou, deixou um grande vazio. A produção cultural tornou-se sem sentido, desnordeada. Diante desse cenário, ele afirma ter escolhido a opção da guerrilha cultural, que se caracteriza com a comunicação do artista e do povo num lugar privilegiado.

Um MC, por exemplo, tem sua herança na comunidade, e por fazer parte dela consegue tirar um exército dali. Ele encara e conversa com todo mundo em uma posição privilegiada. Faz a guerrilha que não é de uma posição subalterna, ele conversa em posição armada. Hoje, sinto que converso com a cena toda. E mais: eu converso com a cena junto com meus jagunços todos armados. (KRENAK, 2010, p. 5)

Ele ainda caracteriza a cultura como um modelo imprevisível, uma potência tanto para o indivíduo quanto para o coletivo. É como uma onda no mar, segundo ele; em um momento, surge voluptuosa, visível a todos, e em seguida some, mergulha em si mesma, na própria identidade:

[...] ao mesmo tempo que a gente ganha novos espaços para a expressão da cultura, a gente faz desaparecer alguns lugares que eram naturais. [...] É preciso capacidade de fazer o movimento das ondas: provocar uma grande onda que tumultua o ambiente e ser capaz também de retomar um mergulho na sua identidade. (KRENAK, 2010, p. 3)

Aqui, Krenak chama atenção para um elo indissociável: a cultura e a identidade. Há a necessidade de ver a cultura e a identidade não só juntas, mas também fluidas, se desenvolvendo e se recriando. É a onda que cresce e mergulha em si mesma. Compreender que a cultura também desenvolve uma identidade é a chave para poder moldá-la, e segundo a nossa intenção, reformulá-la de colonial para decolonial e poder colocá-la em prática como anti-colonial. Para além disso, que a cultura é uma expressão artística da própria identidade de um sujeito e de um povo; mais que isso, que a identidade não é única, fixa e nem solitária, ela muda, se

¹⁴ Os anos 60 no Brasil foram marcados pela atrocidade e instabilidade geradas pela ditadura militar.

transforma o tempo todo, estando suscetível à mudanças, e à presença de outras identidades. É o que também pode-se contemplar em Raul Fornet-Betancourt (2004), filósofo cubano de extensa atuação no campo da interculturalidade:

É uma armadilha [a identidade fixa] na qual caímos todos, porque costumamos confundir a tradição com a verdade, com a identidade fixa, e nos esquecemos de que se trata da criação de uma identidade com os outros. Temos que aprender a ver que é possível querer-se de outra maneira, à luz do outro e com o acompanhamento do outro. (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 46, nossa tradução)¹⁵

Como Fornet-Betancourt explica, descobrir a identidade é questão de refletir como queremos que ela seja, como queremos ser, e mais, como queremos construí-la em conjunto com os demais.

Porém, como denuncia Maldonado, o *damné*, o *dasein* colonizado, é condenado a ser visto somente como tal, diante de toda a sociedade. Como agir, quando a estrutura social, o Estado, a comunidade como um todo, só lhe garante os direitos quando você se adequa ao modelo padrão de identidade? E, obviamente, esse modelo padrão é construído de tal forma que exclua as identidades condenadas. A grosso modo, é como os colonizadores católicos colocaram para os indígenas há muito tempo atrás: você só pode ser salvo se aceitar a fé católica, mas aceitar a fé católica também envolve abrir mão da própria identidade. É a escolha entre luz e trevas novamente, sendo que no caso as trevas são originais e acomodam a verdadeira identidade, enquanto a luz a incendeia e destrói, tornando-o mais um funcionário do grande sistema colonial.

Existia muito uma ideia de que se o índio saiu da sua terra, de sua reserva, não é mais índio, pois estava se misturando com a cultura do mundo inteiro. Essa crítica que parece simples é um preconceito ofensivo pra caramba. (KRENAK, 2010, p. 3)

Há uma exigência social de se ser autêntico, como Krenak aponta; o paradoxo é que quando mais se cobra autenticidade, ser autêntico torna-se uma obrigação, e logo, você não o é mais, porque autenticidade implica em espontaneidade, em ser por si só. Além disso, há diversas hipocrisias envolvidas na exigência social de autenticidade, como a que Krenak aponta, que implica numa visão do indígena estagnado na mesma figura histórica que habitava o continente antes da chegada dos europeus, ou presumir que há apenas uma identidade fixa que corresponda a todos os povos indígenas, homogeneizando todas as

¹⁵ Es una trampa [la identidad fija] en la que caemos todos, porque solemos confundir la tradición con la verdad, con la identidad fija, y olvidarnos de que se trata de la creación de la identidad con otros. Tenemos que aprender a ver que es posible quererse de otra manera, a la luz del otro y con el acompañamiento del otro.

particularidades que os tornam diferentes entre si. A associação dessas ideias é também um produto dos nós da matriz colonial, um exercício cotidiano do racismo, porque continua a perpetuar a identidade indígena como a mesma que se tinha durante a colonização, única e homogênea, com todos os traços que o *damné* sempre sofre: apartado da sociedade contemporânea, selvagem e nu, nas piores esferas desses termos.

