

Ecologias dos saberes: As dobras das cosmologias, da transculturação e da transmodernidade

Gilmar Ribeiro Pereira

Doutorando

Universidade Federal do Mato do Grosso do Sul

RESUMO

A tradução e a transculturação são fundamentais para entender a diversidade e as relações interculturais, abordando como as informações e as culturas interagem e se transformam. O conceito de transculturação, desenvolvido por Fernando Ortiz, oferece uma alternativa ao conceito de aculturação, refletindo a complexidade das trocas culturais nas Américas. O Baobá, como símbolo, ilustra a profundidade desses processos culturais e suas nuances, mostrando como as tradições e conhecimentos africanos se entrelaçam com outras culturas.

Palavras-chave: Transculturação, Decolonialidade, Baobá.

1 INTRODUÇÃO

A tradução e a transculturação são expressões que marcam a vida humana nas suas condições de diversidades e alteridades, pois suas marcas nos constituem diariamente por meio das informações, comunicações, (de)codificações, mediações, negociações e confrontos. São desdobramentos de “mistérios” que fascinam os pensadores das ciências humanas, como a filosofia, a sociologia, a história, linguística e em especial à tradução, que procuram compreender como essas marcas se deslizam e ao mesmo tempo dão formas as coisas da vida humana.

Em tratando-se dos deslizos esse fascínio está presente também na transculturação onde povos da Ásia, África e América tidos como “conquistados” pelos colonizadores e pelas forças abruptas da racionalidade moderna reverberam/reverbera em resistência-revolta-revolução de decolonialidade e transmodernidade, bem como, em exercícios de diálogos interculturais, como atribui: (DUSSEL, 2012), (MIGNOLO, 2011) e (SOUSA-SANTOS, 2010).

Esse ensaio procura trazer a luz alguns percursos da trajetória de investigação da tradução, transculturação, decolonialidade e transmodernidade, para isso farei um caminho sucinto, que no primeiro momento iremos “escalar” a árvore de Boabá nas (in) traduzível cosmologias africanas; no segundo momento os “ventos sopram” para as discussões da transculturação, zona de contato e tradução intercultural procurando demonstrar a (in)flexão dos povos da América, daqueles que estavam aqui e daqueles foram introjetados pela “barbárie” da modernidade; e, por final no “túnel do espetáculo” veremos a transmodernidade como resistência decolonial e por um diálogo intercultural.

Não precisa dizer que o fato de não utilizar aqui outras correntes contemporâneas dos referidos conceitos de tradução, não se tem a pretensão de substituir uma teoria pela outra. Trata-se apenas de um recorte necessário em qualquer estudo, principalmente se tratando da área da tradução que é de grande abrangência. Está aí apresentado a cartografia percorrida deste trabalho.

2 O BAOBÁ O (IN)TRADUZÍVEL DAS COSMOLOGIAS AFRICANAS

Flor do baobá: O baobá floresce apenas uma vez por ano, suas flores ficam de cabeça para baixo antes de secarem e caírem no chão. Quando abrem à noite, as flores do baobá exalam um cheiro que atraem os morcegos para polinização. O cheiro azedo também atrai certas moscas e mariposas noturnas que também fazem a polinização. O pólen também é usado para fazer cola. Existe uma lenda sobre a flor do baobá que diz: O Baobá, é uma árvore forte, robusta, que floresce apenas uma vez durante o ano, suas flores ficam de cabeça para baixo durante alguns dias antes de secarem e caírem no chão. Parece que a espera do Baobá em florescer, seja uma coisa tão romântica como suas próprias flores. Dar uma flor de baobá à pessoa amada pode simbolizar que ela é única e que demorou muito para encontrá-la... isso, se a flor do Baobá não tivesse um forte odor de carniça. Isso serve para provar que as aparências enganam.... As pessoas que se deixam levar pela beleza da flor do Baobá, podem ter uma surpresa ao sentir seu aroma não muito agradável; da mesma forma como as pessoas que com tanto preconceito com o cheiro da flor, se inibem em conhecê-la, e contemplar sua beleza. Ou seja, todo mundo, e qualquer coisa nesse mundo tem seu lado bom e seu lado ruim; todos nós temos nosso lado flor de Baobá... O Baobá em si, é uma árvore muito conhecida, mas, ao mesmo tempo, muito enigmática. Várias pessoas não conhecem ainda um Baobá, e para cada uma delas, essa árvore exuberante e cheia de mistérios, pode ter um significado diferente. (PEREIRA, R. P.; JÚNIOR, H. C. Mancala: O jogo africano no ensino da matemática. 1 ed. Curitiba: Appris, 2016).



Início esse texto decolonizado a versão traduzida pelo estimado literário Antoine de Saint-Exupéry (2016) quando em sua obra demarca questões como, “[...] em se tratando de baobás, é sempre uma catástrofe. Conheci um planeta habitado por um preguiçoso. Ele deixou passar três arbustos” (2016, p.25). No pequeno planeta asteroide do pequeno príncipe as roseiras que se desabrocham para o sol são permitidas viverem, pois não se trata de uma planta ruim, enquanto, o Baobá é uma planta que racha a terra e isso poderá destruir o planeta do príncipe, daí arrancá-los sem preguiça, ou seja, coloca o Baobá como uma planta má e ruim, portanto deve exterminá-la.

