

Espiritualidade, sensibilidades e produção do conhecimento em tempos de coronavírus: uma escrevivência sobre o sagrado e as ecopedagogias decolonias

Espiritualidad, sensibilidades y producción de conocimiento en tiempos de coronavirus: una escrevivência sobre lo sagrado y las ecopedagogias decoloniales

*João Colares da Mota Neto*¹

Resumo

Neste artigo, reflito sobre a relação entre espiritualidade, sensibilidades e produção do conhecimento em tempos de pandemia do coronavírus. Construo essas reflexões partindo de uma escrevivência sobre o período de enfrentamento da pandemia, no momento de crescimento exponencial do número de pessoas contaminadas e de mortos na Europa, particularmente na Espanha, por ocasião de um pós-doutoramento, no primeiro semestre de 2020. A escrevivência aborda minha relação com o Sagrado durante a pandemia, especialmente com o universo religioso afroindígena amazônico, entendido como uma prática epistêmica decolonial ou do que estou chamando de ecopedagogias decoloniais. Considero que as sabedorias insurgentes mobilizadas por estas religiões nos levam a repensar não apenas a maneira como produzimos conhecimento, mas também nossa relação com o mundo, com as pessoas, a natureza e o Sagrado, oferecendo elementos para constituição de ecopedagogias decoloniais e modos de sociabilidade baseados no “bem viver”. As ecopedagogias decoloniais mobilizam, também, críticas contundentes à necropolítica levada a cabo pelo mercado e por governos neoliberais em todo o mundo, particularmente na América Latina, com uma política de morte de segmentos da classe trabalhadora e de grupos sociais subalternizados.

Palavras-chave: Espiritualidade; Sensibilidade; Produção do conhecimento; Pandemia do coronavírus; Ecopedagogias decoloniais.

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Coordenador da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA), com Doutorado Sanduíche na Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.

E-mail: joacolares@uepa.br

Resumen

En este artículo, reflexiono sobre la relación entre la espiritualidad, las sensibilidades y la producción de conocimiento en tiempos de pandemia de coronavirus. Construyo estas reflexiones como una *escrevivência* sobre el período de enfrentamiento de la pandemia, en un momento de crecimiento exponencial del número de personas contaminadas y de muertes en Europa, particularmente en España, con motivo de un post-doctorado en la primera mitad de 2020. La *escrevivência* trata de mi relación con lo sagrado durante la pandemia, especialmente con el universo religioso afro-amazónico, entendido como una práctica epistémica decolonial o lo que yo llamo ecopedagogías decoloniales. Considero que las sabidurías insurgentes movilizadas por estas religiones nos llevan a repensar no sólo la forma con que producimos el conocimiento, sino también nuestra relación con el mundo, con las personas, la naturaleza y lo sagrado, ofreciendo elementos para la constitución de ecopedagogías decoloniales y modos de sociabilidad basados en el "buen vivir". Las ecopedagogías decoloniales también movilizan fuertes críticas a la necropolítica llevada a cabo por el mercado y los gobiernos neoliberales en todo el mundo, en particular en América Latina, con una política de muerte de segmentos de la clase obrera y de los grupos sociales subalternos.

Palabras clave: Espiritualidad; Sensibilidad; Producción de conocimiento; Coronavirus pandémico; Ecopedagogías decoloniales.

Introdução

Este artigo é diferente dos demais textos acadêmicos que estou acostumado a escrever. Mesmo alinhado com perspectivas críticas de produção do conhecimento, particularmente relacionadas com a educação popular, a educação intercultural e as pedagogias decoloniais, e mesmo que já tenha escrito outras produções relacionadas ao universo religioso afroindígena amazônico (MOTA NETO, 2008a, 2008b, 2016), aqui ensaio a construção de uma *escrevivência* sobre espiritualidade, sensibilidade e produção do conhecimento em tempos de pandemia do coronavírus.

Esta *escrevivência* foi elaborada no período mais difícil de enfrentamento da pandemia, isso é, no momento de crescimento exponencial do número de pessoas contaminadas e de mortos na Europa, particularmente na Espanha, por

ocasião de um pós-doutoramento realizado na Universidad de Sevilla e na Universidad de Málaga, no primeiro semestre de 2020.

Esta escrevivência aborda minha relação com o Sagrado durante a pandemia, especialmente com o universo religioso afroindígena amazônico, entendido como *uma fonte de um pensar pedagógico decolonial* ou do que estou chamando de *ecopedagogias decoloniais*, questões que serão aprofundadas adiante.

A noção de *escrevivência* foi elaborada por Conceição Evaristo (2007) como uma narrativa literária construída a partir das vivências ou experiências das mulheres negras brasileiras. Podemos entendê-la, também, como método de investigação e de produção crítica do conhecimento, uma estratégia de superação do racismo institucionalizado e do colonialismo intelectual, os quais têm negado às populações colonizadas, particularmente às mulheres negras, o papel de protagonismo na construção de sua própria história. Ao romper com a história oficial e com uma literatura marcada pelo racismo, impostas por uma academia científica e literária ocidentalizadas e brancas, Conceição Evaristo aposta na possibilidade de uma escrita sensível e crítica, em que narrativas produzidas a partir de vivências individuais e coletivas se entrelaçam e são capazes de enfrentar os paradigmas hegemônicos que subjazem a produção do conhecimento, fundados no capitalismo, no colonialismo, no racismo, no sexismo e no patriarcado.

o que levaria determinadas mulheres, nascidas e criadas em ambientes não letrados, e quando muito, semi-alfabetizados, a romperem com a passividade da leitura e buscarem o movimento da escrita? Talvez, estas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção de vida. [...] Em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura dominante, escrever adquire um sentido de insubordinação (EVARISTO, 2007, 20-21).

Para Evaristo (2007), a escrevivência, um ato de insubordinação, é também compreendida como “a escrita de um corpo, de uma condição, de uma

experiência negra no Brasil” (p. 20). Não pretendo, em hipótese alguma, assumir o lugar de fala que originou a noção de escrevivência. Esse lugar de fala, na produção de Conceição Evaristo, é marcado pelo protagonismo das mulheres negras que têm sido invisibilizadas pela história oficial e pela literatura. No entanto, considero que a noção de escrevivência é também pertinente a outros indivíduos e grupos sociais que foram e continuam sendo estigmatizados como incapazes de produzir conhecimento considerado “legítimo”, “racional” ou “verdadeiro”.

Neste texto, refiro-me, particularmente, a uma experiência cultural negra, ou afroindígena, relacionada a determinadas religiosidades amazônicas que tenho vivenciado ao longo de um certo tempo e, particularmente, durante a pandemia, temporalidade de escrita deste ensaio. Não construo uma etnografia, tal como elaborada por pesquisadores especializados, normalmente antropólogos, sobre as culturas religiosas afroindígenas da Amazônia. Estes estudos são fundamentais para melhor compreensão do fenômeno religioso e lançarei mão de alguns destes trabalhos nesta minha escrevivência. Mas o objetivo que persigo neste texto, a partir da escrevivência como estratégia metodológica, é acionar o meu corpo, minha espiritualidade, minhas sensibilidades, minha relação com o Sagrado, para entender como a pandemia do coronavírus vêm interferindo na produção do conhecimento e também na relação que estabelecemos com o mundo, as pessoas, a natureza e o Sagrado. Espero, a partir destas reflexões, poder esboçar contribuições para pensar as ecopedagogias decoloniais.

Mas qual a relevância de se discutir o coronavírus relacionado à produção do conhecimento, à espiritualidade e às sensibilidades? Não seria a pesquisa do coronavírus exclusividade de pesquisadores das ciências biológicas e da saúde? Que impactos poderia ter o coronavírus sobre a sociedade, a educação e as ecopedagogias?

Parto do pressuposto de que a pandemia do coronavírus, por sua própria complexidade, intensidade e abrangência, precisa ser melhor estudada não

apenas pelas ciências biológicas e da saúde, mas também pelas ciências humanas, sociais e da educação, pelo que impactou nas relações sociais, nos modos de sociabilidade, na educação, nas emoções e na produção do conhecimento.

Como tantos/as outros/as pesquisadores/as em todo o mundo, sofri o impacto da pandemia em meu programa de estudos do pós-doutoramento. Como muitos/as outros/as, tive de enfrentar os desafios e encontrar estratégias de superação, inclusive extraíndo das dificuldades, criativamente, oportunidades para continuar o processo de aprendizado e de construção do conhecimento.

Ao refletir sobre esta vivência, não pretendo, por óbvio, engendrar uma narrativa globalizante com vistas a explicar, universalmente, os impactos do coronavírus sobre a produção do conhecimento, nem tampouco encerrar minha narrativa a uma experiência isolada, desconectada de uma perspectiva mais ampliada de compreensão da sociedade, da cultura e da educação.

Ao refletir sobre minha experiência de intercâmbio em tempos de coronavírus, pretendo, a um só tempo, escrever sobre os desafios de produzir conhecimento em tempos tão conturbados, e refletir sobre o papel da espiritualidade, das sensibilidades e da relação com o Sagrado nesta produção, particularmente no campo da educação e do que estou chamando de ecopedagogias decoloniais. Essa produção está marcada por *táticas criativas*, que nascem de fenômenos que costumam ser totalmente desprezados pela ciência moderna: a espiritualidade, as sensibilidades e a relação com o Sagrado.

