

Da violência colonial à reexistência ancestral: um diálogo entre sentipensadores do Bem Viver

De la violencia colonial a la reexistencia ancestral: un diálogo entre sentipensadores del Buen Vivir

Carlo Zarallo Valdés
Reinaldo Matias Fleuri
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Florianópolis-Santa Catarina-Brasil

Resumo

Enrique Dussel entende o eurocentrismo como ideologia que universaliza abstratamente o desenvolvimento europeu moderno em relação ao resto do sistema-mundo colonial. Contrapõe uma crítica ética ao processo de produção e reprodução do capital, a partir da perspectiva das populações nativas da América e da África, vítimas da violência colonial. Demonstra, em diálogo com autores latino-americanos, como Bautista e Hinkelammert, que o mito da modernidade oculta e justifica a violência colonial mediante a sustentação de um marco categorial que absolutiza a razão eurocentrada. O contraponto vem sendo elaborado por outros autores orgânicos aos povos originários, que demonstram a insurgência e reexistência das práticas e cosmovisões ancestrais do Bem Viver, que comprovam a consistência e a potencialidade de racionalidades-outras, para além do mito da modernidade/colonialidade.

Palavras-Chaves: colonialidade; racionalidade; Bem Viver; ancestralidade.

Resumen

Enrique Dussel entiende el eurocentrismo como una ideología que universaliza abstractamente el desarrollo europeo moderno en relación con el resto del sistema-mundo colonial. Contrasta una crítica ética del proceso de producción y reproducción del capital, desde la perspectiva de las poblaciones nativas de América y África que fueron víctimas de la violencia colonial. Demuestra, en diálogo con autores latinoamericanos como Bautista y Hinkelammert, que el mito de la modernidad oculta y justifica la violencia colonial sosteniendo un marco categórico que absolutiza la razón eurocéntrica. El contrapunto ha sido desarrollado por otros autores orgánicos de los pueblos originarios, quienes demuestran la insurgencia y reexistencia de prácticas y cosmovisiones ancestrales del Buen Vivir, que prueban la consistencia y potencialidad de otras racionalidades, más allá del mito de la modernidad/colonialidad.

Palabras-Chave: colonialidad; racionalidad; Buen Vivir; ancestralidad.

1. Introdução

Enrique Dussel, tal como Franz Josef Hinkelammert e Juan José Bautista – sentipensadores¹ de referência tanto da Teologia da Libertação quanto da Filosofia da Libertação – critica o eurocentrismo como ideologia que universaliza abstratamente o desenvolvimento europeu moderno em relação ao resto do sistema-mundo colonial. Por outro lado, elabora uma crítica ética ao processo de produção e reprodução do capital, uma vez que pensa a história a partir da perspectiva dos "derrotados e excluídos", dos pobres (em sentido amplo, incluindo classes, raças e culturas oprimidas).

Enrique Dussel (1992) demonstra que a modernidade se originou em sincronia com o sistema capitalista. Nesse sentido, argumenta que a navegação do Oceano Atlântico possibilitou, em 1492, a chegada à bacia antilhana, sua posterior conquista e a partir daí a expansão para o restante do continente americano. Economicamente, o capitalismo mercantilista hispano-não-lusitano se impôs através da pilhagem dos recursos minerais e da exploração das populações nativas da América e da África.

Recontextualizar historicamente o lugar da Europa permite compreender a construção da modernidade e do capitalismo. A conquista e colonização da América permite identificar o momento fundante da Modernidade que envolveu a ocultação ontológica do Outro através da racialização das diversas culturas de nossa Ameríndia.

Neste sentido, Juan José Bautista considera a acumulação pré-original como fundamento econômico da colonialidade capitalista moderna (Bautista, 2018). E argumenta que "[...] a modernidade/colonialidade, depois de produzir a noção e o conceito de raça, poderia agora passar a classificar os seres humanos da mesma forma que os animais são racialmente classificados" (Bautista, 2018, p. 1). A categoria social que caracteriza a modernidade é o conceito de "raça", que distingue os grupos humanos em inferiores e superiores. Com isso, a colonialidade impõe um novo padrão de poder, que, nas palavras de Ramón Grosfoguel, constitui o "[...] sistema-mundo/capitalista/patriarcal/ocidental-cêntrico/moderno/colonial cristão-cêntrico" (Martínez Andrade, 2013, p. 42).

Em contraposição, os processos de resistência e reexistência das sociedades e culturas originárias frente à violência colonial, ocultada pelo mito da modernidade, vêm cultivando seus sistemas-mundo tradicionais ancestrais, que atravessam e eclodem o sistema-mundo moderno/colonial. Os modos de vida e de produção dos povos originários ancestrais – tal como a expressa na concepção de Bem Viver, teorizada por sentipensadores orgânicos

dos povos ancestrais – promovem relações de equilíbrio entre os seres da natureza, ao enfatizar a complementaridade e reciprocidade entre os diferentes, bem como a comparação e a integração de cada ser ou comunidade singular com as estruturas vitais cosmológicas. Tais princípios epistêmicos e éticos, assim como suas estratégias econômico-políticas, socioculturais, educacionais, ecológicas e espirituais vêm sendo recriadas, revitalizadas, potencializadas em diferentes e complexas práticas que ressurgem nas fissuras da violência colonial, denunciada por Dussel.

Neste ensaio, retomamos inicialmente a abordagem filosófica de Enrique Dussel sobre o conceito de modernidade, focalizando sua dupla dimensão histórica e mítica de ocultamento da violência colonial. Em seguida, com base no pensamento filosófico de Franz Hinkelammert, apresentamos uma interpretação dos conceitos de razão e racionalidade, como marco categorial, que sustentam a colonialidade do saber e do ser. Trazemos também as contribuições teóricas do filósofo boliviano Juan José Bautista, pois dialoga com o projeto filosófico de Dussel, na perspectiva de superar os marcos instaurados pela modernidade que ocultou violentamente ao “outros” (indígenas, negros, quilombolas, classes trabalhadoras). Por fim, trazemos as contribuições de autores e autoras decoloniais, que desenvolvem teorias orgânicas às práticas ancestrais do Bem Viver. Pois explicitam a racionalidade-outra dos povos e das culturas originárias, ocultadas e subjugadas pela colonialidade. E demonstram que a resistência e a insurgência dos povos que foram vítimas da violência colonial vêm se potencializando, justamente porque suas racionalidades ancestrais sustentam a compreensão e a promoção das relações integrais de complementaridade e reciprocidade entre todos os seres e comunidades da natureza.

2. A modernidade como categoria histórica e mítica

Seguindo o pensamento de Enrique Dussel, é possível afirmar que a modernidade é uma categoria fundamentalmente históricaⁱⁱ, que indica o horizonte histórico-cultural que nasceu em 1492 e que desenvolve e/ou implanta um tipo de subjetividade – a subjetividade moderna. Embora o período de sua gestação possa ser traçado antes mesmo dessa data nas cidades medievais europeias, segundo essa hipótese, a modernidade só nasceu quando o sujeito europeu foi capaz de enfrentar o "Outro" do continente americano, violando-o, derrotando-o e dominando-o por meio da conquistaⁱⁱⁱ. Com base nessa conquista, será operada uma transformação histórica radical que implicará uma profunda mudança nos

A contribuição da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel à educação escolar indígena Amazônica

padrões intelectuais do sujeito europeu, fenômeno que gostaríamos de aprofundar mais precisamente nesta reflexão como transformação no conteúdo de sua racionalidade. O conteúdo material, como realidade histórica desse tipo de racionalidade, será determinado, como sua face oculta, pela alteridade negada do nativo das terras conquistadas. Nesse sentido, a função dessa racionalidade será fazer com o que acontece no mundo da nascente vida moderna apareça de forma significativa para o sujeito que implanta essa prática de dominação.