Em sentido oposto, para a cultura Iorubá africana o Baobá é árvore que é comparada a imagem que se propõe ao feminino, ou melhor, mulher de sorriso e dentes lagos, sacerdotisa que a natureza lhe oferece a sabedoria.



Entretanto para nação Nagô a árvore é cultuada por trazer o “ouro de cor antiga” – cuja a beleza evoca força, uma condição enfática de sedução; enquanto para os Engungun em seu culto são os espíritos dos ancestrais, pois o Baobá é o entre de contado e descontado com os orixás, especialmente o Omulu, que em certos momentos buscam na árvore o descanso de suas caminhadas longas devido as suas peregrinações, e também para alimentar-se, curar as feridas e principalmente ouvir os “tambores” da natureza com os avisos de premunições, envolta de mistérios e espiritualidade (PEREIRA; JÚNIOR, 2016), que segundo Tiganá Santana é notar a “textura de uma terra traduzida por uma árvore que traduz pássaros e ventos” (SANTANA, 2019, p.73).

O enigmático mistério da tradução, que somente é capaz de ser traduzível por aquele que conhece os códigos não em forma decodificação e sim em condições de existências (SANTANA, 2019). Para muitas nações africanas o Baobá é ancestralidade cosmológica, que jamais o ocidente europeizado vai entender, por estar crivado a uma racionalidade moderna cartesiana instrumental de operações matemáticas; além de estabelecer ideologias hegemônicas, que desprezam saberes outros produzidos por outros povos historicamente, neste caso as nações africanas.

Portanto “lemos a tradução negra como uma conjuntura de travessias que se mistura às águas, cortando-as, uma conjuntura de mourões que desmoronam e desmanches que se individualizam indivisíveis” (SANTANA, 2019, p.72), esse traduzível vai além do linguístico, pois é comunitário e coletivo em um movimento que simbolizam o ciclo da origem, do crescimento e da existência da vida; e nesse sentido o Baobá é o entremeio, o abrigo, água e o alimento dessas relações cósmicas uma comunitária de trocas de experiências, de diferenças e semelhanças com outros saberes. Contudo em outras vozes à dos povos da Costa do Marfim o Baobá é o primogênito do Criador (LIMA, 2005), que para Santana chama-se “*Nzambi* vem a significar acontecimentos, eventos naturais” (2019, p.73).

É a consonância comunitária sem desfazer das suas singularidades e das diferenças em movimentos (des)contínuos de traduções existentes da árvore de Baobá, como: do tronco como sabedoria, dos galhos invertidos para o céu, da sombra que abriga e para abraço-o precisa de várias pessoas, segundo as vozes de um provérbio moçambiques (LIMA, 2005), um abraço coletivo que permite sentir a energia transcendental.

São sementes que atravessaram o “rio” Atlântico que foram, possivelmente trazidas juntas pelo tráfico do Atlântico africano para as Américas, ou, por pássaros que buscam os veraneios da natureza, então, com essas possíveis eventualidade as sementes germinaram-se nas terras do nordeste brasileiro. Assim as diásporas das sementes e das raízes da sabedoria africana opera em um traduzível contexto de fluxo transcendental que, *existe a África sem Brasil, entretanto, não há Brasil sem África* (RATTS & DAMASCENA, 2006 e *grifo meu*), em um traslado cultural.



3 TRANSCULTURAÇÃO, ZONA DE CONTATO E TRADUÇÃO INTERCULTURAL

Para tanto pensar a colonialidade, o patriarcado e as desigualdades sociais, sistematizado pelo capitalismo global em seu processo de imperialismo e monopólio, por meio das ciências sociais é procurar compreender a colonização, em um campo de decolonização. Como sustentação teórica farei uso do conceito de decolonialidade¹ por citar autores que fazem parte da investigação da modernidade/colonialidade latino-americano, que reúne Walter Mignolo, Boaventura Sousa Santos, Dussel, Quijano, João Colares da Mota Neto e entre outros.

A decolonialidade “chamado de pensamento, giro, prática ou inflexão decolonial” (NETO, 2016, p.17) é olhar para as margens, onde estão presentes os subalternos e os invisíveis, pois a decolonialidade é possibilitar a ecologia do saber como salienta Sousa-Santos (2016). Ou seja, de superação do olhar pejorativo e de inferiorização em relação aos povos dominados pela barbárie da “missão civilizadora”, o que alguns intelectuais chamaram de aculturação.

Essa análise de aculturação é ainda a pretensão da observação unidirecionada “em que a homogeneidade tinha de ser responsável pela mestiçagem”² (MIGNOLO, 2002, p.15), não desmitifica a colonização pelo contrário intimida as eventualidades opostas de ação/reação do processo cultural, nesse sentido Mignolo em seus dizeres “Malinowski viu a aculturação apenas a partir do ponto de vista de uma nação colonizadora”³ (2002, p.15).