Portanto, alcançar a identidade autêntica do latino-americano e da sua cultura é impossível, visto que a existência prática na comunidade anula as especificidades que lhe prometem a onírica autenticidade, ao passo que a própria autenticidade torna-se um produto, algo comercializável, que definido pela própria sociedade moderna, coloca-o atrelado a uma necessidade de retorno ao passado. Como lidar com a urgência capitalista de um produto autêntico, de uma alma genuinamente latino-americana, se a definição social contemporânea exige uma alma latino-americana ainda inocente do veneno da colonialidade? Afinal, parece haver um caráter extremamente utópico na autenticidade, coisa que segundo Burjack, por exemplo, já é um traço marcado desde o princípio da colonização.

Até as nossas queixas são gravadas na língua de quem nos agoniza. [...] O processo de colonização e catequização da América roubou a presença do aborígene, a identidade e a língua. (BURJACK, 2013, p. 116-118)

A problemática é construir essa identidade do sujeito latino-americano sem deixar tornar-se um produto, e nem exigir neuroticamente que resgate a mais genuína essência autóctone, sem influências europeias – porque graças às colonialidades, isso já não é possível. Até mesmo aqueles que podem assumir uma identidade indígena irão se deparar com a impossibilidade utópica da autenticidade, visto que essa autenticidade é permeada por mitos como a homogeneidade da identidade indígena e a falsa permanência dela no passado histórico. Para a grande maioria, sujeitos miscigenados que não possuem a experiência cultural da vivência que é necessária para a verdadeira identidade indígena, o que resta é seguir em frente, sem esquecer as trajetórias históricas e sem ignorar os nós que as amarravam, mesmo depois de desatá-los. E lembrar-se de que a identidade é um processo fluido, relacionado à cultura, e manter viva a ideia de que há esperança de tornar a cultura mais decolonial, é o que pode nos acalantar, é o que pode nos redimir como algo para além de condenados.

2.5 PARA SER

Retornando à Krenak, ressalta-se uma memória sua muito perspicaz que pode nos servir de exemplo e lição moral: Mário Juruna, membro da comunidade xavante Namakura, em Minas Gerais, foi o primeiro representante indígena a ser eleito deputado federal, em 1982. Krenak conta que Juruna andava sempre com um gravador, que gravava tudo o que ouvia, e que isso acabou irritando alguns dos outros deputados. Na época, o ministro da Aeronáutica, Délio Jardim de Mattos, criticou a população do Rio de Janeiro por ter votado “nas tangas de um aculturado exótico”. Conta-se que Juruna o respondeu através de uma carta, na qual reiterou que sua eleição havia sido realizada por 80 mil votos, e questionou os votos que haviam eleito o brigadeiro.

Sobre o episódio, Krenak diz ter ficado pensativo, e se indignado com a expressão utilizada pelo ministro. “Que papo é esse de aculturado exótico? Os outros não eram? Os brasileiros, em geral, não são aculturados exóticos?”, questiona. É de fato um ponto interessante para se pensar na identidade do sujeito latino-americano. Não seriam todos uma grande bibliografia de referências culturais? O Brasil, por exemplo, é visto como único justamente por ter essa diversidade de culturas, tão distintas e tão específicas, mas todas no mesmo espaço. Isso é a presença da interculturalidade, na qual aposta Fornet-Betancourt:

Diferente do multiculturalismo, a interculturalidade é todavia uma aposta pela universalidade. Não renuncia a valores ou normas universais. Ao contrário, é característico da abordagem intercultural buscar conteúdos universais que permitam convergir, por exemplo, no princípio de que não é bom matar ou fazer mal ao outro. [...] Neste sentido, a interculturalidade não é um caos nem o favorece. Ao contrário, projeta uma possibilidade de ser universal através do diálogo, isto é, sem pretender ser imediatamente universal. (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 61-63, nossa tradução)¹⁶

É uma possibilidade encantadora de fato, pensar nas diversas culturas que coexistem na América Latina não como excludentes, mas como dignas e válidas para a formação da identidade de qualquer sujeito que puder reivindicá-las

¹⁶ A diferencia del multiculturalismo, la interculturalidad es todavía una apuesta por la universalidad. No renuncia a valores o normas universales. Al contrario, es característico del planteamiento intercultural buscar contenidos universalizables que permitan converger, por ejemplo, en el principio de que no es bueno matar o hacer daño al otro. [...] En este sentido, la interculturalidad no es un caos ni lo favorece. Al contrario, proyecta una posibilidad de ser universales a través del diálogo, esto es, sin pretender ser demasiado rápidamente universales.