A racionalidade da subjetividade moderna se constitui, desde o seu nascimento, com dupla função. Por um lado, uma racionalidade emancipa uma certa ordem de coisas (econômico-política, social e cultural) do modo de vida que se desenvolveu na Europa. Por outro, uma racionalidade que oculta o aspecto violento da modernidade. A modernidade, com efeito, nasce e encontra seu fundamento no mito irracional a partir do qual o sujeito moderno-europeu justifica sua práxis de dominação e violência, sem a qual o desenvolvimento significativo do horizonte histórico e cultural da modernidade não teria sido possível. A apropriação injustificada dos recursos naturais do continente e a exploração violenta da mão de obra dos povos originários para o desenvolvimento econômico da Europa exigiam uma certa racionalidade que fizesse com que essa prática de dominação e exploração parecesse plausível.

Dussel argumenta que o “[...] conteúdo da palavra modernidade é ambíguo [...]” (Dussel, 1994, p. 175). De fato, por um lado, como conceito positivo, a modernidade é entendida como um processo de emancipação racional voltado para o progresso histórico da humanidade. Um processo de emancipação racional que (supostamente) abandona qualquer concepção mítica da realidade, uma vez que se baseia, em seu desenvolvimento, unicamente no critério da razão. Ao mesmo tempo, como mito negativo e dissimulado, a modernidade é a justificativa de uma práxis irracional de violência. Esse mito da modernidade poderia ser formulado da seguinte forma: a Europa se autocompreende como uma cultura superior e mais desenvolvida do que as culturas dos povos originários que habitaram o continente americano. Com base nessa crença, o sujeito europeu sente uma espécie de obrigação moral, que consiste em tirar os habitantes do continente por ele ocupado de seu estado de imaturidade intelectual. E se sente autorizado a utilizar todos os métodos necessários para cumprir essa missão. Se a violência é considerada como necessária para promover o desenvolvimento do processo de emancipação dos colonizados, o sujeito europeu, em última

instância, culpa o outro que não se submete pacificamente a esse processo de “emancipação”, ou melhor, de “salvação”. Desta forma, a modernidade europeia se considera inocente das atrocidades que comete no "novo continente", por se outorgar a missão de emancipadora e salvadora dos povos colonizados.

A racionalidade moderna, em sua constituição originária, tem como pressuposto um mito, como horizonte último de crenças que não podem ser justificadas lógica e argumentativamente. Por exemplo, a suposta superioridade ontológica do sujeito europeu^{iv}, ou a concepção do ser humano como sujeito individual, ou, posteriormente, a concepção de progresso infinito como lei histórica. Esse mito permite ao sujeito europeu operar no mundo da vida moderna, ocultando-se como efeito de sua racionalidade. A ocultação é provocada, em parte, pelo desenvolvimento argumentativo de um tipo de racionalidade que se apoia apenas na própria razão para sua implantação, como se nada além da razão condicionasse o conteúdo dessa racionalidade. Mas também é ocultada por uma necessidade da razão, que precisa confiar em um reino último de crença, sem o qual não seria possível. Dessa forma, ao ocultar essa suposta esfera em sua própria constituição, a racionalidade moderna inviabiliza a reflexão e/ou avaliação dessa esfera de crenças. E, assim, apresenta-se como a superação de todos os mitos que passam a ser considerados como parte de uma cultura antiga, atrasada, obsoleta e/ou irracional.

No entanto, quando olhamos para as origens da modernidade, descobrimos que a formulação argumentativa do mito e da racionalidade moderna foi elaborada com argumentos teológicos. Mas tal argumentação teológica foi elaborada em torno de um problema, de fato, antropológico. Ou seja, busca definir o que se entende por ser humano nesse novo horizonte histórico e cultural que apontamos como modernidade. Essa é uma chave importante de leitura para se realizar a crítica da modernidade, para além da crítica exclusivamente econômica do capitalismo, que constitui uma “[...] categoria codeterminante como sistema econômico desse horizonte histórico-cultural” (Dussel, 2014, p. 359).

No caso da reflexão deste ensaio, não se trata apenas de problematizar o tipo de economia que emerge nesse momento histórico, mas, fundamentalmente, de problematizar a concepção de sujeito contida nesse sistema econômico, juntamente com o horizonte histórico-cultural que o produz e o possibilita. Pois foi nessa discussão teológica, no início do século XVI, que se pôde traçar tanto o conteúdo positivo do conceito de modernidade,

A contribuição da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel à educação escolar indígena Amazônica quanto a crítica nascente do mito que se desenvolveu para ocultar a violência constitutiva dessa época histórica nascente.

Nessa linha, Ginés de Sepúlveda foi quem definiu a modernidade como um processo de emancipação racional, a partir do qual a guerra e a conquista se justificam com base em uma suposta justiça divina, que seria realizada pelo sujeito europeu a retirar os indígenas de sua ignorância e inferioridade. Dessa forma, a racionalidade do sujeito moderno é capaz de argumentar de tal forma que ele sinta plena inocência e tranquilidade em relação às ações violentas que realiza em relação ao vitimizado. Inclusive, transfere ao próprio dominado a culpa de sua vitimização e interpreta o sofrimento do Outro como o custo necessário para ele acessar à civilização e à salvação. Nesse quadro, o sofrimento do Outro não desafia o mundo da subjetividade europeia, mas aparece para ele apenas como o custo lógico e necessário da implementação da civilização, que, em última análise, representa o progresso de toda a humanidade.

Em seus estágios iniciais, porém, esse mito foi fortemente criticado. Pensadores como Bartolomé de las Casas mostraram imediatamente a irracionalidade do mito da modernidade, que postula uma suposta culpa dos indígenas por sua inferioridade intelectual, justificando a violência do sujeito moderno em relação ao sujeito do continente americano com base em uma suposta missão divina confiada ao sujeito europeu. De las Casas rapidamente denuncia essa crença como base para o encobrimento da violência injustificada. Mostra, em seus argumentos, a necessidade de incorporar os indígenas em um diálogo baseado em sua racionalidade-outra. Para ele, não há culpa que justifique a violência irracional exercida pelo sujeito europeu. Ou seja, para o teólogo, não há racionalidade possível em uma práxis de violência civilizatória. Ao contrário, somente por meio de um diálogo com essa alteridade que se torna possível desenvolver outro conceito de modernidade e racionalidade. A única culpa será a do sujeito supostamente emancipatório, por ter construído um sistema de racionalidade na busca de justificar como justa e necessária a práxis de dominação e violência.

Não obstante esses argumentos críticos, a conquista dos povos das Américas continuou a se desenvolver. De fato, o argumento de Ginés de Sepúlveda prevaleceu na discussão e, com ele, um conceito de modernidade como emancipação racional. Aprofundou-se um tipo de racionalidade que foi paulatinamente subjetivada pelos sujeitos dominados,

tornando-se cada vez mais natural e o mito fundador da colonialidade foi sendo progressivamente ocultado.