Em uma outra perspectiva decolonial o sublime intelectual Fernando Ortiz (1940), possibilita uma inflexão do pensamento atribuindo como transculturação. Portanto “para Ortiz a “transculturação” era um instrumento para pensar a construção de uma nação numa sociedade”⁴ (MIGNOLO, 2002, p. 15), ainda nos ditos de Mignolo “quando Ortiz escreveu sobre a transculturação nas comunidades humanas, ele pensou no que chamaríamos de diversidade cultural em Cuba”.⁵ (2002, p. 15).

¹ Optamos por usar os termos “decolonial” e “decolonialidade”, tais como são utilizados nas línguas espanhola e inglesa (nas quais os termos foram cunhados), em vez de “descolonial” e “descolonialidade”, que é uma tradução possível para a língua portuguesa, buscando preservar o sentido do que vem sendo chamado de pensamento, giro, prática ou inflexão decoloniais. Enquanto que a ideia de “descolonial” pode ser confundida com o processo que deu fim ao colonialismo como situação jurídica e política, por meio da independência de países outrora coloniais de suas antigas metrópoles, a decolonialidade expressa um nível de subversão bem mais amplo, que envolve não apenas a libertação política de uma nação, mas também todas as relações de poder implicadas na cultura, no conhecimento, na educação, nas mentalidades e na organização socioeconômica. De outro modo, a opção por diferenciar decolonial de descolonial (não obstante este último termo circular no Brasil, em algumas produções, como sinônimo do primeiro) deve-se à diferença, cara aos teóricos da decolonialidade, entre colonialismo e colonialidade (...). Neste exato sentido, Mignolo (2014) esclarece que no interior do coletivo modernidade/colonialidade foi posta em questão se a palavra “decolonialidade” não seria um anglicismo. Respondendo negativamente, considera ele que esta expressão marca uma diferença com a ideia de “descolonização”, além de estabelecer uma distância proposital – uma busca de mudança de sentido – com a expressão “padrão” em espanhol (e em português) que seria “*descolonialidad*”. (NETO, 2016, p. 17).

² Tradução livre minha: “wherein homogeneity had to account for mestizaje” (MIGNOLO, 2002, p.15).

³ Tradução livre minha: “while Malinowski saw acculturation only from the vantage point of a colonizing nation” (2002, p.15).

⁴ Tradução livre minha: “for Ortiz, “transculturation” was a tool for thinking about nation-building in a society” (MIGNOLO, 2002, p. 15).

⁵ Tradução livre minha: “When Ortiz wrote about transculturation in human communities, he thought of what we would call cultural diversity within Cuba” (MIGNOLO, 2002, p. 15).



Essa inflexão permite desenvolver o conceito de transculturação substituindo o conceito de aculturação no sentido de tentar pensar especificidade de Cuba. O que Ortiz identificou nessa especificidade foi transferir tal questão para pensar aculturação; analisando o modo como se desenvolve os processos de invenção e reinvenção das culturas nas Américas.

Para tanto procurando demonstrar como estas entidades históricas são metamorfoses, detectando as instabilidades permanentes em uma sociedade movida pelos confrontos e lutas de resistências, portanto a transculturação é, no primeiro momento, um processo, ou, processo de respostas das culturas instaladas, de brancos, de indígenas e da transmigração dos negros para as Américas.

O interessante que Ortiz, em vez de pensar a transculturação, em um processo de resposta de mão única, ele entende como uma mão dupla, pois:

a transculturação funciona bidirecionalmente na vida social das coisas. Translado dos objetos que transformam modos de ser e de pensar ao mesmo tempo que transformam os usos “originais” e a vida do objeto.⁶ (MIGNOLO, 2002, p.15).

Portanto identifica nesse contato uma transformação que não é unilateral, daquele que é aculturado/subalternizado. É também um processo que reverbera na própria concepção de mundo daquele que também oprime.

Na década de 1970, o estudioso literário latino-americano Angel Rama também fez uso do termo transculturação invés do conceito aculturação, pois em seus estudos literários conceitua como transculturação narrativa (GIORGIA, 2017). Visando justamente atender essas particularidades/singularidades do nosso continente americano, pois a transculturação é vista com o próprio processo de intercâmbio, em que “esta atitude *transculturadora* da literatura se repercute na língua de escritores, segundo Rama, herdeiros de uma tradição regionalista, que forjam uma língua artificial e literária, servindo-se de algumas das línguas autóctones americanas” (GIORGIA, 2017, p. 295).

Tal discussão da tradução transcultural procura ir além do que está colocado pela colonialidade, onde as subjetividades dos sujeitos invisíveis estão agindo em forma de opacidade mais ao mesmo tempo de inclusão e resistências, pois estão vivos e, como tudo que está vivo, está sempre se transformando e modificando, todavia são sujeitos plásticos em construção e de pensamento de transculturação.

Em consonância Guzmán considera que,

⁶ Tradução livre minha: “transculturation works bidirectionally in the social life of things. It trans-lates objects that transform modes of being and thinking while also transforming the “original” uses and life of the object” (MIGNOLO, 2002, p.15).