Nos termos de Michel de Certeau (2005), significaria pensar as *táticas* como um conjunto de *maneiras de viver com* determinados fenômenos socioculturais, fabricados no cotidiano, nas atividades ao mesmo tempo banais e complexas do dia a dia, marcadas pela criatividade, astúcia e clandestinidade. Defendo, assim, que os processos de produção do conhecimento nem sempre seguem apenas as lógicas formais e os métodos monológicos da ciência moderna. Outros processos e sabedorias intervêm, inclusive a sabedoria popular, tão negligenciada pela ciência ocidentalizada. Porém, seguindo o raciocínio de Certeau (2005), é no

cotidiano, na sabedoria popular, que engendramos o que ele chamou de *trampolinagem*, palavra que associa a acrobacia do saltibambo e sua arte de saltar do trampolim à trapaçaria, à astúcia e esperteza dos grupos populares que driblam a dominação e as estruturas sociais.

Além das táticas, também estou particularmente interessado nas sensibilidades produzidas durante a pandemia e seus efeitos sobre a produção do conhecimento. Trato neste artigo, portanto, de algumas das trampolinagens utilizadas e das sensibilidades construídas a partir das culturas religiosas afroindígenas da Amazônia para viver o intercâmbio de pós-doutoramento não como experiência de paralisia e pânico, mas de produção, de criatividade, de diálogo, de solidariedade e de espiritualidade.

Este artigo está organizado em duas partes centrais, além da introdução e das considerações finais. Na primeira, reflito sobre a relação entre espiritualidade, sensibilidades e produção do conhecimento a partir de práticas epistêmicas decoloniais associadas às culturas religiosas afroindígenas da Amazônia. Na segunda, com base nestas práticas epistêmicas, argumento em favor da construção de ecopedagogias decoloniais, capazes de denunciar as necropolíticas acionadas pelos Estados e Mercados nestes tempos de pandemia e de dar respostas à crise civilizatória (e não apenas epidemiológica) que estamos vivendo.

1. Espiritualidade, sensibilidades e produção do conhecimento em tempos de coronavírus

Estes tempos de pandemia têm sido para muitos um momento de aprofundar sua relação com o Sagrado, desenvolver sua espiritualidade e suas sensibilidades em face do mundo e das pessoas. Para tantos outros, trata-se de uma problemática meramente objetiva, que pode ser dissecada e analisada cartesianamente, sem “contaminação” (a palavra é duplamente apropriada) subjetiva ou sem implicações pessoais que levem a uma dimensão muito profunda da existência humana: a espiritualidade.

Estou entre os que têm sido atravessados pela espiritualidade nestes tempos de pandemia. Aliás, desde antes dela, mas quase sempre com uma relação muito contraditória no que toca ao Sagrado. De repente, durante a pandemia, a espiritualidade passou a ser vivenciada de forma mais presente; forte, mas serena; orientadora, esperançosa.

Ao afirmar que esta dimensão espiritual constitui nossas subjetividades, e que elas estão necessariamente implicadas na produção do conhecimento - mesmo que “se previnam da contaminação” os positivistas, por exemplo -, gostaria de nesta parte do artigo refletir sobre as relações entre espiritualidade, sensibilidades e produção do conhecimento em tempos de pandemia do coronavírus.

Parto do pressuposto de que esta espiritualidade *reclamada* pode fornecer respostas e orientações para a construção de um modelo civilizatório e um processo de produção do conhecimento “outros”. É claro que não me refiro ao papel institucional jogado por setores hegemônicos das igrejas cristãs - católicas e evangélicas, e, neste último grupo, particularmente os neopentecostais - e outras denominações religiosas na legitimação e reprodução deste “sistema-mundo moderno/colonial, capitalista/patriarcal, cristão-cêntrico/ocidental-cêntrico” (GROSFOGUEL, 2011). Refiro-me a uma espiritualidade que nos convoca à reflexão sobre o sentido da “casa comum”, do “bem viver”, do “cuidado” com a terra, a natureza e as pessoas.

Leonardo Boff, que há muito escreve sobre a Terra como um “Ente vivo”, que chama de “Gaia”, recentemente retomou em seu blog pessoal a reflexão sobre o coronavírus em sua relação com a auto-defesa da própria Terra. Afino-me com a concepção de Terra de Boff, tal como formulada ao longo de sua obra, e exemplificada nesse trecho de sua publicação recente:

Ela mesma é viva. Emerge como um Ente vivo, não no sentido de um organismo ou um animal, senão de um sistema que regula os elementos físico-químicos e ecológicos, como fazem os demais organismos vivos, de tal forma que se mantém vivo e continua a produzir uma miríade de formas de vida. Chamaram-na de Gaia (BOFF, 2020, s/n).

Com base nessa concepção, Boff (2020) afirma que a pandemia do coronavírus nos revela que o modo como habitamos a Casa Comum é nocivo à sua natureza; que é imperioso reformatar nossa forma de viver sobre ela, enquanto planeta vivo; que a Terra está nos alertando que não podemos continuar vivos da maneira como estamos nos comportando; que a vida humana pode ser dispensável, considerando a história de 13,7 bilhões de anos do universo, 4,4 bilhões da Terra e 100 mil anos da existência do *homo sapiens/demens*.

Em face desta reflexão, talvez a mais importante de todas nos tempos em que estamos vivendo, a espiritualidade e as sensibilidades apresentam-se como dimensões do ser humano potencializadoras de uma relação mais ecológica com a Terra. Isso tem me levado a refletir muito sobre o sentido de Terra também para as populações originárias da América Latina, ou, como prefiro dizer, de *Abya Yala*, palavra do povo Kuna, no Panamá e na Colômbia, e que significa “terra madura” ou “terra de sangue vital”. Essa já é uma concepção de Terra (ou de parte dela, o que hoje conhecemos por América Latina) conectada com as sabedorias ancestrais de povos originários. Também poderíamos citar a ideia de “Pacha Mama”, expressão quíchua para “Mãe Terra”, considerada inclusive como uma deusa para povos indígenas andinos.

Os estudos decoloniais, a educação popular, as epistemologias do sul, os estudos subalternos e pós-coloniais são potentes campos do conhecimento que vêm desenvolvendo reflexões, epistemologias, metodologias de investigação sobre as culturas populares, as memórias, as ancestralidades, as espiritualidades, os saberes daquelas populações que foram colonizadas física e simbolicamente, e que mesmo depois da independência das antigas colônias de suas metrópoles, persistiram vítimas da colonialidade² como padrão de poder a estruturar relações

² No pensamento decolonial, há uma diferença fundamental entre os conceitos de colonialismo e colonialidade. O colonialismo refere-se ao processo e ao aparato de domínio político e militar que se emprega para garantir a exploração do trabalho e das riquezas das colônias em benefício do colonizador. A colonialidade é um fenômeno histórico mais complexo que se estende ao presente e se refere a um padrão de poder que opera através da naturalização de hierarquias territoriais,

assimétricas nos distintos âmbitos da vida social, a exemplo da espiritualidade, campo em que se viu e se vê o que Catherine Walsh (2009a) chama de “colonialidade cosmogônico-espiritual”, isso é, a negação e interdição das cosmovisões das populações originárias, nas quais o sagrado está conectado com todas as outras dimensões da vida social, como a economia, a organização social, a saúde, a educação, o meio ambiente e tantas outras.

Enfim, penso que devemos “aprender com os povos originários do Sul a decolonizar a educação”, como vem pesquisando o professor Reinaldo Matias Fleuri, da Universidade Federal de Santa Catarina, em um projeto internacional de investigação em rede do qual também faço parte³.

Essas reflexões têm sido acompanhadas por vivências espirituais muito fortes durante essa pandemia do coronavírus na Espanha. Mas, para falar destas vivências, preciso antes contar uma pequena história pessoal, ou exercitar uma escrevivência, nos termos já assinalados.

Como já disse, minha relação com o Sagrado tem sido sempre uma relação muito contraditória, passando da criança que adorava ir à missa com a avó, ao adolescente que acabara de ler “O Manifesto do Partido Comunista” (Marx e Engels) e passara a ser ateu, já que a religião é o ópio do povo. Na juventude caminhando para a maturidade, um pouco mais aberto, *agnóstico*, o tema da religião passou a me interessar como questão antropológica e pedagógica e como curiosidade pessoal. Então passei a frequentar terreiros de religiões de matriz africana na Amazônia paraense, particularmente o Tambor de Mina⁴, que me

raciais, culturais e epistêmicas, possibilitando a reprodução de relações de dominação (RESTREPO; ROJAS, 2010).

³ Projeto “Educação intercultural: aprender com os povos do Sul a decolonizar a educação”, financiada pelo CNPq.

⁴ O Tambor de Mina, também chamado simplesmente de Mina, é uma religião nascida no Nordeste brasileiro, mais precisamente no Maranhão, e posteriormente recriada na Amazônia, onde adquiriu traços particulares da cultura e sociedade locais. Segundo Ferretti (2000), é também a denominação mais difundida das religiões afro-brasileiras no Maranhão e na Amazônia, sendo que a palavra “Tambor” deriva da importância do instrumento homônimo nos rituais de culto e “Mina” deriva dos negros da Costa da Mina, nome dado aos escravos procedentes da costa situada a leste do Castelo de São Jorge de Mina, na atual República do Gana, trazidos da região das Repúblicas do Togo, Benin e Nigéria e que eram conhecidos como negros mina-jejes e mina-

atraiu pela musicalidade, pela conexão com a natureza, pelo sentido humanitário e comunitário da religião e pela beleza das cores, das vestimentas e dos rituais. Conectei-me intensamente com a religião, a ponto de fazer uma pesquisa de mestrado sobre a educação e as práticas culturais no cotidiano de um terreiro de Tambor de Mina na Amazônia (MOTA NETO, 2008a), e durante esse período me assumi como praticante da religião.

Um tempo após a conclusão do mestrado, diminuí a frequência de participação em rituais de religiões de matriz africana – talvez um retorno ao agnosticismo? – mas continuei publicando sobre o assunto, participando de mesas redondas e palestras e, após a conclusão do doutorado, também de bancas de mestrado e doutorado sobre o tema, principalmente relacionado à Educação, com pesquisas voltadas a diferentes dimensões da educação nos terreiros⁵.