Como a racionalidade moderna oculta seu mito fundador, os sujeitos do continente americano passam a assumir e a operar com esse tipo de racionalidade, reproduzindo-a, sem se dar conta do mito nele contido. “Esses sujeitos serão os primeiros dominados do continente, ou seja, os primeiros a acreditar na superioridade do branco, do europeu, do latino e do ocidental” (Bautista, 2007, p. 17), que mais tarde foram transferidos, via formação acadêmica, para as elites do continente americano. Essa colonialidade^v, para além da conquista político-militar, é o que foi colocado a serviço do projeto civilizatório moderno, ou seja, de sua produção e reprodução, e continuou a se desenvolver mesmo para além dos processos de independência política colonial no século XIX.

Nesse sentido, a relevância da problematização da colonialidade proposta por Aníbal Quijano consiste em evidenciar que, para além dos processos de independência política na América Latina, os sujeitos do continente americano teriam subjetivado um quadro categórico europeu-ocidental, supostamente universal, aplicado sem discriminação a toda a realidade. Com isso ocultam sistematicamente a especificidade histórico-cultural do continente americano, reproduzindo o mito fundante e violento da racionalidade moderna. Um quadro categórico assumido como óbvio por todas as subjetividades envolvidas nos processos de transformação político-social do continente. Sob a lógica da modernização, a concepção moderna, sequer problematizada, passa a ser, inclusive, defendida por amplos setores políticos do continente, a partir da crença de que a modernidade é o estágio cultural mais elevado da humanidade.

3. Racionalidade Moderna: marco categórico e práxis política

Nesta seção, problematizamos a identificação da Razão com a racionalidade moderna. Em outras palavras, questionamos a crença de que a cultura moderna seja a única cultura racional, como se a razão fosse um produto exclusivo da modernidade. Nesse sentido, a cultura ocidental-europeia moderna sempre parece ser superior às outras culturas do planeta, que ainda não realizaram esse processo de emancipação racional, mediante a passagem do mito para o logos.

Ao se identificar a Razão com a racionalidade moderna, corre-se o risco de, no processo de crítica à racionalidade moderna, se descartar a própria Razão. Na reflexão que

A contribuição da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel à educação escolar indígena Amazônica
estamos desenvolvendo, trata-se, sim, de recuperar outro tipo de racionalidade. Uma racionalidade que, segundo Dussel (1994), já se expressa germinalmente no questionamento que o imperador Inca Atahualpa fez à hierarquia de poder dos colonizadores espanhóis:

Espanta-me também que diga que sou obrigado a prestar homenagem a Carlos e não aos outros, porque não dá razão para a homenagem, nem sou obrigado a pagá-la de forma alguma. Porque, se o tributo e o serviço fossem dados por direito, parece-me que deveria ser dado a esse Deus, e àquele homem que era o Pai de todos os homens, e que Jesus Cristo, que nunca acumulou seus pecados, deveria finalmente ser dado ao papa [...] mas se disser que não devo dar a estes, devo dar menos ainda a Carlos, que nunca foi senhor dessas regiões nem o vi (Dussel, 1994, p. 59-60).

Diante da conquista, a racionalidade é tomada como ponto de partida pelo pensamento crítico de Bartolomé de las Casas (1992) para elaborar a crítica ao mito da modernidade.

Racionalidade é a formalização e/ou abstração teórica que está contida em um dado mundo da vida e que permite que a realidade apareça significativamente ao sujeito. “Já a razão, como tal, é a formalização de uma concepção de racionalidade” (Bautista, 2005, p. 24). É por isso que será possível distinguir tantas racionalidades quantas forem os mundos de vida existentes, que contêm uma maneira de fazer com que suas ações apareçam significativamente no mundo. Em princípio, com essa distinção, não se trata de negar que a razão possa ter uma reivindicação legítima de universalidade, assim como a racionalidade moderna teve desde seu nascimento. No entanto, outra coisa é acreditar imediatamente que a concepção de razão da modernidade é universal, independentemente de ser essa mesma racionalidade moderna, que permite a violência irracional contra outros sujeitos e que nos levou ao atual estado de crise do planeta. É preciso esclarecer que a racionalidade, como exercício de uma concepção de razão, é sempre situacional e local, e é justamente na práxis e a partir de suas consequências que é possível avaliar sua pretensão de universalidade. Nesse ponto, cabe esclarecer que essa pretensão de universalidade consiste no fato de que, em última análise, uma determinada concepção de razão pretende ser entendida como significativa por todos os sujeitos e, portanto, praticada por eles.

Seguindo o pensamento filosófico de Franz Hinkelammert, é possível propor que toda vez que enfrentamos a realidade, enfrentamos a realidade a partir de um marco categórico. No contexto da modernidade, o marco que predominou foi o da razão colonial que se propôs como o único válido. Na obra *Crítica da Razão Utópica* (2013), Hinkelammert defende que, além do sistema capitalista não conseguir superar permanentemente suas

crises resultantes das contradições de sua própria estrutura, a racionalidade neoliberal mobiliza um modo de vida no *ethos* capitalista porque funda um marco categorial. O marco categorial diz respeito a um ponto de vista composto por imperativos dessa racionalidade, a partir do qual as pessoas percebem a realidade, “[...] correspondente a tal sistema de propriedade como única realidade possível e humanamente aceitável” (Hinkelammert, 1983, p. 19).

Esse marco categorial funciona como uma mediação que permite que certos fenômenos do mundo apareçam de forma significativa e não outros, certos problemas econômicos, políticos e sociais e não outros. Por isso, em sua opinião, é fundamental estar atento ao marco de categorias que utilizamos toda vez que o sujeito quer fazer uma interpretação filosófica e/ou política da realidade. Nas palavras de Hinkelammert (1981, p. 3):

A realidade social não é apenas uma realidade, mas uma realidade percebida de um determinado ponto de vista. Podemos perceber apenas aquela realidade que nos aparece através das categorias teóricas utilizadas. É somente nesse quadro que os fenômenos passam a fazer sentido [...]. Nós as percebemos - elas fazem sentido - dentro e a partir de um quadro teórico categórico, e somente dentro desse quadro podemos agir sobre elas. Assim como dentro de um dado sistema de propriedade apenas certos objetivos políticos podem ser alcançados e não outros, também o quadro teórico categórico que usamos para interpretar a realidade nos permite ver certos fenômenos e não outros; também é necessário conceber certos objetivos da ação humana e não outros.

Nesse sentido, a partir da posição de Hinkelammert, é possível afirmar que a racionalidade pode ser entendida como um certo marco categórico. A racionalidade, nesse sentido, não cumpre uma função meramente cognitiva, mas, fundamentalmente, cumpre uma função de natureza existencial. Ou seja, a racionalidade, como quadro categórico, não seria exclusiva e primordialmente um conjunto lógico de conceitos com os quais é possível delimitar um aspecto da realidade para ser conhecido, mas, fundamentalmente, nas palavras de Juan José Bautista em diálogo com Hinkelammert:

[...] O que define categorias – em oposição aos conceitos – é que elas produzem relações de sentido com a realidade, permitem não apenas uma visão da realidade, mas fundamentalmente uma práxis, uma relação de viabilidade ou impossibilidade em relação a este ou aquele projeto ou ação a ser realizada [...] é um recorte da práxis possível ou impossível na realidade (Bautista, 2018, p. 166).