Tal como Ortiz, Rama vê na transculturação uma metáfora para a inclusão e resistência crítica. Juntos, constituem uma genealogia de resistência crítica da América Latina pensamento cujas formulações chave sobre história, cultura, literatura, modernização, discursiva subjectividade⁷ (2008, p.250).

Mediante as considerações de Guzmán (2008), penso que a transculturação esteja muito próxima de um pensamento decolonial, assim é possível pensar uma genealogia que recupera a história dos povos e culturas colonizadas, por meio de práticas epistêmicas decoloniais (NETO, 2016), “ou seja, conhecimentos que surgiram como contrapartida e resistência à matriz colonial de poder, desde o início do processo colonizador, mas que foram soterrados pelo eurocentrismo epistemológico” (NETO, 2016, p.19), ainda cabe fazer um adendo que ao longo da história tornou-se um epistemicídio.

Segundo o autor a genealogia do pensamento decolonial não se restringe somente aos intelectuais, mas estão ligados a uma rede decolonial dos movimentos sociais e de novas instituições nas suas configurações do existir, do saber e do poder. Que implica em uma *zona de contato*⁸ de encontros de populações e culturas diferentes que estão em um espaço de confrontos, negociações e mediações (SOUSA-SANTOS, 2016), que muitas das vezes essas fronteiras estão em relações de (in)diferentes, de/em tensionamento e de (des)locamentos, sendo elas situações de tradução, ou seja, são sujeitos atravessados pelos outros que se identificam em trocas de saberes fronteiriças, que dilatam “muitas vezes em relações altamente assimétricas de dominação e subordinação – como colonialismo, escravidão, ou suas consequências como eles são vividos em todo o globo de hoje”⁹ (GUZMÁN, 2008, p.257).

O interessante dessas relações é que a opacidade se torna o translado, ou seja, como resultado da copresença desses sujeitos em relação ao imperialismo europeizado, onde a invisibilidade na sua copresença apresenta transformações diante das desagregações abruptas e, tais desagregações possibilitam novas congruências de resistências nessas margens fronteiriças que estão se constituindo novamente. Portanto o tradutor em uma perspectiva decolonial tem que buscar olhar para aquilo que percebe como vozes dos invisíveis, talvez somente assim nesse além de, possa encontrar os (des)conhecidos em um translado de mediações.

Nesse sentido Boaventura de Sousa Santos nos oferece algo interessante no que diz respeito a tradução e a zona de contato ao afirmar que “as ecologias de saberes e a tradução intercultural podem apenas

⁷ Tradução livre minha: “Like Ortiz, Rama sees in transculturation a metaphor for inclusion and critical resistance. Together they constitute a genealogy of Latin American critical thought whose key formulations on history, culture, literature, modernization, discursive subjectivity” (Guzmán,2008, p.250).

⁸ “Zona de contato que é compreendido como sinônimo de fronteira cultural, enfatizando as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais, pondo em questão como os sujeitos coloniais são constituídos nas e pelas relações entre colonizadores e colonizados, ou viajantes e visitados, em termos de interação e trocas no interior de relações assimétricas de poder. Frente a esta dimensão a autora, invertendo os paradigmas analíticos da análise objetiva, racionalista e eurocentrada do olhar imperialista [...]” (MACHADO, 2000, p.283).

⁹ Tradução livre minha: “often in highly asymmetrical relations of domination and subordination—like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today” (GUZMÁN, 2008, p. 257).



ocorrer e florescer nas zonas de contacto cosmopolitas subalternas, isto é, nas zonas de contacto descolonizadoras” (SOUSA-SANTOS, p.281, 2016), nesse abissal a tradução vislumbra o processo de negociações/mediações e de trocas em condições difusoras, que por meio do diálogo e de consensos pontuais os movimentos sociais (de populações indígenas, periféricas, dos trabalhadores do campo, do grupo LGBTQIAP+, do povo negro, das manifestações das mulheres contra as violências etc...) vão se tornando constelações práticas de possibilidades de ressignificação e resistências; vão nascendo maquinarias de lutas contra as opressões dos grupos dominantes, ou melhor, de oposição as marcas da colonialidade “a força obscura” da modernidade (NETO, 2016).

Por conseguinte, na busca das superações cognitivas a uma necessidade de viver o tempo e não de viver no tempo, em busca de somente consumir aquilo que é estipulado pela indústria cultural que reifica as coisas e as transformam em coisificações.

Todavia viver o tempo não é apenas transformar o mundo, é, também sentir a contemplação do mundo, e é se permitir deixar fluir a subjetividade do Ser, na sua condição de *devir*. Para tanto decolonizar é o sentido de “ouvir as vozes das periferias ou daqueles que foram alijados dos benefícios da modernidade (os negros, os homossexuais, as mulheres, os povos colonizados etc...)” (MOITA, 2009, p. 19).