e se valer delas. A perspectiva de se construir diversas identidades diferentes para cada sujeito latino-americano resgata outro caso retratado por Krenak:

Eu estava lendo um escritor egípcio esses tempos e olhando a literatura dele, me perguntei: 'Por que esse cara é um escritor egípcio? Por que ele não é só um escritor?' Porque é um cara que passou a vida inteira refletindo sobre aquela identidade e criando uma narrativa que quer expressar um retrato ou um autorretrato para o outro. E isso é muito legal, é uma das coisas que vale na vida de alguém: ser capaz de saber onde está e reconhecer que existe o outro. Se na sua criação – sabendo quem você é, onde você está e admitindo que exista o outro –, você decidir que vai passar a vida inteira fazendo um retrato para o outro ver você, isso é bacana. [...] Deixa de ser um aculturado exótico e passa a ser algo da raiz profunda. Permite que uma árvore lance suas copas às alturas e tenha uma visão panorâmica do mundo, mas sem se ensimesmar, sem ficar apatetada com a paisagem. (KRENAK, 2010, pg. 3).

A metáfora da árvore é bem colocada aqui e já foi utilizada por Krenak anteriormente. Ele descreve que, assim como a árvore, é possível ter raízes profundas sem ignorar o resto do mundo, porque raízes profundas garantem que a árvore possa lançar sua copa mais alto, e assim contemplar o mundo de forma mais ampla.

Yamandú Acosta (2005) também utiliza uma metáfora similar ao discorrer sobre a natureza da filosofia latino-americana. Ao citar José Martí, ele reitera como a "herança filosófica mundial" pode ser um enxerto adicionado à nossa cultura, à nossa forma de pensar, mas o tronco original continua sendo a "nossa república". E a questão do sujeito, para Acosta, é fundamental para todo o desenvolvimento da filosofia latino-americana, como vemos aqui:

A questão do sujeito, longe de ser um tema entre outros temas de interesse no marco desta sensibilidade e tradição filosófica que se autoidentifica como "filosofia latinoamericana", pode-se dizer que é a questão que a afeta centralmente, ao ponto tal que pode-se sustentar que a filosofia latino-americana é fundamentalmente um saber normativo que se exerce como autorreconhecimento e autoafirmação de um sujeito, a saber: o sujeito latino-americano. (ACOSTA, 2005, p. 46, nossa tradução)¹⁷

Como já citado anteriormente, Yamandú Acosta pontua como é função da filosofia latino-americana reconstruir a categoria de Totalidade ao rearmonizar a razão prática, vinculada à dominação, e a razão história, consequência da primeira, que é relacionada à libertação, através de uma

¹⁷ La cuestión del sujeto, lejos de ser un tema entre otros temas de interés en el marco de esta sensibilidad y tradición filosófica que se autoidentifica como 'filosofía latinoamericana', puede decirse que es la cuestión que la afecta centralmente, al punto tal que puede sostenerse que la filosofía latinoamericana es fundamentalmente un saber normativo que se ejerce como autorreconocimiento y autoafirmación de un sujeto, a saber: el sujeto latinoamericano.

fundamentada elaboração da práxis. Também é notória a importância da categoria de Sujeito em toda essa reformulação da filosofia latino-americana, e mais tarde, ele volta a pontuar como surgem esses sujeitos condenados, chamados de homens naturais, que se levantam indignados contra o universalismo moral, essa a justiça ensinada pela tradição ocidental. Essa justiça que se pretende universal acaba sendo injusta, negando a dignidade desses sujeitos condenados, os *damnés* de Maldonado, que obviamente se revoltam contra ela, exigindo a satisfação de suas necessidades que, nas palavras de Acosta (2005, p. 47, nossa tradução)¹⁸, "são [as necessidades] do país, ou seja, dos homens e mulheres naturais sem exclusões".

Torna-se importante frisar o detalhe que aqui se depara; nas funções da filosofia latino-americana reconstruída, a operação mais fundamental é a práxis libertadora, e aqui vemos como o próprio Yamandú reforça a relação entre a liberdade e a plena satisfação das necessidades e direitos de todos os corpos latino-americanos. Como cita através de Martí (apud ACOSTA, 2005), o sujeito que luta por essa libertação, contra a dominação da razão prática europeia e moderna, não luta pela valorização abstrata do seu corpo, para que este se torne a inspiração da nova justiça; mas lutam sim pela vida digna pautada através da dignidade do corpo físico. O corpo, a pele, o gênero, a sexualidade, tudo aquilo que o sujeito latino-americano possui vai ser agravante para o processo de condenação da sua identidade perante o mundo, que já é assegurada pela contextualização da América Latina. São fatores como esses já citados, para além dos culturais e epistêmicos, que fazem parte vital da formação da identidade, e que devem, portanto, ser fundamentais para a re-construção da justiça.