Essa reflexão nos interessa porque o conceito de epistemologia, que tanto Hinkelammert quanto Bautista supõem, está intimamente ligado à prática política. Com efeito, o marco categorial impõe o alcance e os limites de uma prática de transformação política na medida em que funda não apenas o sentido das ações do sujeito, mas também

A contribuição da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel à educação escolar indígena Amazônica determina a esfera a partir da qual é possível pensar e mesmo imaginar o que é ou não possível de ser materializado na realidade. Assim, é possível propor, a partir dessas perspectivas, que todos os sujeitos envolvidos em um processo de transformação político-social, por trás de suas demandas e petições, possuem um marco categorial que faz com que sua prática apareça com sentido, e que, não necessariamente, no processo de transformação político-social, seja filosoficamente^{vi} tematizada. De alguma forma, essas ideias nos obrigam a pensar transformações políticas para além da esfera econômica sem negar sua importância, mas questionando, ao mesmo tempo, sobre o conteúdo da subjetividade que possibilita o desenvolvimento de outro modo de vida e/ou projeto de sociedade. Nas palavras de Hinkelammert, trata-se de transformar o real da realidade. E o Filósofo Boliviano Juan José Bautista, enfatiza que:

O horizonte da crítica surge na relação cognitiva que se estabelece entre a realidade da realidade e o princípio da impossibilidade ou horizonte utópico, ou, se quisermos, modelo ideal. É desse horizonte ideológico, mítico e utópico que surge o real com todas as suas contradições, ou seja, a imagem do futuro, contida no horizonte utópico, nos anuncia o lugar para o qual poderia ser direcionada a superação das contradições do presente. No entanto, essas imagens não são criações no vácuo, mas sempre surgem do real como materialidade do presente, e a materialidade é transcendentalizada a partir desse horizonte utópico, mítico ou simbólico, a partir do qual o factual transcende a mera facticidade do fato, ou o empírico isolado, em direção a um horizonte de sentido para além de sua mera imediatidade. Isso, segundo Hinkelammert, é a transcendentalidade da vida real (Bautista, 2018, p. 68).

Ou seja, o mais concreto, o real, não são as coisas e/ou entidades isoladas umas das outras: não é o material no sentido físico da palavra. Ao contrário, o mais concreto e real são aqueles mitos e/ou utopias que todo sujeito supõe na prática, que permitem a um sujeito mobilizar-se todos os dias, independentemente das circunstâncias, para uma determinada transformação social, e que estão em estreita relação com um marco categórico. Esse marco categórico faz com que o indivíduo, isto é, o abstrato, apareça significativamente diante do sujeito. Por isso, a reflexão epistemológica nos leva a questionar o que se assume na prática do sujeito, não apenas no curso normal dos acontecimentos, mas ainda mais urgente e radicalmente, nos grandes momentos de transformação social em que o marco de categorias utilizado pelos sujeitos históricos de transformação adquire toda a sua relevância.

4. A Crítica Transontológica da Racionalidade Moderna

Do ponto de vista de Juan José Bautista, o conceito de crítica tem um conteúdo que deve ser revisto quando há uma pretensão explícita de pensar criticamente a partir da América Latina. De fato, segundo sua reflexão, o conceito de crítica utilizado pelo

"pensamento crítico" tradicional foi retirado da definição clássica dada por Max Horkheimer (1990) sobre o tema, mas que é insuficiente para realizar a crítica da modernidade a partir da realidade latino-americana. De fato, esse conceito de crítica continua a supor a modernidade como um estágio cultural superior e mais desenvolvido do que outros horizontes histórico-culturais existentes no presente, e, como tal, a realidade que esse conceito de crítica tem como conteúdo refere-se apenas à realidade histórica que se desenvolveu na Europa.

Para o filósofo boliviano, o problema é que, quando se faz a crítica à nossa realidade política e social latino-americana, esse horizonte histórico e cultural chamado modernidade é sempre assumido como superior. E quando se critica a modernidade, em última análise, faz-se apenas para viabilizá-la ou redirecioná-la sem questionar o marco categórico e/ou o mito que oculta sua práxis de violência em relação ao Outro de nosso continente. Ou seja, quando a crítica é elaborada, faz-se uma crítica meramente ôntica e, se a crítica atinge o âmbito do ontológico, a crítica funciona como refundadora e/ou aperfeiçoadora do próprio arcabouço categórico. De acordo com o que revisamos acima, esse "pensamento crítico" seria uma crítica puramente conceitual dentro dos limites impostos pelo marco categorial da modernidade, um marco categórico que pressupõe toda uma gama de crenças que a crítica ontológica do Ocidente, em maior ou menor grau, não foi capaz de superar. No entanto, pensa-se que a partir de outro lugar de enunciação histórico-cultural esse tipo de racionalidade crítica aparece de modo diferente. No caso de Bautista, trata-se de desenvolver uma crítica ontológica na medida em que a ontologia pensa o ser. Mas a ontologia moderna pensa o ser do Ocidente, já que a ontologia é o modo de autocompreensão de uma totalidade. Portanto, no caso desse pensador, o ponto de partida está além do ser^{vii}, ou seja, na exterioridade que supõe outro fundamento, outra totalidade de sentido, que é o lugar a partir do qual se pode ir além da modernidade europeia. Segundo Bautista, trata-se de uma crítica transontológica, que se situa a partir do mundo da vida das subjetividades negadas e/ou ocultadas pela modernidade e que, a partir de outros mitos e/ou utopias, nos permite criticar todo o sistema de categorias desenvolvido pela subjetividade moderna.

Como Hinkelammert ou Dussel, Bautista assume que a crítica transontológica é uma crítica que tem a pretensão de subsumir a modernidade. Em outras palavras, não se trata de uma crítica que visa eliminar a modernidade, mas integrá-la para superá-la em outro horizonte de sentido. Portanto, não se trata de uma crítica do sujeito a um objeto que supostamente

A contribuição da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel à educação escolar indígena Amazônica tem um determinado problema. Trata-se, antes, de uma crítica em sentido pós-kantiano, isto é, uma crítica valorativa capaz de mostrar o alcance e as limitações da razão, no caso, de um tipo de concepção de razão, que é posta em prática pelo sujeito moderno. Essa crítica ao arcabouço categorial moderno pressupõe um outro tipo de autoavaliação da razão, uma razão que está além da virada pragmática e que ultrapassou o paradigma da consciência. Ou seja, uma crítica que assume uma racionalidade intersubjetiva e com uma reivindicação ética explícita, que mostra os limites de uma concepção de razão cuja ideia de ser humano é a de um sujeito individual sem comunidade. Um sujeito individual situado no mundo de um certo modo de vida, que, neste caso, é o modo de vida moderno. Como aponta Bautista:

Qual é, então, a razão? Depois da virada pragmática, da virada descolonizadora e da virada ético-crítica, nossa concepção de razão se baseia em uma ideia de racionalidade argumentativa que tem um critério explícito a partir do qual o racional faz sentido, que é a racionalidade da vida humana, mas não de qualquer noção de vida, mas da vida daqueles a quem é negada a oportunidade de ter uma vida digna (Bautista, 2005, p. 19).