Nesse intenso movimento a bilateralidade intensifica o desaparecimento das homogeneidades nas fronteiras, abrindo espaço para novas configurações de multilateralidade, que vai transitando de forma híbrida em (inter)câmbio, de (des)encontros e (des)contínuos; ou como atribui o Walter Mignolo em uma “diversalidade, ou seja, a diversidade como um projeto universal, em vez de retornar para um “novo projeto universal abstrato””¹⁰ [...] (MIGNOLO, 2011, p. 68).

O que significa não tratar a diversidade em condições verticalizadas, onde os sujeitos são vistos de forma quantitativa e abstrata, e sim, em uma diversalidade que possibilita a horizontalidade dos sujeitos quantitativos nas suas diferenças enquanto diferenças e, que esteja em condições bidirecionais de tradução e transculturação. Portanto emergindo-se das culturas excluídas e invisíveis em um processo político e cultural.

Por fim parafraseando Boaventura de Sousa Santos (2010) como nos ensina, temos que sular as nossas hegemonias no tratamento da superação do *abissal* do norsteamento hegemônico, porque somente assim podemos decolonizar a subalternização em prática de transculturação. É preciso fazer justiça e criarmos novas instituições que valorizem as diferenças e as experiências que nos constituem como seres humanos, para projeção de uma alteridade múltipla, intraduzível e imprevisível no Mundo.

¹⁰ Tradução livre minha: “[...] diversalidad, es decir, la diversidad como proyecto universal, en lugar de retomar un ‘nuevo proyecto universal abstracto’” [...] (MIGNOLO, 2011, p. 68).



4 AS FORÇAS OBSCURAS DA MODERNIDADE *VERSUS* TRANSMODERNIDADE

Essa racionalidade do capitalismo imposta aos povos não europeus, tidos como não civilizados ou ágrafos, foi e ainda é tão violenta, que de alguma forma esses colonizadores se apropriaram da vida desses povos, sendo aos poucos eliminados pela força de trabalho. Pois trabalho na América Latina tem cor, gêneros, “raças” e etnias; para tanto refere-se aos “povos indígenas, aos negros/as, mulheres, aos idosos, as crianças, aos marginalizados e aos imigrantes, aos trabalhadores do campo e das culturas negadas dos países periféricos do capitalismo transnacional globalizado” (NETO, 2016, p. 80).

Para Quijano (2005) essas formas de trabalhos são de opressão e de autoritarismo que estão sobre o controle da classe burguesa, que não mede esforços para ampliar cada vez mais os seus lucros, e é nesse quesito, que a burguesia faz do Estado o aparelho defensor dos seus interesses tidos como modernos.

Essa racionalidade instrumental é inserida a partir do século XVI com o pensamento racionalista, que vai se discorrendo em todo os espaços de uma América Latina subalterna/periférica a opressão e rendição ao capitalismo comercial do Norte, já que os mesmos se consideravam os inventores da modernidade racional. *Ainda assim, cabe ressaltar que modernidade é uma questão de olhar, ou seja, modernidade pode ser algo que já existia antes da chegada dos europeus aqui na América colonizada pelos portugueses e espanhóis (Quijano, 2005 e grifo meu)*, aqui me refiro aos conhecimentos místicos e científicos que os povos ameríndios dominavam/dominam em relação a cosmologia da natureza.

E se tratando daqueles que foram introduzidos como escravizados, os africanos também traziam consigo suas especificidades e conhecimentos ancestrais, que por sinal saberes que foram negados historicamente.

A força do colonialismo/ou pós-colonialidade amplia-se com a globalização (XX), que quebra as limitações das fronteiras comerciais e assim amplia os mercados consumidores e novas configurações de desmantelamento fronteiriços. Cabe ressaltar que a globalização apresenta os seus primeiros sinais com a travessia da navegação realizada por Cristóvão Colombo (1492) que uniu o mundo velho e ao mundo novo - a América. Mais uma coisa é certa a globalização intensificou a exploração das riquezas naturais e do trabalho compulsório/da escravização, no propósito de atender as necessidades da soberania do capitalismo selvagem europeu racionalista instrumental e tecnicista (MIGNOLO, 2017).

Essa pós-colonialidade trouxe novos ajustamentos na produção industrial, flexibilização do trabalho, privatizações de empresas estatais, moedas de cunho internacional e desregulamentação do mercado, logo isso está atrelado a um projeto neoliberal globalizado de ampliação, como: desmatamento, de aumento de agrotóxico na agricultura; de desemprego em massa/ou de empregos informais sem qualquer tipo garantias trabalhistas; de violências contra indígenas e de pessoas que moram nas periferias; de mulheres que são vítimas do patriarcado e de feminicídios; da proliferação das desigualdades sociais, da ampliação do racismo, da homofobia, da xenofobia etc....; Mas a modernidade faz um jogo duplo, que ao mesmo tempo tem um

conceito emancipador racional com possibilidade de funcionamento da justiça, da democracia e da igualdade, porém no sentido de justificar os métodos de opressões/exclusões aos “bárbaros” que para torná-los civilizados e mundializados seriam necessárias tais violências e atrocidades (DUSSEL, 2008 apud NETO, 2016).