Antes de fazer-se forte e respeitado perante o mundo, o sujeito latino-americano vive uma amostra dos preconceitos e desrezos mundiais dentro do próprio território latino-americano. Assim como os pombos, os colonizadores europeus trouxeram consigo a sua maneira de ver o mundo, a qual foi imposta anos e anos em sequência do massacre físico, político e epistemológico dos povos originários, e consolida-se toda a sociedade sobre essa cultura colonial que é praticada e propagada continuamente até hoje. Há, para além do território físico, dentro do próprio povo latino-americano, os hábitos que ajudam a manter viva a cultura colonial em sociedade. O corpo como materialidade concreta como descreve Acosta, é o que deve dar o novo sentido para a nossa noção de justiça e moral, para

¹⁸ [...] son las del país o sea de los hombres (y mujeres) naturales sin exclusiones.

além dos parâmetros europeus que se pretendem universais. E Yamandú ainda previne, antes que surja a crítica de sua crítica, que uma tentativa de reconstruir essa categoria de Totalidade, de caráter universal, não é só uma reforma da estrutura de pensamento europeu, mas sim uma revolução na forma de ver e pensar os sujeitos vítimas e operantes da constante cultura colonial.

Diante do universalismo abstrato, que fragmenta e exclui, o universalismo concreto significa integração sem exclusões de todas as diferenças não excludentes e discernimento crítico de sistemas, estruturas e instituições, que em lugar de negar a vida digna de todos os sujeitos, devem ser sempre as necessárias mediações da sua afirmação. (ACOSTA, 2005, p.54, nossa tradução)¹⁹

É importante também nos recordarmos que a cultura não é uma só, não é estanque e nem tampouco homogênea. Qualquer mudança cultural demanda tempo e esforço, porque nem sempre é um processo limpo e unicamente evolutivo, mas que pode haver o embate entre diferentes aspectos culturais dentro da mesma estrutura. Ou seja, por mais justificado e nobre que seja o processo de mudança cultural para restabelecer o corpo latino-americano, com todas as suas particularidades e necessidades, para o centro do universalismo concreto, ainda há resistência dentro da própria estrutura cultural que atrasa ou mesmo impede essas mudanças. Portanto, o trabalho da filosofia latino-americana não é somente sobre crítica e reflexão, mas também de resistência e esforço ativo e prático para realizar essas mudanças. Pois desta forma, cito um trecho de Quijano, em seu texto "Dominación y cultura", onde o autor fala sobre as problemáticas da re-construção cultural:

[...] é inevitável que a estrutura [da cultura] registre heterogeneidades e incongruências de diversos tipos entre seus elementos, não obstante o qual estes conformam uma estrutura comum e não meramente uma justaposição.

De todo modo, o que importa destacar é que os elementos de um universo cultural global determinado não se integram ocupando um mesmo nível dentro da estrutura cultural, mas formando núcleos estruturados que se subordinam uns aos outros, que competem entre si, ou que convergem.

Desse modo, os processos de mudança na cultura correspondem não somente ao ingresso de novos elementos e ao declínio e/ou desaparecimento de outros, mas também às mudanças na ordem em que se relacionam os elementos dentro dela. (QUIJANO, 2020, p. 749, nossa tradução)²⁰

¹⁹ Frente al universalismo abstracto que fragmenta y excluye, el universalismo concreto significa integración sin exclusiones e todas las diferencias no excluyentes y discernimiento crítico de sistemas, estructuras e instituciones que en lugar de negar la vida digna de los sujetos deben ser siempre las necesarias mediaciones de su afirmación.

²⁰ [...] es inevitable que la estructura registre heterogeneidades e incongruencias de diverso tipo entre sus elementos, no obstante lo cual estos conforman una estructura común y no meramente una yuxtaposición.

Quijano também nos assegura um fator determinante: nem todo aquele que faz parte de um povo ou sociedade, cuja estrutura cultural é encabeçada pela cultura dos dominantes, faz parte dessa cultura dominante. Ou seja, assim como há povos dominados e intermediários, também há o que ele chama de dupla matriz de orientação cultural, que é composta por uma vertente que os conecta com a cultura dominante, e por outra que os conecta com a própria atmosfera cultural. Essa análise é uma prova de que há aspectos culturais alternativos à cultura dominante, ou como nomeado aqui, à cultura colonial. Esses aspectos não são somente alternativos à cultura colonial, mas podem ser expressivamente anti-coloniais, ou seja, práticas ativamente sociais e políticas que enfrentam e combatem a cultura colonial, e que quando estão devidamente operando como anti-coloniais, produzem a re-construção da identidade do latino-americano.