Mais recentemente, passei a *ser cobrado* (expressão nativa destas religiões) pelas divindades e entidades que fazem parte do panteão das religiões de matriz africana na Amazônia a desenvolver minha mediunidade. Algumas *peias* (outra expressão nativa) que tomei, ou aprendizados dolorosos, serviram como aviso. E passei então a cuidar um pouco melhor da minha espiritualidade, frequentando casas de Mina e de pajelança cabocla⁶ em Belém e na Ilha de Colares, no Pará. Entre esses cuidados, posso citar a feitura de alguns trabalhos espirituais para

nagôs. Para Vergolino (2003, p. 04), o termo “Mina” trata-se, ainda, de um topônimo referente ao antigo forte de Elmina ou São Jorge de Mina, principal empório de escravos sob o domínio português, localizado na Costa do Ouro, atual Gana, “local de onde procederam muitos escravos para várias partes do Brasil, tais como o Rio de Janeiro, Bahia, Minas Gerais, Maranhão e Pará, durante os séculos XVII e XVIII”.

⁵ A professora doutora Maria Betânia Barbosa Albuquerque, no Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPA, orientou diversas dissertações de mestrado sobre educação e religiões amazônicas. Algumas das pesquisas de mestrado orientadas sobre religião de matriz africana e pajelança cabocla: Mota Neto (2008a), Costa (2017), Costa Junior (2017), Souza (2018), Nogueira (2019).

⁶ A pajelança cabocla é diferente da pajelança indígena, esta praticada entre grupos indígenas. A pajelança cabocla é “muito popular sobretudo na Amazônia rural, composta por um conjunto de práticas de cura xamânica, com origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizados pelo contato com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XVIII” (MAUÉS, 1994, p. 73).

determinados orixás⁷ ou encantados⁸, a participação em certos rituais, o uso de banhos de atração (de energias positivas) e de descarrego (de energias negativas), as orações e o cântico de hinos das divindades e da encantaria.

O segredo é um valor fundamental nas culturas de terreiro (PRANDI, 2005). Não pretendo contar certos segredos ligados à minha relação com o Sagrado nas culturas religiosas afroindígenas da Amazônia. Mas quero compreender estas culturas, no meu trabalho acadêmico, como *práticas epistêmicas decoloniais*⁹, isto é, como culturas estruturantes de um determinado modo de compreender a realidade, práticas das quais se desenvolvem o que Patricio Guerrero Arias (2010) chama de “sabedorias insurgentes”, isso é, sabedorias “outras”, “lógicas e saberes outros”, construídos pelos povos originários em permanente diálogo com a natureza e o cosmo, não somente a partir da razão, do conhecimento e da epistemologia, mas também a partir do coração, da afetividade e da ternura.

Nestas religiões, Abya Yala se conecta com África, e constituem um circuito intercultural em que processos de tradução, adaptação, mestiçagem, sincretismo ou combinação criativa de cosmovisões destes dois gigantes territórios colonizados e recolonizados se encontram. Se houve ou há choques? Suspeito que sim. Historiadores e antropólogos dirão melhor. Mas o que quero enfatizar é o encontro potente entre tais cosmovisões, que forneceram aos povos da Amazônia, para falar só desta região de Abya Yala, um manancial milenar de saberes, tradições, memórias e ancestralidades, que encontram nas religiões de

⁷ Orixás são divindades africanas da cultura nagô, assim como o são os Inquices e Voduns nas religiões de matriz africana filiadas a outras nações étnicas africanas, como a angola e a jeje.

⁸ Para Eduardo Galvão (1976, p. 66), referindo-se à Amazônia, o conceito de encantado “é definido localmente como uma força mágica atribuída aos sobrenaturais. Seres humanos, animais, objetos podem ficar encantados por influência de um sobrenatural. O conceito não se aplica aos santos ou divindades cristãs”. Os encantados são entidades espirituais também chamadas genericamente de *caboclos* ou *cabocos*.

⁹ Entendo a decolonialidade como “um questionamento radical e uma busca de superação das mais distintas formas de opressão perpetradas pela modernidade/colonialidade contra as classes e os grupos sociais subalternos, sobretudo das regiões colonizadas e neocolonizadas pelas metrópoles euro-norte-americanas, nos planos do existir humano, das relações sociais e econômicas, do pensamento e da educação” (MOTA NETO, 2015, p. 49).

matriz africana ou religiões afroindígenas da Amazônia, um espaço criativo para o cultivo e a reinvenção da tradição.

Agenor Sarraf Pacheco (2010), estudioso das relações afroindígenas na Amazônia, afirma que rituais afroindígenas foram intensamente perseguidos por poderes eclesiásticos e civis. Mas que, em contrapartida, tornaram-se também territórios onde praticantes desses universos resguardaram e reafirmaram sua religiosidade interligada a divindades cultuadas por seus ancestrais. “Nas artimanhas desenhadas por burlar controles e intolerâncias, nações indígenas e africanas refizeram espaços do sagrado, inseriram outros repertórios e oráculos de matrizes culturais diversas, algumas para enlaçar empréstimos e influências recíprocas, outros para usar a arma dominante e não se deixar encapsular” (p. 90).

Interessado pelas potencialidades descolonizadoras destes encontros interculturais, não foi à toa que depois da pesquisa do mestrado sobre o Tambor de Mina eu tenha ido para o doutorado estudar o pensamento decolonial em suas conexões com a educação popular. Estas religiões resistiram ao colonialismo e continuam resistindo à colonialidade. Resistiram de muitas formas, evidentemente também no plano simbólico e do imaginário, a partir do qual se constituiu uma pedagogia da tradição, que transmite dinamicamente os saberes da ancestralidade de uma geração a outra. Não se trata de transmissão como depósito de um bloco homogêneo, mas de uma transmissão criadora, historicamente marcada, e entendendo-se a tradição não como mera repetição, mas como “uma colaboração que pedimos ao nosso passado para resolver nossos problemas atuais” (ZUMTHOR, 1997, p. 13).

De que modo essa pedagogia, que eu não apenas etnografei no mestrado, mas que também tem me educado ao longo de minha participação nestas religiões, interfere na minha produção do conhecimento? Reclamada, em tempos de coronavírus, conforme já confessado aqui, como essa pedagogia conectada com a espiritualidade, a ancestralidade e a tradição tem sido acionada em minhas reflexões sobre o mundo, a educação e a pandemia?

A primeira questão que me vem à mente diz respeito ao corpo, não o corpo-máquina do capitalismo, o corpo-negado do racismo, o corpo-objetificado do patriarcado ou o corpo-condenado do colonialismo, mas um *corpo sensível*, que evidentemente não é puro e guarda relações contraditórias com os sistemas de dominação mencionados, mas, mobilizado pelas culturas afroindígenas, é um corpo aberto a sensibilidades criadoras, a epistemologias contra-hegemônicas e a sabedorias insurgentes.

Nas religiões de matriz africana da Amazônia, o corpo, integrante da natureza, partilha com os demais elementos da natureza, como os rios, oceanos, matas, trovões, fundo dos rios, plantas, animais, a condição de “morada dos orixás, voduns, inquices”, divindades destas religiões, e também “morada dos encantados”.

Não apenas como estudioso dessas religiões, mas também como um praticante, tenho vivenciado essa relação com o corpo como uma dimensão de minha existência e também da produção do conhecimento. Significa, em termos epistemológicos, superar o cartesianismo que dicotomiza mente e corpo, negando este último como produtor do conhecimento, e habilitar uma noção de pessoa em sua inteireza, na qual o corpo, como dizia Paulo Freire (1987), é um corpo consciente. Mas essa consciência corporal é também profundamente sensível e disso também sabia Freire (1996), quando disse que a rigorosidade metódica não se acha excluída da afetividade e da amorosidade.

Os temas que elejo para estudar, a maneira como escrevo, as metodologias que levo a cabo nas pesquisas, neste sentido, têm sido cada vez mais interpelados por este corpo consciente e sensível, que não despreza, por exemplo, as intuições do processo de investigação e também todas as alegrias ou as dores que carregamos em nossos corpos, ou as indignações e esperanças, como desenvolverei adiante. Se o corpo nas religiões de matriz africana é um corpo sagrado, esse sagrado se expressa também de forma festiva, musicalizada, alegre, pois esta é a energia vital (o *axé*) das divindades que habitam em nós. Mas também é um corpo indignado, machucado, ferido, pelo histórico de opressão

contra quem pratica religiosidades não hegemônicas, não só no passado, mas também no presente. Das dores e alegrias, constitui-se um corpo combativo, resistente, insurgente, carregado de memórias de luta dos ancestrais e que são fonte de imaginação radical para o desejo de autonomia e justiça social.

A escrita produzida por este corpo, então, penso que pode carregar algo ou muito destes valores civilizatórios afroindígenas – a ancestralidade, a memória, a musicalidade, o axé, a circularidade e a própria corporeidade. Considero a circularidade um elemento fundamental para reorientar a forma como estamos produzindo conhecimento. Ao invés do solipsismo do pesquisador tradicional, isolado em seu gabinete, com a circularidade orientando os processos de produção do conhecimento, podemos assumir uma postura mais dialógica em relação às outras pessoas, culturas e saberes. Isso se expressa, epistemo-metodologicamente, na tentativa de superação de dicotomias típicas da ciência moderna, particularmente a dicotomia sujeito-objeto, que transforma nossos interlocutores, intérpretes ou sujeitos da investigação em meros objetos ou receptáculos de onde extraímos a informação que nos interessa, numa lógica de extrativismo intelectual.