Portanto o *mito*¹¹ de modernidade em suas entranhas históricas provocaram/ou provoca marcas profundas em tempo/espaço do obsoleto Mediterrâneo aos profundos esplêndidos oceanos: o Atlântico e o Pacífico; e em tempos globais a pós-colonialidade se reconfigura com a financeirização do capital, a manutenção do patriarcado e das desigualdades sociais e culturais.

O processo de modernidade científico-tecnológica Dussel pontifica que:

a centralidade da Europa no “sistema-mundo” não é fruto só da superioridade interna acumulada na Idade Média europeia sobre as outras culturas, mas também o efeito do simples fato do descobrimento, conquista, colonização e integração (subsunção) da Ameríndia (fundamentalmente) que dará à Europa a *vantagem comparativa* determinante sobre o mundo otomano-mulçumano, a Índia ou a China [...] Posteriormente, a “gestão” da centralidade do “sistema-mundo” permitirá que a Europa se transforme em algo como a “consciência reflexiva” (a filosofia moderna) da história mundial (2012, p.52).

O sistema-mundo citado por Dussel (2012), é impor a experiência originária de constituir o “Outro” como conquista/domínio europeia de outro mundo e, nesse caso a América. Pois a tal modernidade cria discursos de “superioridade” em avanços culturais, tecnológicos e filosóficos, ou seja, como verdade universal homogênea e unificada, que inclusive ainda são referências no currículo escolar ocidental. Nesse quesito temos no Brasil a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) no ensino básico, que tem como objetivo a unificação dos conhecimentos em todo território brasileiro, pois é o reforço do mito da modernidade/colonialidade? Como é possível desprezar os saberes regionalistas e suas especificidades? A universalização dos conteúdos seriados permite a emancipação dos sujeitos envolvidos no processo?

Não tenho a pretensão de alongar-me e menos ainda demonizar o assunto, mas em pleno século XXI universalizar o conhecimento e desprezar conhecimentos fronteiriças e outros saberes é no mínimo

¹¹ Para Dussel (2005, p29): o *mito* poderia ser assim descrito:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa”¹⁵ (por opor-se ao processo civilizador)¹⁶ que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos)¹⁷, das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etc etera.



estabelecer o eua-euro-cêntrico como estrutural, global e de funcionalidade hegemônica colonialista, que por sinal a “colonialidade atua na interioridade do imaginário dos dominados, passa a fazer parte de sua estrutura de imaginação simbólica, o que tem servido como instrumento duradouro e contínuo de controle das populações” (NETO, 2016, p. 77).

Portanto a modernidade em suas multifaces globalizantes demarcou territorialmente que os povos conquistados não apresentavam conhecimento científico-tecnológico, o que é errôneo! Segundo Quijano (2005), afirma que os colonizados tinham conhecimentos da medicina, da matemática, do calendário, da astronomia, bem como, também haviam desenvolvido a escrita hieroglífica, construções arquitetônicas, esculturas, artes cerâmicas etc...ainda fazendo uma reflexão sobre a matemática onde os ameríndios tinham conhecimento do zero não como sentido de valor comercial capitalista e, sim como algo de parâmetro de medidas, pois o zero para os europeus latino-germânico a direita tem validade somatória, enquanto o zero à esquerda é algo desvalido (SOUSA-SANTOS, 2009).

Então a violência do colonizador cristão europeu pelo apagamento cultural dos povos ameríndios e africanos são formas de classificá-los como povos inferiores e não “civilizados”, sem a potência do conhecimento dos fenômenos da natureza científica. Porém não é verdade, pois Boaventura (2008) apregoa que a demanda da violência ocidental foi tão intensa sobre esses povos ao ponto de apagar as suas referências, enquanto, raça/etnia.

Cabe ressaltar que há diferenças entre as mesmas, a raça é a determinação biológica, ou seja, são marcas das relações hereditárias, enquanto, a etnia está vinculada aos saberes como: a crença, costumes, hábitos, religião, língua, dança, música, organização administrativa/política e entre outros (SILVÉRIO, 2007). Entretanto, ainda assim, o colonialismo produziu “as discriminações sociais que foram posteriormente codificadas como ‘raciais’, “étnicas”, “antropológicas” ou “nacionais” (QUIJANO, 1992 apud NETO, 2016, p.74), estruturas de poder que movem outras relações sociais, como exemplo o racismo estrutural no Brasil, advindo dos 357 anos de escravização.

Em prol dessa modernidade colonizadora racionalista europeia endossou-se o trabalho de escravização, onde negros/negras eram capturados na África e comercializados em várias partes da América. Tendo como algo mais peculiar na América portuguesa (Brasil) foram introduzidos aproximadamente quase 5 milhões de escravizados, durante os períodos: colonial (1500-1822) e imperial (1822-1889). Para Mignolo (2017), tais marcas da escravização se reportam até hoje, por meio de práticas racistas e de inferiorização do povo negro, que são vítimas dessa exploração produtiva do capitalismo industrial e financeiro.