Apesar de haver um grande número de irmãs e irmãos latino-americanos que buscam a anti-colonialidade como uma forma de recusar o passado histórico, é importante lembrar-se e lidar com o que aconteceu. As feridas coloniais que mantêm as veias da América Latina abertas e sangrando não são o que os definem, mas tampouco podem ser esquecidas ou deixadas de lado. Os atuais hábitos coloniais devem sim ser combatidos, e faz parte do processo de reconstrução da cultura repensar a forma de encarar essas feridas, e não ignorá-las, esperando que desapareçam de uma hora para outra, como se nunca tivessem estado ali. É a partir dessa postura combativa e de luta pelos nossos direitos e pela humanidade do povo latino-americano, que a identidade do seu sujeito é re-construída, ao mesmo tempo que prepara-se o ambiente para a formação de novos sujeitos latino-americanos, para que as gerações futuras tenham mais acesso à essas culturas anti-coloniais.

Como pontuado pelo próprio Quijano, o racismo e o etnicismo continuam sendo aspectos presentes nas atuais relações de poder, mesmo pós-colonialismo. Isso se deve à presença viva da cultura colonial na sociedade, e é graças à continuidade dessas práticas que ela mantém-se vigente:

De todos modos, lo que importa destacar es que los elementos de un universo global determinado, no se integran ocupando un mismo nivel dentro de la estructura cultural, sino formando núcleos estructurados que se subordinan los unos a los otros, que compiten entre sí o que convergen.

De ese modo, los procesos de cambios en la cultura corresponden no solamente al ingreso de nuevos elementos y a la declinación y/o desaparición de otros, sino también a los cambios en la orden en que se relacionan los elementos dentro de ella.

Há 500 anos, [racismo e etnicismo] não deixam de ser os componentes básicos das relações de poder em todo o mundo. Extinguido o colonialismo como sistema político formal, o poder social ainda está constituído sobre uma base de critérios originados na relação colonial. Em outras palavras, a colonialidade não deixa de ser o carácter central do poder social atual. Todas as outras determinações e critérios de classificação social da população do mundo, e seu posicionamento nas relações de poder, desde então atuam em interrelação com o racismo e o etnicismo, especialmente, embora não somente, entre europeus e não-europeus. (QUIJANO, 2020, p. 840, nossa tradução)²¹

A própria ideia de raça surge como uma forma de controle e separação social, entre o colonizador e o colonizado. Quijano cita o próprio debate do Valladolid, que coloca em dúvida a existência de alma nos povos originários, como um marco para a criação de separações sociais, políticas e morais entre esses povos. Não se trata obviamente de retirar a cor da pele ou a cultura originária de sua formação identitária; trata-se na verdade de reconhecer que esses fatores foram criados com propósitos hierárquicos, para manter o povo racializado e etnicizado sob dominação política, ontológica e epistêmica. Também não se trata de tentar estabelecer laços de equidade entre o sujeito latino-americano e o sujeito europeu, mas de invalidar os fatores criados para administrar essa hierarquia, e trazer o primeiro não simplesmente ao nível de consideração do segundo, mas sim a um nível de dignidade diante de todos os outros povos.

Estas ideias têm configurado profunda e permanentemente todo um complexo cultural, uma matriz de ideias, de imagens, de valores, de atitudes, de práticas sociais, que não deixa de estar implicada nas relações entre as pessoas, inclusive quando as relações políticas coloniais já foram canceladas. Esse complexo é o que conhecemos como "racismo". Como os vencedores foram adquirindo durante a Colônia a identidade de "europeus" e "brancos", as outras identidades foram associadas também antes de mais nada à cor da pele, "negros", "indígenas" e "mestiços". Mas nessas novas identidades ficou fixada, igualmente, a ideia de sua desigualdade, concretamente inferioridade cultural, e se se quer, "étnica". (QUIJANO, 2020, p. 841, nossa tradução)²²

²¹ Desde hace 500 años, no han dejado de ser los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo. Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial. En otros términos, la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual. Todas las otras determinaciones y criterios de clasificación social de la población del mundo, y su ubicación en las relaciones de poder, desde entonces actúan en interrelación con el racismo y el etnicismo, especialmente, aunque no sólo, entre europeos y no-europeos.

²² Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas y coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como 'racismo'.