Nesse sentido, para Bautista, uma racionalidade crítica da modernidade seria uma racionalidade ética. Não como uma ética de valores, mas como uma ética que avalia toda ética possível, subsumindo o critério de racionalidade da vida, que está além do mito da modernidade. De fato, o mito da modernidade é um mito que, como mostramos acima, contém uma racionalidade da morte, como morte do outro e, além disso, está nos levando neste momento à morte coletiva da humanidade. Por essa razão, pode-se afirmar, juntamente com esses autores, que a racionalidade moderna se tornou uma racionalidade irracional, na medida em que não possui um critério de avaliação para tomar decisões que nos levem a ter uma vida em comunidade, ou, pelo menos, pensar na possibilidade de uma vida além do capitalismo, onde nossas relações não estejam marcadas pela competição e individualismo.

A crítica ao mito da modernidade, de fato, nos ajuda em termos teóricos a ter uma visão da realidade que concreta e prática de mundos em re-existência pode nos ajudar efetivamente a uma mudança.

5. Além do mito da modernidade: re-existências do Bem Viver

As lutas de resistências e de re-existências que vêm sendo promovidas pelos povos originários vêm explicitando suas visões ancestrais de mundo. Essas cosmovisões se expressam, de modo particular, na concepção de “Bem Viver”: “Buen Vivir”, em espanhol, “Sumak Kawsai” em Quéchua; “Suma Qa-maña” em Aymara; “Kvme Felen”, em Mapuche; “Tekó Porã”, em Guarani. De modo geral, significa “a boa maneira de ser e viver”, ou seja,

viver em aprendizado e convivência com a natureza. Tal sabedoria, presente em todas as culturas ameríndias, nos leva a compreender que a relação entre todos os seres do planeta tem que ser encarada como uma relação social, entre sujeitos, em que cultura e natureza se fundem em humanidade.

A maioria das culturas originárias brasileiras também entendem a Terra como Mãe. A Mãe protege e promove a vida mediante dádiva e reciprocidade. A natureza torna a vida humana possível. Por reciprocidade, os seres humanos são convidados a cuidar e proteger a natureza. Esse modo de Bem Viver em harmonia em sociedade e com a natureza encontra-se, de modos diferenciados, em vários povos e culturas ancestrais.

O povo Mapuche, a partir do mito da criação, mantém um equilíbrio de forças. O que é acima é abaixo. E isso se vê representado na luta entre *treng treng* e *kay kay* (serpentes de mar e serpentes de terra), como também nas simbologias que definem seu sistema de vida, enfatizando a conexão da soberania do território com o equilíbrio da relação entre os seres humanos. Nesta perspectiva holística, os povos originários andinos reconhecem a importância basilar da Terra, da Natureza, como ser vivo e pessoa, gerador da vida e das culturas humanas. Conforme disseram em 1971 os dirigentes indígenas no Congreso de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos - ANUC, Colômbia, “A terra é uma pessoa, é a nossa Mãe que nos protege e nos dá as alegrias na arte, na música, nos rituais e nas tristezas que a vida nos causa” (Green Stocel, 2006, p. 131-141).

Esses traços de cosmovisões de povos ancestrais da Ameríndia apresentam indícios de princípios epistemológicos semelhantes em povos originários de outros continentes, como entre os povos aborígenes australianos, que também foram historicamente submetidos a diferentes processos de colonização.

Com efeito, Irene Watson, autora pertencente aos povos Tanganeald e Meintangk, aborígenes do sul da Austrália, explica como a busca de escrever sobre sua história e seu contexto lhe permitiu escapar do molde colonial que havia transformado completamente a vida de seu povo. Os povos indígenas veem e vivem a terra como um ser relacional, sustentado em relações de reciprocidade e responsabilidade. “Nós vivemos como parte integrante do mundo natural; somos o mundo natural. O mundo natural é nós. Não tomamos do ambiente mais do que é necessário para sustentar a vida; nós nutrimos a natureza tal como a nós mesmos” (Watson, 2015, p. 15). Essa visão da terra, essa noção de uma unidade

A contribuição da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel à educação escolar indígena Amazônica existencial que as pessoas compartilham com todos os elementos naturais é uma filosofia relacional que encontramos entre muitos povos indígenas do mundo, como as cosmovisões do Bem Viver dos povos de Abya Yala.

Watson indica alguns fundamentos de saberes indígenas – “[...] obrigações de reciclar a terra, equilíbrio e renovação, pensamento lateral, consenso, reciprocidade, justiça, harmonia, relação, tempo eterno” (Watson, 2015, p. 14) – bem diferente da cosmovisão europeia, fundada na “[...] propriedade da terra, progresso, acumulação, controle, pensamento linear, patriarcado hierárquico, troca unidirecional, punição contraditória, binarismo, tempo linear ou mecânico” (Watson, 2015, p. 14). As visões de mundo indígenas implicam em um modo de vida sustentável. “Os conhecimentos indígenas, ao contrário dos europeus, implicam em obrigações e responsabilidades, como as obrigações de cuidado que vinculam o governar no presente à vida das gerações futuras” (Watson, 2015, p. 14).

Em suma, para além da concepção moderna eurodescendente de oposição binária entre natureza e sociedade, o Bem Viver – cultivado por povos da Abya Yala, assim como por povos originários de outros continentes – promove a relação milenar entre mundos biofísicos, humanos e espirituais que dá sustentação aos sistemas integrais de vida dos povos ancestrais. Revalorizar esta relação holística, tecida mediante práticas comunitárias dialógicas integradas com o mundo natural é a condição que torna possível desconstruir a matriz racista e especista constitutiva das relações de poder colonial. Implica, de modo particular, reconfigurar as relações jurídico-políticas do Estado, para além da imposição do nacionalismo monocultural. Implica em viabilizar a convivência intercultural, valorizando as diferenças como potencializadoras de relações sociais críticas e criativas entre os diferentes sujeitos sociais e entre seus respectivos contextos culturais.

Esta transformação política requer mudanças na própria matriz moderno/colonial de saber. Reconhecer a singularidade e relatividade das culturas e das ciências eurodescendentes, desconstruindo o mito de sua universalidade, é a condição para se reconhecer as racionalidades epistêmicas desenvolvidas historicamente por comunidades ancestrais e por movimentos populares, de modo a com eles estabelecer diálogo crítico e interação mutuamente enriquecedores. Bem Viver, para os povos indígenas, e suas variações nominais de acordo com a cosmologia/cosmovisão/cosmogonia de cada um, é expressão de filosofias de vida em construção que pretendem promover a decolonialidade do ser, do poder e do saber de forma coletiva (Turino, 2016).

O Bem Viver se refere à inteira comunidade de todos os seres que compõem o cosmos e não apenas aos seres humanos. Em síntese, “Viver bem é vida em plenitude. Saber viver em harmonia e equilíbrio; em harmonia com os ciclos da Mãe Terra, do cosmos, da vida e da história, e em equilíbrio com todas as formas de existência em respeito permanente” (Huanacuni Mamani, 2010, p. 50). Luis Macas, equatoriano, indígena Kichwa Saraguro, afirma que os modos de vida das nações originárias na América Andina têm por base o conceito de Sumak Kawsay:

Sumak significa plenitude, grandeza, o justo, o superior. Kawsay é a vida em realização permanente, dinâmica e mutante; é a interação da totalidade da existência em movimento; vida entendida do ponto de vista integral. É a essência de todo ser vital. Portanto, Kawsay é ser (Macas, 2014, p. 184).