Ao buscar romper com a ciência moderna e procurar construir uma ciência e uma pedagogia decoloniais, que *dialoguem* com as sabedorias insurgentes dos movimentos sociais, das culturas populares e das populações originárias, fazemos o avesso do que Freire (1987) chamava de *invasão cultural*, que é a *síntese cultural*, para ele uma das características da teoria dialógica da ação e da educação, por isso mesmo com traços interculturais e que pressupõem a participação dialógica de uma comunidade de investigadores no processo de produção do conhecimento.

Outras religiões da Amazônia também têm sido estudadas, do ponto de vista epistemológico, como práticas epistêmicas de superação das dicotomias da ciência moderna. Chamo atenção para o interessante artigo de Maria Betânia Barbosa Albuquerque (2014), “Epistemologia da Ayahuasca e a Dissolução das

Fronteiras Natureza/Cultura da Ciência Moderna”, uma das pesquisadoras precursoras dos estudos sobre religião e epistemologias do Sul na Amazônia.

Muitas dimensões da espiritualidade, portanto, na perspectiva do que tenho vivenciado como praticante de religião de matriz africana, surgem no horizonte: a valorização do corpo, a escrita como missão, o sentido coletivo e comunitário da pesquisa, o poder das intuições, a interculturalidade própria destas práticas religiosas, o seu sentido ecológico e humanitário.

Todos esses elementos têm atravessado, de algum modo, com maior ou menor presença, a depender do tipo de texto que escrevo, e principalmente de como meu corpo esteja no momento, as minhas produções. Certamente nestes tempos de pandemia esses elementos têm gritado em meu corpo. Até aqui disse que é um corpo que pensa, que sente, que grita. Acrescento que é também um corpo que vibra. Isso é muito difícil de ser traduzido em palavras. Certamente os literatos o fariam melhor, e com a literatura também temos muito o que aprender, nós cientistas e educadores.

Mas quando digo que é um corpo que vibra, refiro-me a presença de energias (creiam ou não) tanto positivas quanto negativas, relacionadas à nossa relação com o Sagrado, o mundo espiritual e a encantaria, que em determinados tipos de médiuns produzem sensações corporais, como vibrações físicas e emocionais ou o próprio processo de incorporação ou transe mediúnico, isso é, quando as divindades ou encantados assumem o corpo do médium.

Confesso que às vezes sinto que não escrevo só!

Com base nestas vivências pessoais de espiritualidade e de conexão com o Sagrado, que impactam a produção do conhecimento, passo a seguir a refletir sobre as pedagogias decoloniais em sua dimensão mais “ecológica”, que chamarei de *ecopedagogias decoloniais*, relacionadas ao debate sobre o “bem viver” e a luta contra as necropolíticas no mundo e, particularmente, na América Latina.

2. Ecopedagogias decoloniais, o “bem viver” e a luta contra as necropolíticas a partir das sabedorias insurgentes das religiões afroindígenas da Amazônia

2.1 Ecopedagogias decoloniais:

Moacir Gadotti (2009), um dos principais intelectuais latino-americanos a tratar do tema da ecopedagogia, contextualiza que este termo foi lançado por Francisco Gutiérrez e Cruz Prado, vinculados ao Instituto Latino-Americano de Pedagogia da Comunicação (ILPEC), com sede na Costa Rica, por meio do livro “Ecopedagogia e cidadania planetária” (GUTIÉRREZ; PRADO, 1999). Ideia central deste livro é a de que a cidadania planetária vai além da cidadania ambiental, constituindo uma pedagogia da vida com potencialidade de transformação estrutural das relações sociais.

No entender de Gadotti (2009, p. 1), nesta mesma direção, a ecopedagogia:

só tem sentido como projeto alternativo global onde a preocupação não está apenas na preservação da natureza (Ecologia Natural) ou no impacto das sociedades humanas sobre os ambientes naturais (Ecologia Social), mas num novo modelo de civilização sustentável do ponto de vista ecológico (Ecologia Integral), que implica uma mudança nas estruturas econômicas, sociais e culturais. Ela está ligada, portanto, a um projeto utópico: mudar as relações humanas, sociais e ambientais que temos hoje.

Como pedagogia holística, a ecopedagogia afasta-se do referencial antropocêntrico que está na base das pedagogias tradicionais e concebe o ser humano em relação com a complexidade da natureza. Como Leonardo Boff, referido anteriormente, Gadotti (2009) afirma que para a ecopedagogia a Terra é considerada um ser vivo, Gaia, e por isso a ecopedagogia poderia também ser chamada de Pedagogia da Terra.

Baseado na *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire, Gadotti (2009) considera que a Terra, hoje, é um ser oprimido e que, portanto, precisamos construir uma Pedagogia da Terra como um capítulo da Pedagogia do Oprimido, considerando-se este planeta como uma única comunidade, una e diversa.

Seguindo a argumentação de Gadotti (2009), a ecopedagogia tem contribuído cada vez mais com a *educação para a cidadania planetária*. Diz que a sobrevivência do planeta Terra depende da consciência socioambiental e a formação da consciência depende da educação; e que a noção de cidadania planetária se sustenta na visão unificadora do planeta e de uma sociedade mundial, que tem várias expressões: “nossa humanidade comum”, “nosso futuro comum”, “nossa pátria comum”.

Uma ética do cuidado está subjacente à ideia de ecopedagogia. Nesta linha de raciocínio, Gonçalves (2015), com base na noção de *cuidado* de Leonardo Boff, propõe uma ecopedagogia que tem no cuidado a sua principal categoria. Para ele, isso implicaria: a) resgatar a razão sensível e cordial; b) incorporar princípios básicos da ecologia; c) apreciar e conhecer a comunidade da vida; d) desenvolver uma espiritualidade cósmica; e) cultivar uma ética do cuidado.

Parto do pressuposto de que a ecopedagogia – tal como formulada teoricamente por estes autores, entre muitos/as outros/as que têm se dedicado ao tema, especialmente na América Latina – encontra-se presente, como sabedoria e vivência, em diversas culturas de populações originárias, e ainda em modos de sociabilidade distintos desenvolvidos por movimentos sociais de resistência, em movimentos de educação popular, em processos de agroecologia, de economia solidária ou de economias alternativas ao capitalismo predador, articuladas de alguma maneira com distintas versões da concepção do “bem viver”.

Desenvolver processos de teorização que avancem na produção crítica do conhecimento é de fundamental importância, e sem dúvida a educação popular ou a teologia da libertação, bases de apoio para o pensamento de Moacir Gadotti e Leonardo Boff, são campos férteis para se pensar a ecopedagogia. Aliás, com base nos próprios princípios da educação popular, entendo como necessário o diálogo entre saberes, pelo que afirmo que também a ciência da educação e as instituições acadêmicas têm muito a aprender com as sabedorias insurgentes dos povos originários ou com as culturas populares de resistência.

Ao tomarmos as sabedorias insurgentes como campos em que se formulam ecopedagogias, baseadas na concepção de “bem viver” e em tantas outras filosofias das populações originárias de Abya Yala e de outros continentes, passamos a falar em ecopedagogias sempre no plural, pois reconhecemos que elas se constituem a partir de gramáticas, racionalidades, sensibilidades e cosmovisões distintas.

Chamo de *ecopedagogias decoloniais* para as sabedorias insurgentes e os modos de sociabilidade “outros”, críticos ao sistema mundo moderno/colonial, presentes nas cosmovisões das populações originárias, nas lutas sociais, nas culturas populares de movimentos sociais de resistência e nos movimentos de educação popular de Abya Yala, África e outros continentes afetados pelos fenômenos históricos do colonialismo e da colonialidade. Estas ecopedagogias são decoloniais no sentido de que enfrentam os padrões de poder (colonialismo, capitalismo, racismo, sexismo, patriarcado, entre outros) que historicamente têm contribuído para a subjugação das populações colonizadas do Sul global. Ao enfrentar estes padrões de poder, as ecopedagogias decoloniais fazem um processo de formação eco-ético-política, que educam as pessoas para e pela sustentabilidade, pela “educação como cuidado”¹⁰ e pela prática do “bem viver”.

2.2 O bem viver:

Para os povos indígenas, o “bem viver” possui variados nomes: *Teko porã*, para os Guarani no Brasil; *Suma qamaña*, para os Aymara bolivianos; *Alli kawsay* ou *Sumak kawsay* para os Kichwa equatorianos (TURINO, 2016; WALSH, 2009b).

¹⁰ Em estudo anterior (OLIVEIRA; MOTA NETO, 2003) sobre culturas populares ribeirinhas do município de São Domingos do Capim, na Amazônia paraense, mapeamos as representações sociais sobre “educação” dos/as ribeirinhos/as. Emergiram duas concepções: “educação como estudo”, associada à escola e ao pragmatismo, e a “educação como cuidado”, no sentido de *orientar, cuidar, dar atenção*, cuja prática de ensinar está fundamentada na experiência de vida, em um saber próprio do adulto adquirido pela idade na vivência social cotidiana. Educação que, também, adquire um sentido de alteridade, de acolhimento ao outro e atitudinal, como ação de respeito à pessoa humana e ao seu ambiente social e natural (OLIVEIRA; MOTA NETO, 2003).

Em que pese as diferenças de formulação do princípio do “bem viver” em cada cultura, Alberto Acosta (2016) indica quatro princípios básicos: reciprocidade, relacionalidade, complementariedade e solidariedade entre indivíduos e comunidades como bases para formular visões alternativas de vida.

Na Constituição do Equador (2008), que assume o “Bem Viver” como objetivo central das políticas públicas, os princípios descritos no Título VII, Artigo 340, são a universalidade, igualdade, equidade, progressividade, interculturalidade, solidariedade e não discriminação (ECUADOR, 2008).