Como los vencedores fueron adquiriendo durante la Colonia la identidad de 'europeos' y 'blancos', las otras identidades fueron asociadas también ante todo al color de la piel, 'negros', 'indios', y 'mestizos'. Pero en esas nuevas identidades quedó fijada, igualmente, la idea de su desigualdad, concretamente inferioridad, cultural, si se

Contudo, não se pode esquecer que apesar do cerne da discussão atual ser a cultura colonial, esta depende e coexiste em relações com outras estruturas sociais, como a política e a economia, e não pode ser totalmente reformada sem uma reforma em todas as outras estruturas. Por isso, reitera-se: a resistência das culturas anti-coloniais e a prática educacional descolonizadora são somente os primeiros passos para essa mudança de estruturas sociais que mantém as relações de poder coloniais atualmente. Não basta reeducar, não basta provocar senso crítico; é preciso consciência de que isso é só o princípio, e que a solução só se dará modificando de vez os fundamentos e a organização de toda a sociedade, como nos foi dada pelos europeus.

Deste modo, o “Estado-nação” na América Latina não deixa de ser – salvo parcialmente em alguns países – expressão política da colonialidade da sociedade. E não deixa de ser agente da hegemonia do eurocentrismo na cultura latino-americana. [...] É somente durante o século XX, desde o começo da Revolução Mexicana, que o eurocentrismo tem sido posto em questão e, gradual e parcialmente, tem sido posto em crise. [...] O “Estado-nação” pode chegar a ser inclusive, depois das revoluções sociais de todo um século, um instrumento de democratização relativo da sociedade. Na América Latina, porém, essa mesma via é impossível se é pensada realmente com autenticidade, enquanto não seja erradicada a colonialidade do poder [...]. (QUIJANO, 2020, p. 851-852, nossa tradução)²³

Portanto, pode-se ver que o trabalho de re-construção da identidade do sujeito latino-americano depende de muito esforço e práxis política. É um empreendimento audacioso que se relaciona profundamente com toda a estrutura da sociedade tal qual foi fundamentada em 500 anos de cultura colonial. Como visto, mesmo depois do processo de colonização, a colonialidade se perpetua neste meio, através dos hábitos, das maneiras de ver o próximo. É um processo de exaustivo esforço prático, porque não depende de um ou dois sujeitos latino-americanos reivindicando uma identidade, mas sim de toda uma gama de condenados, colonizados e racializados, de todo sujeito que sofreu esse processo de dominação política, ontológica e epistêmica, que trabalhem juntos e se revoltem contra a constante alimentação do sistema que continua negando dignidade a esses corpos.

quiere 'étnica'.

²³ De ese modo, el 'Estado-nación' en América Latina no ha dejado de ser - salvo parcialmente en algunos países - expresión política de la colonialidad de la sociedad. Y no ha dejado de ser agente de la hegemonía del eurocentrismo en la cultura latinoamericana. [...] Es solo durante el siglo XX, desde los comienzos de la Revolución mexicana, que el eurocentrismo ha sido puesto en cuestión y gradual y parcialmente va siendo puesto en crisis. [...] El 'Estado-nación' pudo llegar a ser inclusive, después de las revoluciones sociales de toda una centuria, un instrumento de democratización relativa de la sociedad. En América Latina, en cambio, esa misma vía es imposible si es pensada realmente con autenticidad, mientras no sea erradicada la colonialidad del poder [...].

E como não basta ser contra a colonialidade, tampouco basta a educação descolonizadora, é preciso uma práxis anti-colonial, que só pode ser exercida de forma política e econômica, através da mudança da estrutura social. É necessário compreender os processos históricos, pois através deles compreende-se a colonialidade, para conseqüentemente desatar seus nós e libertar-se da sina de ser somente isso. É firmar suas raízes para se lançar mais alto, e dessa forma, ver o mundo mais além; poder contemplar todas as múltiplas culturas e identidades possíveis que proliferam e brotam de todos os lados. A identidade do latino-americano, pelo que parece, não pode limitar-se à crítica ou ao movimento pacífico de congruência com o sistema atual, restringindo-se a discordar somente em âmbito abstrato. Porque senão o sujeito latino-americano continua sendo somente o que está destinado a ser: condenado, colonizado, ainda que também sempre com a esperança de se reerguer e de se reinventar. É preciso abraçar a práxis anti-colonial, sem esquecer aqueles que morreram e derramaram seu sangue no processo de formação da América Latina atual, sem esquecer a violência e a injustiça, mas não se contentar com a crítica. Não esquecer do passado, não deixar de sentir-se existente no presente, e lançar-se para o futuro, para que as próximas gerações também saibam que têm direito de criar sua própria identidade.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sujeito latino-americano, assim como todo indivíduo, possui o natural desejo de conhecer a si mesmo. A investigação acerca de sua própria identidade, como se pode contemplar nesta pesquisa, é cercada de obstáculos e fatores que a tornam tão específica e peculiar quanto o objeto estudado. Pode-se enfim concluir que a questão da identidade do sujeito latino-americano é considerada problemática justamente por ser uma tentativa de investigar um aspecto que foi amplamente negado, cujo acesso foi constantemente impedido das formas mais violentas e estruturais tanto quanto foi possível ser. Compreende-se que o produto mais vil da modernidade europeia, a colonialidade, foi o exercício pleno do poder político dos colonizadores sobre as nações originais, e que o sistema criado para manter esse poder é tão entrelaçado em fatores diversos, como nomeou Quijano, com os nós histórico-estruturais, que se mantém vivo e vigente até os dias de hoje.