Macas esclarece que a tradução da expressão kichwa Sumak Kawsay para o espanhol, Buen Vivir, não corresponde à concepção original, pois “[...] Buen Vivir na língua Kichwa original significa Alli Kawsay, que se relaciona com o bom, com o desejável, com a conformidade. Portanto, Alli Kawsay não tem o mesmo significado que Sumak Kawsay” (Macas, 2014, p. 184). Para o autor, o conceito de Sumak Kawsay expressa uma filosofia de vida inerente a um sistema de vida comunitário, enquanto o conceito de Buen Vivir corresponderia a uma visão ocidental cujo objetivo seria melhorar o sistema vigente, estruturado com base no individualismo e na competição.

Maldonado (2014), também equatoriano indígena Kichwa Otavalo, assim como Macas (2014), chama a atenção de que:

[...] o risco consiste em adotar um termo, uma categoria formulada por povos indígenas, atribuindo-lhe significados estranhos às suas culturas originárias, para usá-lo de modo funcional ao sistema. Esvaziá-lo de conteúdo para preenchê-lo com um conteúdo estranho e funcional ao sistema (Maldonado, 2014, p. 198).

É com este cuidado que utilizamos aqui o conceito de Bem Viver. Fernando Huanacuni Mamani enfatiza que o “Viver Bem” só pode ser concebido em comunidade. Deste modo, o Bem Viver:

[...] irrompe para contradizer a lógica capitalista, seu individualismo inerente, a monetarização da vida em todas as suas esferas, a desnaturalização do ser humano e a visão da natureza como um recurso que pode ser explorado, uma coisa sem vida, um objeto a ser usado (Huanacuni Mamani, 2010, p. 51).

Acosta (2016, p. 24) afirma que o: “Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza”. Viver em harmonia não admite tratar a natureza como mero recurso para satisfazer os atuais

A contribuição da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel à educação escolar indígena Amazônica

padrões de consumo. Pelo contrário, decorre de modos de vida baseados, segundo Walsh (2009, p. 214), na “[...] comunhão entre a natureza e o ser humano, e seu modo de conceber e construir a vida a partir da complementaridade, da relacionalidade e da solidariedade como ética de coexistência e convivência”. Acosta (2016, p. 33) indica resumidamente os princípios de “[...] reciprocidade, relacionalidade, complementaridade e solidariedade entre indivíduos e comunidades [...]” como bases do Bem Viver “para formular visões alternativas de vida” (p. 33). Walsh (2009, p. 217) também descreveu a relacionalidade, a correspondência, a complementaridade e a reciprocidade como princípios do Bem Viver. E Macas (2014), por sua vez, traz os mesmos quatro princípios, porém denomina integralidade o que Walsh (2009) apresenta como correspondência.

O princípio da relacionalidade refere-se à interdependência entre todos os elementos da realidade social, natural e sobrenatural, interconectados de forma a se complementar e autorregular (Walsh, 2009). “A ideia de relacionalidade se estende a qualquer atividade – o que um indivíduo faz repercute em seu ambiente, seja ele humano, natural ou sobrenatural” (Altmann, 2016, p. 59). “A relacionalidade constitui todo um tecido; os elementos de uma realidade se entrelaçam mutuamente, a fim de possibilitar a totalidade, a integralidade, a vida” (Macas, 2014, p. 187-188).

O segundo princípio se refere à correspondência ou à integralidade: a relação harmoniosa entre os componentes da realidade corresponde a uma matriz inerente ao conjunto de todos os seres existentes. “Não é possível que os elementos da existência se desenvolvam isoladamente, mas sim, a partir de uma matriz integral, dentro do conjunto dessa totalidade” (Macas, 2014, p. 187). A relação de correspondência existe desde e entre os vários níveis de relação possíveis. Assim, na visão indígena andina:

Entre o micro e o macrocosmo, entre o grande e o pequeno existe uma relação de correspondência. A ordem cósmica dos corpos celestes, das estações, da circulação da água, dos fenômenos climáticos e até do divino tem sua correspondência (ou seja, encontra uma resposta correlativa) no ser humano e em suas relações econômicas, sociais e culturais (Maldonado, p. 204).

A complementaridade, terceiro princípio do Bem Viver, indica a lógica de realização dos dois primeiros. De acordo com este princípio, as dualidades (em que a lógica ocidental enfatiza apenas a relação de oposição e de mútua exclusão), na filosofia indígena andina, são entendidas como relações entre elementos que, ao se diferenciarem, são mutuamente complementares e essenciais para que a vida se realize. Assim, cada elemento ou dimensão

do sistema-cosmos, bem como os outros dos quais se diferenciam e se excluem, são forças necessárias que convivem, se relacionam e devem se manter equilibradas. Entende-se que tudo o que existe possui energias negativas e positivas, que desagregam e que agregam, sejam animais, plantas ou seres humanos. A continuidade da vida depende que elas se complementem. Ou seja, “[...] cada entidade e cada evento tem um complemento como contraparte, como condição necessária para ser completo e poder existir e agir. Os diferentes se complementam” (Maldonado, 2014, p. 204).

É a constituição de dois elementos componentes em um, a concepção do mundo da dualidade complementar. Isso expressa o essencial do complemento, o ajuste entre um e outro para dar validade a um elemento da realidade. Como nada é incompleto, tudo é integralidade, relacionalidade e complementaridade; da sua complexidade e da dinâmica dos princípios geram-se harmonia e equilíbrio (Macas, 2014, p. 187).

Assim, o mal, a doença, a morte são entendidas como desequilíbrios na interação entre os diferentes seres e entre seus respectivos contextos. São “passagens” fluidas de um padrão relacional para outro, na busca de reequilíbrio e vitalidade. Não são propriedades fixas inerentes aos elementos isolados. A potencialização da complementaridade entre os seres é o que permite estabelecer o fluido equilíbrio vital, em harmonia e correspondência com o cosmos.

Por fim, o quarto princípio, o da reciprocidade, estabelece que a cada ação corresponde uma reação, tanto na relação entre os seres humanos, como na relação destes com o universo (Walsh, 2009). Trata-se de uma prática social e econômica de organização da vida comunitária pautada em relações solidárias e de assistência mútua (Macas, 2014). A prática da reciprocidade é fundamental e sustenta a organização comunitária de povos indígenas andinos, exigindo que “[...] cada ato humano ou divino deve corresponder, como finalidade integral, a um ato equivalente recíproco e complementar entre sujeitos. Dar para receber é uma obrigação social e ética” (Maldonado, 2014, p. 204). Com base neste princípio, as comunidades indígenas andinas controlam o excedente, evitando o acúmulo e praticando a redistribuição.

A reciprocidade é uma prática de prestígio social, de abundância econômica, de legitimidade política e de força espiritual. Por meio da reciprocidade, os excedentes são redistribuídos e o equilíbrio social e econômico é alcançado. O cultivo de relações recíprocas, *ayni* ou *randi randi*, constrói a comunidade e suas relações de poder coletivas (Maldonado, 2014, p. 200).

Em suma, as cosmovisões de povos originários ancestrais nos ensinam a Bem Viver, ou seja, a viver e conviver em plenitude, de forma a promover relações e contextos de harmonia, potencializando relações integrais, correspondentes aos princípios cosmológicos, mediante a ativação da complementaridade e reciprocidade entre todos os seres vivos – sejam humanos, naturais e espirituais.