Já na Constituição da Bolívia (2009), o “Vivir Bien” ou “Suma Qamaña”, estabelece princípios éticos e morais para uma sociedade plural, cujo Estado se sustenta nos valores de unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementariedade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, equidade social e de gênero na participação, bem-estar comum, responsabilidade, justiça social, distribuição e redistribuição dos produtos e bens sociais (BOLÍVIA, 2009). (LOUREIRO; MORETTI; MOTA NETO; FLEURI, 2020, p. 37).

As ecopedagogias decoloniais, neste sentido, incorporam estes princípios do “bem viver”, alguns dos quais, como vimos, inclusive fazem parte do ornamento constitucional dos países andinos citados (Equador e Bolívia), o que sem dúvida é um avanço no campo dos Direitos Socioambientais.

Gabriel Mantelli (2020), em artigo sobre “Decolonialidade Jurídica e Direito Socioambiental” analisa, a partir das mudanças constitucionais no Equador e na Bolívia, o quanto a cosmovisão dos povos indígenas, em comunhão com determinados preceitos do ambientalismo, acabou se refletindo nas constituições destes países. Seu estudo focaliza, portanto, a maneira como essa nova gramática dos povos indígenas e dos movimentos sociais progressistas da América Latina é refletida nas estruturas jurídicas da nossa região, particularmente nestes dois países.

O autor analisa, a seguir, alguns aspectos interessantes desse fenômeno:

Primeiro, a emergência de movimentos sociais capazes de se relacionar com as estruturas jurídicas e políticas de seus Estados e efetivarem mudanças reais nos paradigmas jurídicos dessas estruturas. Segundo, o diagnóstico de que “o que conhecemos

atualmente” representa um saber localizado, normalmente eurocêntrico, o que também é confrontado pela gramática desses povos e movimentos sociais. Terceiro, a percepção de que determinados discursos, como o da modernidade e o do desenvolvimento, parecem servir tanto de contraponto quanto de válvula para a busca de alternativas civilizacionais (MANTELLI, 2020, p. 1-2).

Lamentavelmente, vivemos numa conjuntura totalmente avessa àquela que possibilitou a elaboração e aprovação de constituições avançadas, do ponto de vista dos direitos sociais e dos direitos da natureza. O recente golpe de estado na Bolívia, em 2019, que destituiu Evo Morales, e impôs um estado “policialesco”, “racista” e a “serviço do imperialismo estadunidense”, bem como a vitória da direita neoliberal no Equador, têm resultado em processos de luta muito intensos por parte dos povos indígenas, dos movimentos sociais e do conjunto das classes populares destes países no sentido da resistência à agenda reacionária e neoliberal, aos ataques da direita e extrema-direita, que ameaça os direitos conquistados, dentre os quais os direitos socioambientais e os direitos da natureza, associados às cosmovisões dos povos indígenas.

As ecopedagogias decoloniais destes povos certamente continuarão resistindo à violência epistêmica (SPIVAK, 2010) praticada pelo neoliberalismo. Importante destacar que a luta contra o neoliberalismo deve estar intimamente associada à luta contra o racismo, o patriarcado e as diferentes manifestações da colonialidade. O neoliberalismo é a “nova” faceta da colonialidade global, articulada por meio da globalização hegemônica, pela financeirização da economia mundial, e de uma racionalidade tecnocrática e empresarial que lhe está associada.

É bastante elucidativa a compreensão de neoliberalismo de Achille Mbembe (2017, p. 13):

O neoliberalismo baseia-se na visão segunda a qual “todos os acontecimentos e todas as situações do mundo vivo (podem) deter um valor no mercado”. Esse movimento caracteriza-se também pela produção da indiferença, a codificação paranóica da vida social em normas, categorias e números, assim como por

diversas operações de abstracção que pretendem racionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais.

O homem e a mulher do neoliberalismo são vistos como “empresários de si mesmos”, são sujeitos do mercado e da dívida, sujeito neuroeconômico absorvido, segundo Mbembe (2017, p. 15), “pela dupla inquietação exclusiva da sua animalidade (a reprodução biológica da vida) e da sua coisificação (usufruir dos bens deste mundo)”. Regulam a sua conduta conforme as normas do mercado, “sem hesitar em se auto-instrumentalizar e instrumentalizar outros para otimizar a sua quota-parte de felicidade” (p. 15). Estão condenados a abraçar “a sua condição de sujeito solúvio e descartável para responder à injunção que lhe é constantemente feita – tornar-se outro” (p. 15).

Trata-se, em termos filosóficos e sob realidades extremamente cruéis, de uma negação da humanidade dos povos que em Abya Yala e em outros territórios vêm resistindo à modernidade/colonialidade. Sobre essa negação ontológica, nos estudos decoloniais, tem sido muito importante a categoria da “colonialidade do ser”, desenvolvido por Nelson Maldonado-Torres e outros/as autores/as.

O conceito pode ser lido como um desdobramento (mas não mera derivação) das noções de colonialidade do poder e colonialidade do saber, e ele está referido, segundo Maldonado-Torres (2007), à *experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem*. Somando-se, assim, a abordagens que perscrutam as implicações da colonialidade nas relações raciais e de trabalho, bem como nos saberes e nas epistemologias dominantes, a colonialidade do ser abrange as consequências de todas essas formas de domínio no existir humano, na sua corporalidade, na vida negada dos povos colonizados, sobretudo os negros e indígenas.

Muito influenciado pelo pensamento de Frantz Fanon, Maldonado-Torres (2007) percebe na questão racial (no racismo, mais propriamente) o eixo articulador do que ele chama de *não-ética de guerra*, que é o substrato ontológico das relações sociais vividas na colonialidade/modernidade. Uma vez que

entende a modernidade, entre outras coisas, como um processo perpétuo de conquista, a guerra promovida permanentemente contra os outros/não-europeus está fundado numa ética (ou melhor, numa não-ética) que naturaliza e justifica a barbárie, a violência e a negação do direito à vida.

O racismo, assim, em sua análise, cumpre no sistema (pós)colonial [neoliberal, acrescento] a função de manter uma ordem estabelecida, justificando o horror da violência pela crença na superioridade de uns contra a inferioridade de outros. É o racismo que se desenvolve a partir da conquista, da escravização de populações africanas e ameríndias, que converte a modernidade emergente num paradigma de guerra, na sua percepção.

Frantz Fanon, em “Pele Negra, Máscaras Brancas”, precisamente analisou o caráter dual do mundo colonial, reconhecendo a existência de uma zona do ser, onde a humanidade é possível, e de uma zona do não-ser, para onde são empurrados os colonizados, os negros, e que é “uma região extraordinariamente estéril e árida” (FANON, 2008, p. 26).

Maldonado-Torres (2007), relacionando de forma muito habilidosa os conceitos de colonialidade do ser e do saber, e partindo da tese de Enrique Dussel (2011) de que o *ego cogito* cartesiano se estrutura partir de um *ego conquiro*, interpreta que o “penso, logo existo” de Descartes possui duas dimensões insuspeitas. Nos próprios termos do autor:

Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 144).

Ou seja, a negação da racionalidade dos povos colonizados, mais do que uma exclusão apenas das formas de conhecimento distintas daquelas formuladas desde uma perspectiva euro-norte-americano-cêntrica, igualmente representa a

negação do direito à existência e à autonomia. Uma vez que o conhecimento está ligado a todas as dimensões da vida de um indivíduo, grupo ou classe, quando este conhecimento é sistematicamente desqualificado como tal, as referências de vida desses sujeitos colonizados também entram em conflito, por vezes se desestruturam, dando margem, a um só tempo, para a imposição de paradigmas explicativos que lhes são alheios e para o “saqueio” do direito à autonomia do agir e do pensar.

As ecopedagogias decoloniais, pensadas a partir das culturas e dos processos educativos integrais das populações originárias, dos movimentos sociais de resistência, das culturas populares e dos movimentos de educação popular, são e devem dar a resposta crítica a esses perversos processos de desumanização, de deslegitimação do saber do “outro oprimido” e de imposição de violências epistêmicas.

2.3 A luta contra as necropolíticas a partir das sabedorias insurgentes das religiões afroindígenas da Amazônia:

Retomo Achille Mbembe (2016, p. 125) ao debate, concordando com ele quando diz que “experiências contemporâneas de destruição humana sugerem que é possível desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade”. Para o filósofo, “em vez de considerar a razão verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais táteis, tais como a vida e a morte”.

Este autor chama de *necropolítica* para as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte e diz que o *necropoder* põe em funcionamento uma formação específica do terror. Em suas palavras:

Além disso, propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de ‘mundos de morte’, formas novas e únicas da existência social, nas quais

vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de ‘mortos-vivos’. (2016, p. 146).

A necropolítica formulada por Achille Mbembe me faz retomar, também, “O Labirinto da Solidão”, livro escrito em 1950 por Octavio Paz, que, intrigado pela singularidade do povo mexicano, marcado por uma incessante procura de sua filiação, de sua origem, desfigurada pela Conquista espanhola, formulará o que chamou de *nenhumação*, isso é, “uma operação que consiste em fazer de Alguém, Nenhum” (2006, p. 43).

Nenhum, cada vez que quer falar, tropeça num muro de silêncio, nos diz Paz:

É inútil que Nenhum fale, publique livros, pinte quadros, coloque-se à cabeça. Nenhum é a ausência dos nossos olhares, a pausa da nossa conversa, a reticência do nosso silêncio. É o nome que sempre esquecemos por uma estranha fatalidade, o eterno ausente, o convidado que não convidamos, o vazio que não enchemos. É uma omissão (2006, p. 44).