Essas disposições tecnológicas consolidam o racismo, pois para Foucault (2010, p.214): “o racismo é o meio de introduzir, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte entre o que deve morrer e o que deve viver”, então, o velho poder da branquitude é que dá a ordem de matar; daí o racismo como tecnologia de extermínio da população negra, pobre e periférica. Ainda nessa perspectiva vivenciamos



durante o ano de 2020 a pandemia - Covid-19, que por conta de um descaso do Estado brasileiro de extrema direita, o Brasil ficou marcado pelo genocídio do “holocausto brasileiro”, que atingiu diretamente as populações indígenas e negras, por serem em grande maioria pobres e por estarem vulneráveis em relação à doença.

E se tratando da população negra de maioria minorizada, a situação é grave também, por não tem acesso água potável; esgoto encanando; por estarem na linha de frente de trabalhos precarizados e por viverem em condições periféricas e, ainda tem os quilombos remanescentes que sofrem ameaças constantes de expulsão de suas terras (SCHWARCZ, 2019).

Com relação a população indígena estão expostos as invasões de suas terras por garimpeiros; não recebem assistência médica governamental; sofrem com as queimadas e desmatamentos; e em várias partes do território brasileiro as lideranças são vítimas de homicídios praticados por jagunços a mando de fazendeiros etc..., portanto tais condições expõem estas populações a vida nua (AGAMBEM, 2010), em consonância com o filósofo Achelli Mbembe (2016) em seu *ensaio necropolítica*, são tecnologias sofisticadas e “máquinas de guerras” de extermínios de bens naturais, de destruição de comunidades de povos originários e quilombolas, de destruições institucionais jurídicas entre outras; ou seja, a modernização da morte (MBEMBE, 2016), de um *Estado Soberano* que aplica a regulamentação do biopoder.

Mesmo com todos esses percalços/tropeços o que a comunidades indígenas e negra em nosso país e até mesmo na América Latina tem feito para resistir/desvelar/revelar/reinventar? Os sentidos das coisas estão nos movimentos sociais de mediações, confrontos e negociações que estão nas zonas de contato, onde, estão possivelmente articulando ações políticas e jurídicas emancipatórias de âmbito democrático em defesa das diferenças, das diversidades, das alteridades e de possíveis constituições de tradução, transculturação e de novos discursos.

Por conseguinte, é muito importante que se apresente um novo olhar sobre essas questões de modernidade do saber, que não é somente ver a partir do prisma do progresso tecnológico dentro de uma perspectiva positivista eurocêntrica e clássica, ou melhor, de uma ciência determinista e de defesa dos interesses da classe dominante e hegemônica, pois é ir além daquilo que está colocado como verdade uniforme.

Contudo quebrar esses paradigmas são de suma importância, no sentido de elencar uma transmodernidade (DUSSEL, 2016), superando as estratégias da pós-modernidade. Sobretudo que essas culturas negadas sejam capazes de desenvolverem críticas internas as suas próprias culturas tradicionais; que criem autocrítica e condições diálogos interculturais decoloniais e transmoderna, nesse sentido,

uma futura cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da Modernidade (mas avaliados com critérios diferentes a partir de outras culturas antigas), terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes. Um mundo pós-colonial e periférico, como o da Índia, em completa assimetria em relação ao centro



metropolitano da era colonial, sem deixar de ser um núcleo criativo de renovação de uma cultura milenar e decisivamente distinta de qualquer outra, capaz de propor respostas inovadoras e necessárias para os desafios angustiantes que o planeta nos lança no início do século XXI (DUSSEL, 2016, p.63).

A transmodernidade como um catalisador de reinvenção dos diálogos, das emancipações políticas ou de novos paradigmas, podendo serem constituídas a partir daquilo que as culturas negadas e tradicionais entende por novas visões de modernidade no sentido de (re)descobrir o avassalador destrutivo mito tecnológico racionalista instrumental, ou seja,

com essa capacidade de se fertilizarem transversalmente, mutuamente, os pensadores críticos da periferia e dos espaços de “fronteira” consolidam o fruto do diálogo intercultural. Ao organizarem redes de discussão de seus problemas específicos, o processo de afirmação torna-se uma arma de libertação. Temos de nos informar e aprender com os fracassos, as conquistas e a justificação, mesmo que teórica, do processo de criação diante da globalização da cultura europeia e norte-americana, cuja pretensão de universalidade deve ser desconstruída a partir da perspectiva multifocal de cada cultura (DUSSEL, 2016, p. 2016).

Trazer à tona as diversidades e o pluriculturalismo são uma forma de ressignificar a identidade desses povos, assim estabelecer a alteridade é um dos caminhos para o reconhecimento dos saberes dos outros e do Outro que produzem a partir das suas experiências vivenciadas. Sendo um produzir pela libertação de forma crítica e, no percurso se esforçar para retirar da modernidade que há de bom, no sentido de elaborar possibilidade de mediações e diálogos, ou seja, de ir além da forma progressista unilateral e sim em condições de bilateralidade e multidimensional.