O Bem Viver sustentado pelos povos originários difere radicalmente da perspectiva do “viver melhor” construída pelas culturas moderno/coloniais.

[...] na lógica do Ocidente, a humanidade está imersa em viver melhor. Esse modo de vida implica ganhar mais dinheiro, ter mais poder, mais fama [...] do que o outro. O viver melhor significa o progresso ilimitado, o consumo inconsciente; estimula a acumulação material e induz a competição. [...] A visão do viver melhor gerou uma sociedade desigual, desequilibrada, predatória, consumista, individualista, dessensibilizada, antropocêntrica e antinatural [...].

Na visão de viver bem, a preocupação central não é acumular. O estar em permanente harmonia com tudo nos convida a não consumir mais do que o ecossistema pode suportar, a evitar a produção de resíduos que não podemos absorver com segurança. E nos incentiva a reutilizar e reciclar tudo o que usamos. Neste tempo de busca de novos caminhos para a humanidade, a ideia do Bem Viver tem muito a nos ensinar (Huanacuni Mamanl, 2010, p. 50-51).

6. Considerações finais

A crítica transontológica que brilhantemente desenvolve Dussel, constitui-se como um desenvolvimento da teoria do fetichismo também desenvolvida por Hinkelammert a partir da leitura de Marx. Essa crítica torna-se uma racionalidade ética e valorativa de um campo de fundamentação não tematizado pelo "pensamento crítico" tradicional, e explicitamente situado a partir de outro lugar de enunciação, a América Latina, que é a exterioridade da modernidade como subjetividades negadas e/ou ocultadas por esse horizonte histórico-cultural e que possuem outro conteúdo, ou seja, outros mitos e, portanto, outros projetos de sociedade e/ou outras formas de vida a serem desenvolvidas. A relevância da crítica desenvolvida pelos autores, tem a ver com o fato de desenvolver uma crítica radical ao problema da colonialidade levantada por Aníbal Quijano. Ou seja, uma crítica que não aperfeiçoa o mundo da vida desdobrado pela modernidade, mas que tem uma pretensão explícita de transcendê-lo e/ou superá-lo.

Nesse sentido, se pudéssemos nos expressar dessa forma, poder-se-ia dizer que a virada decolonial torna-se não apenas uma virada epistemológica, mas, em última instância, uma virada existencial. Uma virada que nos obriga a nos situar em outro modo de vida a partir do qual podemos criticar significativamente o modo de vida que a modernidade desenvolveu

e que nos obriga a rever, autocriticamente, nosso horizonte de expectativas que sempre supõe um modelo de humanidade.

Dessa forma, pode-se deduzir que a pretensão de Dussel, Hinkelammert e Bautista não é meramente teórica. Sua filosofia constitui uma pretensão político-existencial orientada para o diálogo com os sujeitos que se encontram nos processos de transformação com a intenção de superar o horizonte histórico-cultural da modernidade que, na maioria dos casos, nos constitui. É por isso que o reconhecimento da originalidade de povos tradicionais como protagonistas históricos e socioculturais evidencia o empoderamento dos processos de resistência e ré-existência das sociedades e culturas originárias. Tal ressurgimento se constitui como um problema ao contrapor seus sistemas-mundo tradicionais ancestrais ao sistema-mundo moderno/colonial. Assim, os modelos neocoloniais de Estado-Nação e do modo de produção capitalista, que se pretendem globalizantes, são radicalmente contestados por processos de re-existência de culturas e povos originários ancestrais não coloniais.

Grande parte dos povos originários se consideram guardiães da natureza, de culturas ancestrais portadoras de modos de vida e de produção sustentáveis. Defendem suas culturas e territórios como alternativas reais e atuais – não apenas passadas ou possíveis, mas presentes e potentes – ao sistema-mundo moderno/colonial capitalista.

Com efeito, os modos de vida e de produção dos povos originários ancestrais – tal como a expressa na concepção de Bem Viver, teorizada por sentipensadores orgânicos dos povos andinos Quechua e Aymara – promovem relações de equilíbrio entre os seres da natureza, ao enfatizar a complementaridade e reciprocidade entre os diferentes, bem como a comparação e a integração de cada ser ou comunidade singular com as estruturas vitais cosmológicas. Denunciam a degradação inerente ao sistema-mundo colonial capitalista, que se erige mediante a exploração predatória da força de trabalho (a qual é condicionada a coletivamente produzir riquezas, que a economia capitalista de mercado se apropria e acumulada privadamente) e da natureza (mediante a extração desenfreada de seus recursos, sem respeito a seus processos de vida e de regeneração). A lógica capitalista de exploração predatória da força de trabalho e dos recursos naturais, de que dependem para produzir e acumular riquezas, torna-a sistemicamente insustentável. E entre suas fissuras reexistem os povos e culturas ancestrais do Bem Viver.

Referências

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

BAUTISTA, Juan José. **Crítica de la razón boliviana**. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latino-americano. La Paz: Pisteuma. 2005.

BAUTISTA, Juan José. **¿Qué significa pensar a partir de América Latina?** Madrid: AKAL, 2014.

BAUTISTA, Juan José. **Dialéctica del fetichismo de la modernidad**. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna. La Paz: Yo soy si Tú eres Ediciones, 2018.

CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFOQUEL, Ramón. **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

DUSSEL, Enrique. **1492 - El encubrimiento del otro**. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". La Paz: Plural, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1996.

DUSSEL, Enrique. **16 Tesis de Economía Política**: Interpretación Filosófica. México: Siglo XXI Editores, 2014.

ESCOBAR, Arturo. Pluriversal Politics: **The Real and the Possible**. Translation by David Frye. Durham, N.C.: Duke University Press, 2020.

FALS BORDA, Orlando. El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis. In: HERRERA FARFÁN, Nicolás Armando; LÓPEZ GUZMÁN, Lorena (comp.) **Ciencia, compromiso y cambio social**. Textos de Orlando Fals Borda. Buenos Aires: El Colectivo - Lanzas y Letras - Extensión Libros, 1986.

GREEN STOCEL, Abadio. La educación desde la Madre Tierra: un compromiso con la humanidad. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE EDUCACIÓN, INVESTIGACIÓN Y FORMACIÓN DOCENTE, 2006, Medellín. **Anais [...]**. Medellín: Facultad de Educación, Universidad de Antioquia, 2006.

HINKELAMMERT, Franz. **Las armas ideológicas de la muerte**. San Jose, Costa Rica: DEI, 1983.

HINKELAMMERT, Franz. **Totalitarismo del mercado**. Madrid: AKAL, 2018.

HINKELAMMERT, Franz. **Crítica da razão utópica**. Chapecó: Argos, 2013.

HORKHEIMER, Max. **Teoria crítica I**: uma documentação. Tradução: Hilde Cohn. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

HUANACUNI MAMANI, Fernando. **Buen Vivir / Vivir Bien**: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones, 2010.

MACAS, Luis. "El Sumak Kawsay". In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; GARCÍA, Alejandro Guillén; GUAZHA, Nancy Deleg (ed.). **Sumak Kawsay Yuyay**: antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva; Cuenca: Fiucuhu, 2014. p. 179-192.

MARTÍNEZ ANDRADE, Luis. Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad (entrevista a Ramón Grosfoguel). **Metapolítica**, (83), 2013, p. 38–47.