Mas a solidão, como bem nos lembra Octavio Paz, tem sempre um duplo significado. Ao mesmo tempo em que é ruptura com um mundo, a solidão é também tentativa de criar outro mundo. Eis a razão pela qual nossas sociedades latino-americanas têm sido o berço de algumas das mais criativas e mobilizadoras utopias transformadoras, assumidas por movimentos sociais e defendidas por notáveis intelectuais, lideranças políticas, artistas e educadores/as (MOTA NETO, 2015).

As ecopedagogias decoloniais, neste contexto, mobilizadas por grupos sociais submetidos às políticas de terror e de morte de que fala Achille Mbembe, e aos processos de *nenhumação* caracterizados por Octavio Paz, devem mobilizar esforços de formação política, de desenvolvimento da reflexão crítica contra a necropolítica e pensar coletivamente estratégias e táticas de engajamento político para sua destruição. O movimento de luta contra a necropolítica é o próprio território onde se constituem estas ecopedagogias decoloniais, uma vez que não é possível afirmar o princípio do “bem viver” numa perspectiva de salvação individual. Ao contrário, o “bem viver” recupera aquela ideia de “casa comum”,

pelo que todos os seres vivos, e não apenas os seres humanos, têm direito à vida, e pela vida se deve lutar. Vida com dignidade, com direitos, promovendo-se a justiça social, ambiental e planetária.

Em que medida as culturas religiosas afroindígenas da Amazônia aproximam-se dessa concepção de ecopedagogias decoloniais? Formulada desta maneira, faço a objeção de que a questão não deva ser interpretada como uma tentativa de estabelecer um tipo ideal de ecopedagogias decoloniais ao qual se subordinariam as práticas formativas de resistência das populações originárias, das culturas populares e dos movimentos sociais. Para melhor compreensão do que quero discutir, inverte a questão e pergunto: que concepções e estratégias de ecopedagogias decoloniais nascem a partir das religiões afroindígenas amazônicas, entendidas como práticas epistêmicas decoloniais?

Precisaríamos, certamente, adentrar na antropologia da religião, na epistemologia e estabelecer um fecundo diálogo entre essas áreas do conhecimento com o debate das (eco)pedagogias decoloniais. Precisaríamos, também, compreender a diversidade de manifestações de religiões afroindígenas na Amazônia, que abarcam, a título de exemplo, o Candomblé, em suas várias linhas; o Tambor de Mina; a Umbanda; as Pajelanças Cabocla e Indígena, entre outras, como algumas manifestações da religião do Santo Daime, como as chamadas “Umbandaime” ou “Daimeumbanda”.

Penso que este é um vasto campo de estudos, para muitas gerações de pesquisadores/as sobre o assunto, dada, também, a dinamicidade destas religiões, apesar de associadas à categoria da “tradição”, como já discutido anteriormente. Não sendo possível, neste ensaio, aprofundar a análise antropológica destas religiões, aliás, já bastante estudadas na Amazônia¹¹, retomo

¹¹ No Pará, as religiões de matriz africana e as pajelanças têm sido estudadas por diferentes gerações de pesquisadores do Museu Paraense Emílio Goeldi, da Universidade Federal do Pará e da Universidade do Estado do Pará. Algumas referências importantes desta produção: Salles (1969, 2004), Figueiredo (1975, 1981, 1994), Figueiredo e Silva (1966), Vergolino (2003), Vergolino-Henry (1994), Maués (1990, 1999), Villacorta (2000), Campelo (2003), Campelo e Luca (2007), Albuquerque e Faro (2012), Luca (2003, 2015).

a perspectiva da escrevivência para pensar que os processos de formação em que fui educado nestas religiões, associados à minha formação acadêmica na pedagogia, na educação popular e nos estudos decoloniais, aguçam minha leitura crítica sobre as necropolíticas, uma subjetividade indignada, mas também marcada pelo engajamento em construir ecopedagogias decoloniais, associadas ao “bem viver”.

Finalizo refletindo exatamente sobre as necropolíticas acionadas pelo Estado e pelo Mercado para decidir quem vive e quem morre neste contexto tão dramático. Apoiado em David Harvey (2020), exploro a discussão sobre uma “Política anticapitalista em tempos de COVID-19”, título de seu texto, e afirmo que esta política anticapitalista precisa ser também uma prática anticolonialista, antirracista e antipatriarcal, incorporando a perspectiva da *interseccionalidade* presente nas epistemologias feministas negras e da *heterarquia* dos estudos decoloniais¹².

Ao incorporar elementos das religiões afroindígenas da Amazônia no *corpo sensível que escreve*, conforme narrei na primeira parte deste ensaio, considero estas culturas como práticas epistêmicas decoloniais ou como ecopedagogias que guardam relação com o que Muniz Sodré (2017) designou por *Pensar Nagô*, “perspectiva de um modo *afro* de pensar tipificado no sistema nagô, que é de fato uma *forma intensiva de existência* (forma em que a passagem do biológico ao simbólico ou ao ‘espiritual’ é quantitativamente significativa) com processos filosóficos próprios” (p. 16).

¹² “Na perspectiva decolonial, o racismo organiza as relações de dominação da modernidade, mantendo a existência de cada hierarquia de dominação sem reduzir uma às outras, porém ao mesmo tempo sem poder entender uma sem as outras. O princípio de complexidade é o seguinte: não se pode reduzir como epifenômeno uma hierarquia de dominação que a outra que a determine em ‘última instância’, porém tampouco se pode entender uma hierarquia de dominação sem as outras. Esse princípio de complexidade é o que Aníbal Pinto (1976) chamou de ‘heterogeneidade histórico-estrutural’, Kyriakos Kontopoulos (1993) chamou de ‘heterarquia’ e as feministas negras chamam de ‘interseccionalidade’” (GROFOGUEL, 2019, p. 59-60).

Organizo meu *sentipensar*¹³ explorando outras duas dimensões do corpo sensível, tal como abordado anteriormente. Chamo essas duas dimensões de: a) corpo indignado e de b) corpo esperançoso.

a) *Corpo indignado:*

A pandemia do coronavírus nos convoca à reflexão sobre que tipo de sociedade estamos vivendo. E esta reflexão, em meu *corpo indignado*, volta-se à denúncia das necropolíticas implementadas pelos Estados e pelos Mercados que relegam à própria sorte o conjunto da classe trabalhadora, sendo mais vulneráveis, segmentos sociais historicamente subalternizados pelos padrões de poder da modernidade/colonialidade.

No Brasil, essa necropolítica é bastante evidente. O presidente Jair Bolsonaro é negligente e responsável direto pelas mortes evitáveis por COVID-19. Mais do que isso, contribui para sua disseminação, mandando as pessoas ao trabalho e às ruas e condenando milhares de brasileiros à morte, sobretudo a classe trabalhadora, vendo-se obrigada a retornar ao trabalho ou perder os seus empregos, em um sistema no qual a classe trabalhadora vive sem proteção e perdeu inúmeros direitos após a Reforma Trabalhista (2017), a Lei das Terceirizações (n. 13.429, de 31 de março de 2017) e a Reforma da Previdência (2019), aprovadas durante os governos de Michel Temer e Jair Bolsonaro.

Como a classe trabalhadora não é um bloco homogêneo e indistinto, têm sofrido os impactos da crise sanitária, social e econômica, de forma mais aguda, sobretudo os negros, as mulheres e as mulheres negras, a juventude e, na outra ponta, os mais idosos, mais vulneráveis a complicações de saúde, muitos dos quais sem renda e outros tantos com aposentadoria de “fome” e “sem remédio”.

Essa necropolítica em relação aos mais idosos foi apontada por Harvey (2020), relacionando a política de morte ao tema da Previdência Social: “E embora

¹³ O sociólogo Orlando Fals Borda (2003, p. 9) definiu como *sentipensante* “aquella persona que trata de combinar la mente con el corazón, para guiar la vida por el buen sendero y aguantar sus muchos tropiezos”. Trata-se, assim, de uma aposta na possibilidade de um outro perfil de educador, de investigador, de militante e de intelectual, em franca oposição à atitude fria e supostamente neutra do cientista positivista, tradicional e eurocêntrico.

ninguém o diga em voz alta, a tendência demográfica do vírus pode acabar afetando pirâmides etárias com efeitos a longo prazo sobre os encargos da Previdência Social e o futuro da ‘indústria de cuidados’” (p. 22).

Harvey (2020) analisa especialmente a política dos Estados Unidos governados por Donald Trump, mas sua análise é perfeitamente pertinente à realidade brasileira, tanto pela identificação política dos dois governos como de “extrema direita”, quanto pela subjugação neocolonialista do Brasil aos Estados Unidos, na política, nas relações internacionais e na economia neoliberal.

A economia é que precisa ser salva, para Jair Bolsonaro. A população pode morrer, isso não é um problema. E salvar a economia, neste modelo neoliberal, é salvar as grandes corporações internacionais e o mercado financeiro, pelo que é uma política econômica não apenas neoliberal, mas que também reforça a colonialidade global e o caráter de capitalismo dependente do Brasil em face dos países centrais do sistema.

Slavoj Žižek (2020), refletindo sobre a centralidade de salvar a economia e não as pessoas, chamou isso de “volta do animismo capitalista”, para ele um retorno triunfante, que significa:

tratar fenômenos sociais, como mercados ou capital financeiro, como se fossem organismos vivos. Se você ler a grande mídia, a impressão que você tem é que são os ‘mercados ficando nervosos’ que deveriam nos preocupar, e não os milhares de pessoas que morreram e os milhares que ainda não morreram. O coronavírus está perturbando cada vez mais o bom funcionamento do mercado mundial, e diz-se que o crescimento econômico está caindo em cerca de 2 ou 3%. (p. 46-47).

