

O sistema-mundo moderno-colonial se encontra hoje em profunda crise. O que nos coloca o desafio de recriar modelos socioculturais capazes de resolver os problemas sociais e ecológicos que se colocam no mundo de hoje.

Quando um sistema histórico vive sua etapa de desenvolvimento normal, as opções e alternativas para os atores sociais é bastante limitado. No entanto, quando um sistema histórico se encontra em fase de desintegração, o número de opções possíveis se amplia e as possibilidades de mudança são infinitamente maiores. Estou de acordo com Immanuel Wallerstein: estamos num momento de desintegração de um sistema histórico, que durará de 20 a 50 anos. Se isto ocorre num nível planetário, ainda mais drástico será este processo na Nossa América, onde as desigualdades do sistema nunca foram absorvidas pelo Estado de Bem-estar social. O estado secular de mal-estar em nossa região oferece-nos uma oportunidade histórica única no fim deste milênio, para formular com clareza cenários e alternativas que permitam construir um futuro alternativo sem destruição ecológica, sem abismais desigualdades sociais, e que ponha fim às guerras como via de solução dos conflitos mediante uma cultura de paz (SEGRERA, 2005, p. 103).

Não obstante os dispositivos de sujeição e subalternização colonial tenham se tornado hegemônicos em nível mundial nos últimos séculos, as relações sociais se desenvolvem de maneira heterogênea e conflitual. Irromperam os movimentos populares, caracterizados pela imensa variedade de interesses. Articularam-se lutas sociais no plano eminentemente econômico-político, como os movimentos operários e sindicais, os movimentos ligados aos bairros, ao consumo, à questão agrária. Ao mesmo tempo, configuraram-se novos movimentos sociais. Movimentos que, transversalmente às lutas no plano político e econômico, articulam-se em torno do reconhecimento de suas identidades de caráter étnico (tal como os movimentos dos indígenas, dos afro-brasileiros), de gênero (os movimentos de mulheres, de homossexuais), de geração (assim como os meninos e meninas de rua, os movimentos de terceira idade),

de diferenças físicas e mentais (com os movimentos de reconhecimento e inclusão social das pessoas portadoras de necessidades especiais, dos movimentos específicos dos surdos, dos cegos etc.).

A emergência destes movimentos sociais constitui o que Stoer (2008) denomina “rebelião das diferenças”. Com efeito, grupos e indivíduos – cujas identidades têm sido historicamente definidas, descritas e produzidas com base na cidadania constituída pelo estado-nação – vêm pouco a pouco assumindo suas respectivas singularidades, manifestando-as mediante suas próprias linguagens e defendendo-as mediante suas próprias estratégias. As ações de tais movimentos sociais ultrapassam o âmbito dos direitos de cidadania ditados pela modernidade, assim como as suas respectivas moral e política de tolerância. São movimentos que irrompem no interior das próprias sociedades ocidentais, articulando-se em torno de variadas especificidades humanas e socioculturais como, entre outras, as diferenças de identidades étnicas, de orientações sexuais ou opções de estilos de vida, de preferências religiosas, de pertencimentos geracionais ou de limitações físicas de comunicação e locomoção. Estes novos movimentos sociais propõem novas dimensões de soberania, na medida em que reclamam o direito de conduzir a própria vida pessoal e coletiva segundo padrões próprios de conduta, o direito de educar os filhos de acordo com suas convicções, o direito de cuidar de sua saúde segundo suas tradições de cura, etc.

As rebeliões das diferenças se voltam contra o jugo da modernidade ocidental, não apenas do ponto de vista político e cultural, mas também epistemológico. Ao lutar por seu reconhecimento como sujeitos socioculturais e políticos, tais grupos sociais recusam-se a ser considerados como “objetos” passivos de conhecimento (tal como os “primitivos” que a Antropologia tomava como objetos de suas investigações). Ao mesmo tempo, questionam os ideais normativos a partir dos quais são definidos como “subalternos”, “carentes”, “deficientes”, “menores” e, com isso, induzidos a se sujeitarem aos padrões de normalidade. Neste sentido, tais sujeitos socioculturais apresentam-se como sujeitos coletivos que buscam interagir e dialogar com outros sujeitos, lutando por construir condições de igualdade para se reconhecerem em suas diferenças.