O processo político e cultural é longo e árduo, porém de possibilidades utópicas, portanto decolonizar é sobretudo caminhar para a valorização da ecologia dos saberes em um âmbito de diálogo intercultural crítico sem restrições a qualquer cultura que polariza esses espaços fronteiriços, em condições de rebeldia e de inconformismos e que conseguem questionar a produção de subjetividades conformistas que imperam na Amefricanidade.

5 À GUIA DAS CONSIDERAÇÕES

No caminhar do artigo buscou-se compreender a tradução como meio de perceber a transculturação dos povos excluídos e negados historicamente. Onde demonstra que não há sujeitos únicos, o que existe são sujeitos atravessados por essas relações (inter)culturais e de transterritorialidade. Mediante as leituras e as escritas textuais, acredito que a práxis está presente a todo momento nas nossas relações (inter)sociais e (inter)culturais, pois é isso que torna fascinante a transculturação, ou seja, em condição de bilateralidade.

É notório que se deve tomar cuidado com o discurso predominante, no sentido de que estabelece “grades” ou nos condiciona em verdades, pois podem esvaziar o que de fato desejamos encontrar dentro desse campo vasto que é a tradução, até porque são produções humanas que estão em constante mudanças.



Nesse referido espaço de luta/resistência a transmodernidade nesta zona de contato, pode circular em “viagens” de encontros de diálogos interculturais, para com as populações indígenas, negra, mulheres, LGBTQAP+, camponeses, imigrantes entre outros; no sentido de mediar suas ressignificações de transculturação.

Então é necessário desmistificar os estereótipos, a folclorização, o *mito* da modernidade e a obscura colonialidade, ou seja, livrar-se desses muros que ainda os cercam, pois ainda são operacionadas pelo capitalismo global. Tal inflexão somente serão possíveis por meio da ecologia dos saberes que levam em conta as especificidades e singularidades das diferenças, das diversidades e das alteridades, portanto decolonizar são os deslizamentos das “ondas” de redes de trocas de experiências vividas/vivenciadas de uma transculturação, assim “surfei” nesse espetáculo.



REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, Giorgio. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- DUSSEL, Enrique. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. In: LANDER, Edgardo (org.). Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- DUSSEL, Enrique. Ética da libertação na Idade da Globalização e da Exclusão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6079>. Acesso em: 22 jan. 2022.
- FOUCAULT, Michel. Em Defesa da Sociedade. 2. ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GIORGIA, Piras. *Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul*, v. 1, n. 1, 2017.
- GUZMÁN, M. C. Thinking Translation as Cultural Contact: The Conceptual Potential of “Transculturación”. *Mutatis Mutandis*, v. 1, n. 2, p. 246-257, 2008. Disponível em: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/mutatismutandis/article/view/337>. Acesso em: 22 jan. 2022.
- LIMA, Heloisa Pires. A semente que veio da África. São Paulo: Salamandra, 2005.
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 281-289, 2000.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 14 jan. 2022.
- MIGNOLO, Walter D. *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. 1. ed. Buenos Aires: Del Signo, 2011.
- MIGNOLO, Walter. *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. Tradução de Marco Oliveira. São Paulo: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, 2017.
- MIGNOLO, Walter; SCHIWY, F. Translation/transculturation and the Colonial Difference. In: MUDIMBE-BOYI, Elisabeth (ed.). *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures, and the Challenge of Globalization*. Albany: State University of New York Press, 2002. Disponível em: <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/33514/Transculturacion%20y%20la%20diferencia%20colonial.pdf;jsessionid=D61B843495AA95E6732797DAB36C7158?sequence=1>. Acesso em: 24 jan. 2022.
- MOITA LOPES, Luis C. Da aplicação de Linguística à Linguística Aplicada Indisciplinar. In: PEREIRA, Regina C. M.; ROCA, Maria Del P. (Orgs.). *Linguística Aplicada*. São Paulo: Contexto, 2009.
- NETO, João Colares da Mota. *Por uma pedagogia decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. Curitiba: CRV, 2016.



PEREIRA, R. P.; JUNIOR, H. C. Mancala: o jogo africano no ensino da matemática. 1. ed. Curitiba: Appris, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: DUSSEL, Enrique. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RATTS, Alex; DAMASCENA, Adriane A. Participação africana na formação cultural brasileira. In: Educação – africanidades – Brasil. Brasília, 2006. p. 168-183.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. O pequeno príncipe. Tradução de Angela das Neves. 1. ed. Barueri, SP: Ciranda Cultural, 2016.

SANTANA, Tiganá. Tradução, interações e cosmologias africanas. Cadernos de Tradução, v. 39, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2019v39nespp65>. Acesso em: 21 jan. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro. In: Travessias. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais uma ecologia de saberes. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/>. Acesso em: 24 jan. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Tradução intercultural: Diferir e partilhar con passionalità. In: MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado; AÑÓN, Carlos Lema; AGUILÓ BONET, Antoni; GOMES, Nilma Lino (orgs.). Construindo as Epistemologias do Sul: Para um pensamento alternativo de alternativas. CLACSO, 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Sobre o autoritarismo brasileiro. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Ações afirmativas e diversidade étnico-racial. In: BRASIL. Ministério da Educação/ Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas: SECAD, 2007.