LAS CASAS , Bartolomé de. **Apologética** - historia sumaria. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

MALDONADO, Luis. El Sumak Kawsay/Buen Vivir/Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; GARCÍA, Alejandro Guillén; GUAZHA, Nancy Deleg (ed.). **Sumak Kawsay Yuyay**: antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva; Cuenca: Fiucuhu, 2014. p. 193-210.

POLIAKOV, León. **La historia del Antisemitismo**. Barcelona: Muchnik, 1984.

TURINO, Célio. Prefácio à edição brasileira. In: ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, 2016. p. 13-16.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, sociedad**: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar: Abya Yala, 2009.

WATSON, Irene. **Aboriginal peoples, colonialism and international law**. Abington: Routledge, 2015.

Notas

ⁱ O conceito de sentipensamento foi popularizado pelo antropólogo Orlando Fals Borda (1986), que por sua vez aprendeu das vivências com comunidades ribeirinhas da costa Atlântica da Colômbia. "Sentipensar com o território implica pensar desde o coração e desde a mente, ou co-razonar" (ESCOBAR, 2020, p.4).

ⁱⁱ Dado o objetivo desta reflexão, referimo-nos à modernidade como categoria fundamentalmente histórica, cientes de que neste ensaio não abordamos a determinação categórica mútua que Dussel desenvolve ao longo de sua obra entre história, cultura, ética, política, economia e outros sistemas e campos que, eventualmente, poderiam se cruzar para elaborar uma exposição mais complexa do conceito de modernidade:

Trata-se, então, de mostrar metodicamente como se desenvolve um sistema de categorias, não só de política, mas de economia política. A intersecção entre os dois sistemas poderia nos dar uma oportunidade [...] de mostrar a determinação mútua das categorias econômicas sobre as políticas, e vice-versa. Esse cruzamento pode ser efetuado com outros campos e sistemas práticos, e considerando a cultura como outro campo, também com teorias ou ideologias. Assim, cada categoria de um campo ou sistema seria, no entanto, uma condição condicional condicionante ou, de outra forma, uma determinação determinante. Um círculo, ou melhor, um círculo de círculos na forma de uma espiral dialética, como Hegel e Marx metaforicamente indicaram, é então fechado (Dussel, 2014, p. 8, tradução nossa).

ⁱⁱⁱ Embora o solo nutritivo para a formação dessa subjetividade dominante já estivesse ocorrendo na Europa, a conquista da América Latina é um processo qualitativamente diferente para a constituição da subjetividade europeia, na medida em que confronta o outro não como uma descoberta, mas como uma ocultação, como "o mesmo" que a Europa já era, ao contrário de experiências passadas de dominação. como, por exemplo, a exercida em relação às comunidades judaicas:

Os europeus medievais eram econômica, militar e tecnologicamente incapazes de competir com muçulmanos, hindus ou chineses. Essa realidade objetiva tinha que ser assimilada de alguma forma, e de fato esse complexo de inferioridade era exteriorizado como ódio ou ressentimento. De alguma forma, eles tinham que se sentir superiores, ou seja, tinham que procurar alguém com quem se comparar para se conhecerem como 'alguém' e, de fato, o faziam com os habitantes mais fracos da Europa medieval, com os judeus que habitavam suas terras. [...] Diante deles, os europeus medievais do século V construíram uma ideologia com a qual justificavam não apenas uma falsa superioridade, mas seu ódio e ressentimento de quem eram. [...] As primeiras vítimas da pré-modernidade foram justamente as comunidades de judeus sefarditas e asquenazitas. Os europeus medievais praticavam muito bem a arte de assassinar, saquear, queimar aldeias, queimar livros, estuprar mulheres, com imensas comunidades judaicas (Bautista, 2005, p. 31, tradução nossa).

^{iv} Sobre a colonialidade do ser, Nelson Maldonado-Torres (2007, p. 144, tradução nossa) afirma:

Se o *ego cogito* foi formulado e adquiriu relevância prática com base no *ego conquiro*, isso significa que 'penso, logo existo' tem pelo menos duas dimensões insuspeitas. Abaixo do 'eu acho' poderíamos ler 'os outros não pensam', e dentro do 'eu sou' podemos localizar a justificativa filosófica para a ideia de que 'os outros não são' ou são desprovidos de ser. Desse modo, descobrimos uma complexidade não reconhecida da formulação cartesiana: do 'penso, logo existo' somos levados à noção mais complexa, mas ao mesmo tempo mais precisa, histórica e filosoficamente: 'Penso (os outros não pensam ou não pensam direito), logo sou (os outros não são, são desprovidos de ser, não devem existir ou são dispensáveis)'.

^v A esse respeito:

Quijano usa a noção de 'colonialidade' e não a de 'colonialismo' por duas razões principais: primeiro, para chamar a atenção para as continuidades históricas entre os tempos coloniais e os tempos ditos 'pós-coloniais'; e, em segundo lugar, assinalar que as relações de poder coloniais não se limitam apenas à dominação econômico-política e jurídico-administrativa dos centros sobre as periferias, mas também têm uma dimensão epistêmica, isto é, cultural (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 19).

^{vi} A não tematização filosófica desse quadro de categorias é o que tem levado Hinkelammert a colocar o problema do "Termidor" dentro dos processos de luta e transformação social:

Termidor é aquele sujeito, setor, partido ou seção do movimento revolucionário que, em nome da revolução, trai os elementos básicos ou fundamentais desse processo. Para isso, Termidor elabora um discurso, uma interpretação dos fatos, uma teoria e até uma filosofia, que se torna a interpretação oficial do fato ou evento revolucionário. Ou seja, Termidor, elaborando essa versão oficial ou 'verdadeira' da revolução, produz sua própria Ortodoxia (Hinkelammert, 2018, p. 3).

^{vii} Para tanto, o pensamento filosófico de Juan José Bautista supõe a subsunção de duas categorias fundamentais expostas na Filosofia da Libertação elaborada por Enrique Dussel, a saber, a categoria da "totalidade" e a categoria da "exterioridade". Para uma discussão mais aprofundada do conteúdo dessas categorias ver Dussel (1996).

Sobre os autores

Carlo Zarallo Valdés

Doutorando em filosofia (UFSC), com foco na filosofia latino-americana. Possui experiência em trabalhos com populações indígenas, camponesas e de pescadores. Membro do grupo de pesquisa "Uma filosofia por mês". Integrante do Grupo Pesquisas "Viver em Plenitude: Educação Intercultural e Movimentos Sociais" (UFSC/CNPq).

E-mail: carlo.zarallo@hotmail.com;

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1419694093291011>;

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6655-045X>.

Reinaldo Matias Fleuri

Doutor em Educação (Unicamp,1988). Atualmente é professor permanente no Programa de Pós- Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGICH/UFSC). Professor Honorário na The University of Queensland (UQ/Australia) desde 2013. Coordena o Grupo Pesquisas "Viver em Plenitude: Educação Intercultural e Movimentos Sociais". (UFSC/CNPq), que mobiliza a "Rede Mover" (www.mover.ufsc.br). Faz parte do Instituto Paulo Freire. É Pesquisador Sênior do CNPq e coordena o Projeto Integrado de Pesquisa "Educação intercultural: viver, conviver e gerar Vida em Plenitude" (2022-2027).

E-mail: rfleuri@gmail.com;

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/096622909277314>;

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7372-1429>.

Recebido em: 07/11/2023

Aceito para publicação em: 30/12/2023