Entende-se então que, através do processo de colonização, houve a implementação da matriz colonial de poder, que estava edificada no simples objetivo de dominação, e para tal, realiza um abrupto corte entre sujeito e identidade, reduzindo-o à condição mínima de ser visto somente como aquele que passou por tal processo, ou seja, um condenado. Também é importante lembrar que vislumbramos o porquê dessa problemática colonial alcançar o sujeito latino-americano até os dias de hoje: porque o exercício pleno da colonialidade, a matriz colonial de poder, engendra-se através de nós histórico-estruturais que ainda amarram o sujeito latino-americano, pela força do que aqui foi chamado como cultura colonial. Como foi visto, há uma relação intrínseca e essencial entre a cultura e a educação, e por meio da educação os europeus conseguiram implementar uma cultura colonial em nossa sociedade, que foi erigida utilizando esses nós histórico-sociais como baluartes de toda a estrutura de pensar e viver.

Ao contemplar esses resultados, podemos enfim compreender um pouco mais as dificuldades que permeiam a investigação pela identidade latino-americana, visto que o trabalho da decolonialidade ao combater a cultura colonial encontra um certo vazio diante da identidade que foi negada e anulada com tanto esforço durante toda a história da América Latina. Apesar de se desenhar uma perspectiva de resolução da problemática através da educação decolonizadora,

frente a combater a cultura colonial, que continua impossibilitando o acesso pleno à essa tão sonhada identidade, é importante lembrar que esses são só os primeiros passos. Como foi dito, a práxis anti-colonial se inicia na educação decolonizadora, mas não se basta com ela. É preciso força e dedicação para se desatar os nós da colonialidade que amarram o sujeito latino-americano e a sociedade atual, e é claro que este é um trabalho contínuo de gerações comprometidas com a própria liberdade.

Torna-se evidente, portanto, que a questão da identidade do sujeito latino-americano desenrola-se numa extensa problemática, revelando arestas que por sua vez merecem receber atenção, para gerar cada vez mais entendimento sobre o plano geral. A grandiosidade dos fatores que cintilam nos pormenores da questão identitária são, sem dúvida, oportunidades de investigação tão ricas e vastas quanto a que foi inicialmente trabalhada aqui.

Graças a todos os sujeitos latino-americanos que aqui foram citados, que também ousaram ser mais do que condenados, e que fizeram seu pleno exercício em prol da educação descolonizadora, já se vislumbra caminhos alternativos para se abordar e entender a cultura colonial, para finalmente poder combatê-la. A leitura de cada obra aqui referenciada traz um pouco mais de luz à sombria questão da colonialidade, que tem sido constantemente eclipsada por poderes políticos, sociais, históricos e epistemológicos. Sem esse embasamento sólido e consciente que foi construído com essas obras no desenvolvimento dessa pesquisa, seria facilmente possível cair em uma série de erros provocados pela própria obscuridade da colonialidade, e como foi visto com esses autores aqui citados, espera-se que este trabalho como tal também seja um fecho de luz em direção à compreensão e ao combate da cultura colonial vigente.

Ao iniciar essa pesquisa, os primeiros objetivos foram investigar um problema filosófico, conferindo a ele a devida importância histórica, política e social que a questão identitária demanda. Porém, seu desenvolvimento, através da análise de conteúdos tão densos e fontes de conhecimento tão aprimoradas quanto as obras que foram aqui abordadas, permitiram não só a realização desse objetivo, como também um estudo profundo e pessoal, um esboço de auto retrato filosófico. Nos resultados dessa pesquisa, encontra-se não só uma compreensão mais profunda do tema proposto, mas também um olhar sincero para si mesmo, um mergulho revelador na própria história, na própria sociedade e cultura. Numa

perspectiva como esta, os resultados, sejam filosóficos, antropológicos, políticos, práticos, entre outros aspectos, são, no mínimo, transformadores.

Por fim, considera-se importante pontuar o incentivo daqueles que se sentirem tocados por esta pesquisa; que ela permita o florescer de novas reflexões e novas formas de pensar, que revitalize a coragem de ser, e que inspire a constante busca pela própria identidade. Espera-se que de alguma forma, essa busca que foi aqui realizada, em forma de investigação filosófica, deixe algo a se pensar para cada pessoa que a ler, seja um sentimento de revolta, uma porta para novas dúvidas, uma luz para as dúvidas atuais, ou um convite para futuras reflexões. Que a construção da identidade do sujeito latino-americano possa se valer dos resultados aqui obtidos, e que caminhe sempre para um novo horizonte onde cada um desses sujeitos se veja mais digno e presente, na pesquisa científica e filosófica, na sociedade, na política, na cultura, no mundo como um todo, porque a importância desse esforço investigativo é inegável, uma vez que se abra os olhos para os fatos.