Harvey (2020), por outro lado, nos ajuda a entender que esta pandemia é de “classe, gênero e raça”, o que se articula com a perspectiva interseccional presente nas ecopedagogias decoloniais, conforme já demonstrado anteriormente.

Exatamente da mesma forma que aprendi a chamar os terremotos da Nicarágua (1973) e da Cidade do México (1995) de “terremotos de classe”, assim o progresso da COVID-19 exhibe todas as características de uma pandemia de classe, de gênero e de raça. Embora os esforços de mitigação estejam

convenientemente camuflados na retórica de que “estamos todos juntos nisto”, as práticas, particularmente por parte dos governos nacionais, sugerem motivações mais sinistras. A classe trabalhadora contemporânea nos Estados Unidos (composta predominantemente por afro-americanos, latinos e mulheres assalariadas) enfrenta a desagradável escolha da contaminação em nome do cuidado e da manutenção de elementos-chave de provisão (como supermercados) abertos ou do desemprego sem benefícios (como cuidados de saúde adequados). Assalariados (como eu) trabalham em casa e recebem seu pagamento como antes, enquanto os CEOs voam em jatos e helicópteros particulares (p. 20-21).

Também me indigna saber que muitos estão morrendo e morrerão por falta de assistência à saúde, pelo desmonte das políticas de saúde pública em vários continentes e pela entrega da saúde, no regime neoliberal, à iniciativa privada. A pandemia tem nos revelado o lado mais cruel de décadas de políticas neoliberais associadas à destruição dos sistemas públicos de saúde, cujo caso mais exemplar são os Estados Unidos, onde pessoas pobres morrem sem assistência por não terem como pagar pela saúde que é *mercadoria*. No Brasil, ainda preservamos o Sistema Único de Saúde (SUS), com uma concepção e legislação avançadas do ponto de vista dos direitos, mas também muito precarizado por décadas de políticas neoliberais.

Harvey (2020) afirma que as autoridades públicas e os sistemas de saúde foram apanhados em quase todos os lugares com falta de funcionários e que quarenta anos de neoliberalismo na América do Norte e do Sul e na Europa deixaram o público totalmente exposto e mal preparado para enfrentar uma crise de saúde pública dessa magnitude.

Portanto, penso que devemos mobilizar nossa indignação para a luta contra esse sistema social que valoriza o lucro e despreza as pessoas, um sistema de morte, de ganância, profundamente desigual, a serviço do grande capital e contra os direitos das classes populares. As ecopedagogias decoloniais precisam contribuir para promover esse tipo de reflexão crítica junto às classes populares, um exercício de *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 1987), mobilizando-as para os processos de transformação que são necessários.

b) *Corpo esperançoso:*

A dialética denúncia-anúncio que está presente no pensamento de Paulo Freire (1996) me faz pensar que somos sujeitos da história, que não podemos conceber o neoliberalismo como fatalidade incontornável ou como “fim da história”. Conscientes dos *condicionamentos* histórico-estruturais sobre nossa existência, não estamos, no entanto, *determinados* por eles, pois temos “a história em nossas mãos” e numa dialética de denúncia-anúncio, podemos mover projetos coletivos de transformação, conectados que as utopias que perseguimos, como, por exemplo, um modo de sociabilidade “outro” caracterizado pelo “bem viver” e pela justiça social e socioambiental.

As reflexões sobre a pandemia também nos demonstram os limites desse sistema, o quanto ele é degradante para as pessoas, para a natureza e, de modo mais amplo, para Gaia como “casa comum”. Nos demonstram que as quarentenas impostas, que geraram crises na economia, diminuição do consumo e no ritmo de vida e de trabalho, têm sido benéficas para a recuperação de áreas degradadas do meio ambiente.

Harvey (2020) nos fala que o cancelamento dos voos e a restrição radical do transporte e da circulação tem tido consequências positivas no que diz respeito às emissões de gases com efeito de estufa. E que “A qualidade do ar em Wuhan melhorou muito, como também em muitas cidades dos EUA. Os locais voltados ao ecoturismo terão tempo para se recuperar dos pisoteados. Os cisnes voltaram para os canais de Veneza. Na medida em que o gosto pelo consumo excessivo imprudente e sem sentido é refreado, pode haver alguns benefícios a longo prazo” (p. 22).

Harvey (2020, p. 18) é categórico: “Se eu quisesse ser antropomórfico e metafórico sobre isso, concluiria que a COVID-19 é a vingança da natureza por mais de quarenta anos de maus-tratos grosseiros e abusivos da natureza sob a tutela de um extrativismo neoliberal violento e desregulado”.

Ailton Krenak (2020) nos diz que é terrível o que está acontecendo, mas que precisamos entender que não somos o sal da terra, que temos que abandonar

o antropocentrismo e reinventar a noção de humanidade, que se deslocou da Terra e da natureza, pior, maltratou a Terra e a natureza em nome do lucro e consumo desenfreados. Para ele:

Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam se manter agarrados nessa Terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. Essa é a sub-humanidade: caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes. Existe, então, uma humanidade que integra um grupo seletivo que não aceita novos sócios. E uma camada mais rústica e orgânica, uma sub-humanidade, que fica agarrada na Terra. Eu não me sinto parte dessa humanidade. Eu me sinto excluído dela (KRENAK, 2020, p. 4-5).

Krenak (2020) nos convoca a uma profunda reflexão sobre o sentido ocidentalizado de “humanidade”, construído sob moldes eurocêntricos, racistas, elitistas e patriarcais. Denuncia essa humanidade que se “desgarrou” da Terra, explorando-a e maltratando-a. Ao contrário da “humanidade” perversa e degradante, Krenak nos fala de uma “sub-humanidade” dos povos originários, não no sentido de quem aceita ter seu status de humano rebaixado, mas exatamente por uma recusa a essa concepção eurocêntrica de humanidade. Deveríamos pensar, então, em “outra humanidade”, conectada com a Terra e com a natureza, ou, melhor dizendo, uma humanidade que se sinta parte desta Terra e desta natureza, com relações ecológicas que pressupõem, também, o engajamento na luta política para destruição desse sistema “humanitário” caduco.

Essa luta precisa incorporar o que Harvey (2020) chama de uma política anticapitalista em tempos de COVID-19. A queda generalizada da forma de consumismo, a forma espiral de acumulação interminável de capital está implodindo, segundo o autor, que também afirma que isso exigirá a socialização de toda a economia dos Estados Unidos, sem poder chamar-lhe de “socialismo”. Para ele, as únicas políticas que funcionarão, tanto econômica quanto politicamente, “são muito mais socialistas do que qualquer coisa que Bernie Sanders possa propor e esses programas de resgate terão de ser iniciados sob a

égide de Donald Trump, presumivelmente sob a máscara do ‘Make America Great Again’” (p. 23).

Na mesma direção caminha a análise de Žižek (2020), para quem a epidemia do coronavírus é uma espécie de “técnica de cinco pontos para explodir um coração” destinada ao sistema capitalista global. “É um sinal de que não podemos continuar no caminho em que temos estado até agora, de que é necessária uma mudança radical” (p. 44).

Fico a pensar, com meu *corpo esperançoso*, na possibilidade de sociedades marcadas pelo “bem viver” e pelas justiça social e socioambiental. Não sei como chamaremos estas sociedades, mas precisamos saber pelo que lutar. As ecopedagogias nascidas das religiões de matriz africana nos apontam para um modo de vida “comunitário”, “ecológico”, de “integração com a natureza, morada dos Deuses”, mas também “intercultural”, “inclusivo” e “solidário”, lições da educação do Tambor de Mina que aprendi e sobre as quais escrevi, por exemplo, em Mota Neto (2008a).

Para Žižek (2020) talvez um outro vírus ideológico, muito mais benéfico, se espalhe e nos contagie: “o vírus do pensamento em termos de uma sociedade alternativa, para além do Estado-nação, uma sociedade que se atualiza sob a forma da solidariedade e da cooperação global” (p. 43).

As ecopedagogias decoloniais, inspiradas pela perspectiva freireana e conectadas com os princípios do “bem viver” presentes nos povos originários e nas culturas afroindígenas da Amazônia, podem contribuir para a construção dessa sociedade mais justa, incorporando os princípios e fundamentos destas culturas e memórias de resistência e propondo processos educativos ligados a processos organizativos, comunitários e de economia solidária, com práticas agroecológicas e de conexão com a natureza, a Terra e o Sagrado.

Espero que possamos extrair dessa crise sanitária a reflexão de que a crise é, na realidade, muito maior, uma crise civilizatória e planetária, e que precisamos urgentemente provocar fissuras nesse sistema de morte, abalá-lo, fazê-lo ruir, também repensando nossa relação com a vida e construir modos de

sociabilidades “outros”. Penso que com as culturas religiosas afroindígenas da Amazônia podemos incorporar vários elementos ligados ao “bem viver” e às ecopedagogias decoloniais.

Considerações finais

Neste ensaio, construído como uma escrevivência sobre espiritualidade, sensibilidades e produção do conhecimento em tempos da pandemia do coronavírus, explorei o tema das religiões afroindígenas da Amazônia como práticas epistêmicas decoloniais ou como territórios de construção de ecopedagogias decoloniais, associadas à noção do “bem viver”.

Discuti algumas implicações de minha relação com o Sagrado na produção do conhecimento, buscando habilitar uma noção de pessoa humana sua inteireza, que não ditocomiza mente e corpo, e que considera o corpo como sensível, aberto, consciente e criativo. Essa noção de corpo, presente nas culturas religiosas referidas, associada a outros conceitos das populações originárias, das culturas de terreiro e de intelectuais críticos/as, mobilizou uma análise das ecopedagogias decoloniais que estão presentes nos modos de vida, nas sabedorias insurgentes, nas culturas populares de resistência e nos movimentos sociais e de educação popular em Abya Yala e outros continentes.