A emergência dos movimentos sociais constitui os processos de Educação Popular não apenas como um espaço de tolerância e de cruzamento da diversidade, mas como contexto cultivador do diálogo crítico, democrático e criativo, como propôs Paulo Freire. Nesta

perspectiva crítica de relação entre diferentes grupos socioculturais, Catherine Walsh (2009) problematiza a estrutura colonial racial e sua ligação ao capitalismo de mercado, apontando para a construção de sociedades diferentes, a outra ordem social.

A interculturalidade crítica é um apelo dos povos e grupos sociais que têm sofrido historicamente a subalternização, assim como dos setores que lutam, junto com eles, pela refundação social e descolonização, pela construção de um mundo melhor. O problema intercultural central não é a diversidade étnico-cultural. É a diferença construída como padrão de poder colonial que atravessa praticamente todas as esferas da vida. Trata-se de entender e construir a interculturalidade como projeto político, social, ético e epistêmico. Um projeto que pretende intervir sobre a matriz da colonialidade e transformar os dispositivos de poder que mantêm a subalternização de seres, saberes, lógicas e modos de vida, particularmente das práticas de exclusão, negação e subalternização ontológica e epistêmica-cognitiva dos sujeitos racializados.

A interculturalidade crítica aponta, pois, para um projeto necessariamente descolonial. Pretende visualizar e enfrentar a matriz colonial do poder, que articulou historicamente a ideia de “raça” como instrumento de classificação e controle social com o desenvolvimento do capitalismo mundial (moderno, colonial, eurocêntrico), que se iniciou como parte da constituição histórica da América.

O colonialismo diz respeito à dominação política e econômica de um povo sobre outro em qualquer parte do mundo. Diferentemente, a colonialidade indica o padrão de relações que emerge no contexto da colonização europeia nas Américas e se constitui como modelo de poder moderno e permanente. A colonialidade atravessa praticamente todos os aspectos da vida, e se configura, segundo Walsh, a partir de quatro eixos entrelaçados.

O primeiro eixo – a colonialidade do poder – refere-se ao estabelecimento de um sistema de classificação social baseado na categoria de “raça”, como critério fundamental para a distribuição, dominação e exploração da população mundial no contexto capitalista-global do trabalho. É a partir da categoria de raça que se configuram todas as relações de dominação, incluindo as de classe, gênero, sexualidade, geração, limitações físicas e mentais, etc.

O segundo eixo é a colonialidade do saber. A suposição de que a Europa se constitua como centro de produção do conhecimento

descarta a viabilidade de outras racionalidades epistêmicas e de outros conhecimentos que não sejam os dos homens brancos europeus ou europeizados. A colonialidade penetra e organiza os marcos epistemológicos, acadêmicos e disciplinares, induzindo a caracterizar como fundamentalistas, essencialistas e racistas tanto as lógicas desenvolvidas por comunidades ancestrais, quanto as novas tentativas destes povos, assim como de grupos sociais historicamente subalternizados, de desenvolverem formas próprias e descoloniais de pensamento.

O terceiro eixo, a colonialidade do ser, é o que se exerce por meio da subalternização e desumanização dos sujeitos colonizados. O valor humano e as faculdades cognitivas destas pessoas são desacreditados pela sua cor e pelas suas raízes ancestrais, que as distanciam da modernidade e da “razão”.

O quarto eixo é o da colonialidade da natureza e da própria vida. Com base na divisão binária natureza/sociedade se nega a relação milenar entre mundos bio-físicos, humanos e espirituais, descartando o mágico-espiritual-social que dá sustentação aos sistemas integrais de vida e de conhecimento dos povos ancestrais. Para estes, a natureza é a mãe de todos os seres, é a que confere o sentido ao universo e à vida, tecendo conhecimentos, território e história dentro de um marco cosmológico relacional e complementar de convivência. Desacreditar esta relação com a natureza, tecida pelos povos ancestrais, é a condição que torna possível desconsiderar os modos de ser, de conhecer e de se organizar destes povos e, assim, subalternizá-los e sustentar a matriz racista que constitui a diferença colonial na modernidade.

Para Catherine Walsh, construir criticamente a interculturalidade no campo da educação popular requer transgredir e desmontar a matriz colonial presente no capitalismo e criar outras condições de poder, saber, ser, estar e viver, que apontem para a possibilidade de conviver numa nova ordem e lógica que partam da complementaridade e das parcialidades sociais. Interculturalidade deve ser assumida como ação deliberada, constante, contínua e até insurgente, entrelaçada e encaminhada com a do descolonializar.