A cultura colonial continua sendo destilada na sociedade contemporânea, como foi analisado, e isso segue causando danos políticos, epistêmicos e ontológicos a todos os sujeitos latino-americanos. Além de investigar esse problema e projetar uma possível solução através da educação decolonizadora e da prática anti-colonial, essa pesquisa também é um manifesto pessoal pela própria identidade. É uma tentativa de lançar-se mais alto e manter raízes firmes, como pretende Krenak. Portanto, é cheia de alma e vontade, e por isso já se mostra o quanto necessária é, mesmo que ainda percorra somente os primeiros passos dessa grande jornada de autodescoberta. Que dela se siga a força e a invenção necessárias para que todo sujeito latino-americano tenha condições de libertar-se das amarras da colonialidade e reconstruir a própria identidade.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, Yamandú. **Sujeto y Democratización en el Contexto de la Globalización: Perspectivas críticas desde América Latina**. 1ª edição. Editorial Nordan-Comunidad. Montevideo, 2005.

ARENDRT, Hannah. **A crise da educação**, presente em *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. B. Almeida. 2ª edição. Perspectiva. São Paulo, 1979. Pg. 221-247.

BUCKINGHAM, Will, et al. **O Livro da Filosofia**. Tradução de Douglas Kim. São Paulo. Globo, 2011.

BURJACK, Guilherme. **Conversão e colonização na América Latina e Brasil: desconstruir e destruir para salvar**. Revista Caminhando, v. 18, n. 2, página 115-121. 2013.

DUSSEL, Enrique. **Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación**. Nueva América. Bogotá, 1994. Disponível em [\[http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/otros/20120422095648/HISTORIA.pdf\]](http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/otros/20120422095648/HISTORIA.pdf)

DUSSEL, Enrique. **Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad**. Tabula Rasa, 2008.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **Reflexiones de Raul Fonet-Betancourt: Sobre el concepto de interculturalidad**. Entrevista concedida a Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe. Primera edición, 2004. México.

FOUCAULT, Michel. **“Aula de 17 de março de 1976”**, em *“Em defesa da sociedade”*. Martins Fontes. São Paulo, 2015. Páginas 285-315.

GUADARRAMA, Pablo. **Humanismo en el pensamiento latinoamericano**. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 200; segunda edición Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja. 2002.

GUADARRAMA, Pablo. **Pensamiento filosófico latinoamericano**. Humanismo, historia y método. 1ª ed -- Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 2012.

GÓMEZ, Ermilo Abreu. **Popol Vuh. Antiguas leyendas del Quiché** / Versión y prólogo de Ermilo Abreu Gómez. México. Fondo de Cultura Económica, 2003.

KRENAK, Aílton. Entrevista realizada pelo episódio “As Guerras da Conquista”, presente no documentário **“Guerras do Brasil.doc”**. Presente em Netflix. Direção de Luiz Bolognesi. Produção de Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi. Roteiro de Luiz Bolognesi e Felipe Milanez. Produção Buriti Filmes. Co-produção TV Brasil. Recursos públicos geridos pela Agência Nacional do Cinema (ANCINE). 2018. (26 min)

KRENAK, Aílton. Entrevista realizada por Sergio Cohn no dia 24 de junho de 2010, em São Paulo. Disponível em:

[<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100135/tde27112017103623/publico/ProducaoCulturalnoBrasilLivro5.pdf>]

MALDONADO, Nelson Torres. “**Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto**”, em “*El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*”, 2007, página 127.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Dominique Makins a partir da edição inglesa de W. K. Marriot. Editora Hunter Books. São Paulo, 2011.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade, o lado mais escuro da modernidade**. Tradução de Marco Oliveira. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94. 2017.

MIGNOLO, Walter. **Walter Mignolo: la colonialidad en cuestión**. Entrevista de Norma Fernández. Revista Sociedad, v. 28, p. 16-28. 2010.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**, presente em *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005. Disponível em

[http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf]

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder / Aníbal Quijano; prefacio de César Germaná ; prólogo de Danilo Assis Clímaco**. - 1a edición especial - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020.

SAVIANI, Dermeval. **Escola e Democracia**. Editora Autores Associados. Coleção Polêmicas do Nosso Tempo. 5ª edição. 1986.

SAVIANI, Dermeval. **História das Ideias Pedagógicas do Brasil**. Autores Associados, 2013.

WALSH, Catherine. **(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad**, presente em *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial - Reflexiones latinoamericanas*. Primera edición. Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya Yala. Quito, 2005.