Com base nas perspectivas de ecopedagogias decoloniais e de “bem viver” e exercitando a escrevivência a partir de um corpo não apenas *sensível*, mas também *indignado* e *esperançoso*, analisei as necropolíticas de Estados e Mercados que decidem quem vive e quem morre em nossas sociedades, e particularmente durante a crise da pandemia.

Espero que as reflexões construídas neste ensaio contribuam para avançar o debate sobre as pedagogias decoloniais, por meio da noção de ecopedagogias decoloniais aqui desenvolvida; que possamos articular os debates educacionais com a perspectiva do “bem viver” das populações originárias de Abya Yala; que passemos a refletir sobre as sabedorias insurgentes dos povos originários e dos

movimentos sociais como práticas epistêmicas e não como “objetos do conhecimento” a serem friamente descritos; que extraíamos lições da crise em que estamos metidos para sermos capazes de imaginar “um outro mundo possível”, com justiça socioambiental e com práticas de cuidado para com a Terra como nossa “casa comum”.

Finalizo essa texto buscando ser coerente com a perspectiva crítica que orienta minha produção e desse modo reconheço, também, os privilégios que carrego como pesquisador branco do sexo masculino, pertencente à classe trabalhadora, mas em condição (ainda) de estabilidade laboral para poder refletir e escrever, com saúde graças aos Orixás, enquanto milhões morrem não só pelo coronavírus, mas, sobretudo, morrem porque esse sistema em que vivemos é necrófilo.

Assumir a espiritualidade na maneira como esbocei neste texto não pode implicar no cuidado de si independente do outro. Penso que não entendemos as religiões de matriz africana e suas práticas epistêmicas de resistência se as considerarmos como espaços de salvação individual. Essa espiritualidade sensível e crítica pugna por acabar com os privilégios e garantir direitos, lutar por justiça social e democracia, enfrentar as desigualdades e opressões e construir um mundo mais solidário e fraterno.

Gostaria de dar as mãos (literalmente, apenas depois do coronavírus!) a todas e todos que extraíram esse sentido humanitário dessa crise sanitária e civilizatória, reconhecendo que, ao lado das culturas de que tratei aqui, há tantas outras que também são fonte de sabedorias insurgentes e de uma ética do cuidado e da solidariedade.

Referências

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Epistemologia da Ayahuasca e a Dissolução das Fronteiras Natureza/Cultura da Ciência Moderna. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 179-193, abr./jun. 2014.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de Cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano V, n. 13, p. 57-72, maio 2012.

ARIAS, Patricio Guerrero. *Corazonar. Una Antropología comprometida con la vida: Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2010.

BOFF, Leonardo. *O coronavírus: a auto-defesa da própria Terra*. 2020. Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2020/03/23/o-coronavirus-a-auto-defesa-da-propria-terra/> Acesso em: 25.03.2020.

CAMPELO, Marilu Marcia; LUCA; Taissa Tavernard de. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas (UNICAMP)*, v. 4, p. 1-27, 2007.

CAMPELO, Marilu Marcia. *O meu nome é Exu Mirim: Imaginário e marginalidade social na Umbanda: Terceira Margem*, 2003.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 11ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2005.

COSTA, Renata Silva da. *Iniciação religiosa e processos educativos no terreiro de Candomblé Jeje Ilê Asé Gunidá*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2017.

COSTA JUNIOR, Adelson Cezar Ataide. *Iyá Ejité: educação e saberes da experiência em uma casa de Candomblé*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2017.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México: FCE, 2011.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marco Antônio (Org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

FALS BORDA, Orlando. *Ante la crisis del país: ideas-acción para el cambio*. Bogotá: El Áncora Editores; Panamericana Editorial, 2003.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRETTI, Sérgio. *Tambor de Mina. Atlas Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Fase, 2000.

FIGUEIREDO, Napoleão. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de “folk” em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Antropologia*. Belém, vol. 10, n. 1, p. 75-91, 1994.

FIGUEIREDO, Napoleão. Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém. In: PELLEGRINI FILHO, Américo (Org.). *Antologia de Folclore Brasileiro*. São Paulo: EDART; Belém: UFPA; João Pessoa: UFPB, 1981.

FIGUEIREDO, Napoleão. Religiões mediúnicas na Amazônia: o batuque. *J. Lat. Am. Lore*. Los Angeles, 1 (2), 1975.

FIGUEIREDO, Napoleão; SILVA, Anaíza Vergolino. Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*. Vol. 2 (Antropologia). Rio de Janeiro: CNPQ, 1966.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 29ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GADOTTI, Moacir. *Ecopedagogia, Pedagogia da Terra, Pedagogia da Sustentabilidade, Educação Ambiental e Educação para a Cidadania Planetária: conceitos e expressões diferentes e interconectados por um projeto comum*. 2009. Disponível em: http://acervo.paulofreire.org:8080/jspui/bitstream/7891/3397/1/FPF_PTPF_01_04_20.pdf Acesso em: 28.03.2020.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1976.

GONÇALVES, Alonso. A ecopedagogia do cuidado em Leonardo Boff. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 39, p. 49-58, set./dez. 2015.

GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

GROSGOUEL, Ramón. Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: *Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality*. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 1, p. 1-37, 2011.

GUTIÉRREZ, Francisco; PRADO, Cruz. *Ecopedagogia e cidadania planetária*. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 1999.

HARVEY, David. Política anticapitalista em tempos de COVID-19. In: DAVIS, Mike et al (Orgs.). *Coronavírus e a luta de classe*. Brasil: Terra sem Amos, 2020.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LOUREIRO, Camila Wolpato; MORETTI, Cheron Zanini; MOTA NETO, João Colares da; FLEURI, Reinaldo Matias. *Paulo Freire Hoje: em Abya Yala*. Porto Alegre: CirKula Editora, 2020 (no prelo).

LUCA, Taissa Tavernard de. Dom Manoel (O Venturoso): o rei expansionista do tambor de mina amazônico. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 2, p. 194-220, jul./dez. 2015.

LUCA, Taissa Tavernard de. *Revisitando o Tambor das Flores: A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como Guardiã de uma Tradição*. (Dissertação de Mestrado). Recife: UFPE, 2003.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MANTELLI, Gabriel Antonio Silveira. *Decolonialidade Jurídica e Direito Socioambiental: o caso do Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais Enquanto Alternativa ao Desenvolvimento?* Trabalho apresentado no V ENAIR (Encontro Nacional de Antropologia do Direito). Disponível em:

https://www.academia.edu/36931244/Decolonialidade_jur%C3%ADdica_e_direito_socioambiental_o_caso_do_Conselho_Nacional_dos_Povos_e_Comunidades_Tradicionais_enquanto_alternativa_ao_desenvolvimento Acesso em: 30.03.2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra invenção da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas Populares e “Pajelança Cabocla” na Amazônia. In: ALVES, P.C.. MINAYO, M.C.S. (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-06.pdf> Acesso em: 25.03.2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. 2ed. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, n. 32, p. 123-151, dez./2016.

MOTA NETO, João Colares da. Educação intercultural em religião de matriz africana na Amazônia: contribuições para uma Pedagogia Decolonial. *Horizontes*, v. 34, n. 1, p. 101-112, jan./jul. 2016.

MOTA NETO, João Colares da. *Educação Popular e Pensamento Decolonial Latino-Americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. 368f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

MOTA NETO, João Colares da. *A Educação no Cotidiano do Terreiro: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia*. 193f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, 2008a.

MOTA NETO, João Colares da. Mediadores Culturais e Processos Educativos no Cotidiano do Terreiro. *Cocar*, v. 2, n. 4, p. 91-99, 2008b.

NOGUEIRA, Thaís Tavares. *Práticas educativas na pajelança na ilha de Colares (PA): resistência, saberes e ancestralidade*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2018.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno; MOTA NETO, João Colares da. Saberes da terra, da mata e das águas, saberes culturais e educação In: OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno (Org.) *Cartografia de saberes: saberes e representações sobre as práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas*. Belém: EDUEPA, 2003.

PAZ, Octavio. *O Labirinto da Solidão e Post Scriptum*. 4ed. Tradução de Eliane Zagury. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RESTREPO, Eduardo.; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

SALLES, Vicente. *O Negro na Formação da Sociedade Paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SALLES, Vicente. Cachaça, Pena e Maracá. *Brasil Açucareiro*. Rio de Janeiro, 37 (2), p. 46-55, 1969.

- SARRAF, Agenor Pacheco. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr./jun. 2010.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SOUSA, Franciliete do Socorro Campos. *Vodun também Come: Educação e Saberes da Comida de Santo em uma Roça Jeje Savalú na Amazônia*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2018.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TURINO, Célio. Prefácio à edição brasileira. In: ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária. Elefante. 2016, p. 13 – 16.
- VERGOLINO, Anaíza. Os cultos afros do Pará. In: FONTES, Edilza (Org.) *Contando a História do Pará*. Belém: Emotion, 2003.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza. História Comum, Tempos Diferentes. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (Orgs.). *Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
- VILLACORTA, Gisela M. *Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia da Religião), Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.
- WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, reexistir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria. *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009a.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (De)Coloniales de Nuestra Época*. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar/Abya Yala, 2009b.
- ŽIŽEK, Slavoj. Um golpe como “Kill Bill” no capitalismo. In: DAVIS, Mike *et al* (Orgs.). *Coronavírus e a luta de classe*. Brasil: Terra sem Amos, 2020.
- ZUMTHOR, Paul. *Tradição e Esquecimento*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

Recebido em 20-04-2020.

Aprovado em 21-05-2020.