



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: indigenous contemporary art, sacred territories recreated with indigenous symbolism

DECOLONIZAR O PENSAMENTO DECOLONIAL: CRÍTICAS TEÓRICAS MAIS AO SUL DO SUL GLOBAL

Bruno dos Santos Joaquim  [0000-0002-6334-958X](https://orcid.org/0000-0002-6334-958X)
Universidade do Algarve (UALg), Faro, Portugal

Resumo

O pensamento decolonial vem, na última década, tornando-se pujante no campo das ciências humanas no Brasil, sobretudo por meio da introdução de teorias produzidas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade e por Boaventura de Sousa Santos. Esses autores assumiram centralidade nos referenciais teóricos das produções acadêmicas com esta abordagem, produzindo um sentido de hegemonia sobre uma epistemologia que se propõe contra-hegemônica. Este ensaio teórico-conceitual tem por objetivo destacar as mais relevantes críticas à hegemonia e centralidade adquiridas pelo Grupo e por Boaventura de Sousa Santos: a proeminência de homens brancos, a ausência de autores e autoras brasileiros entre os seus expoentes, a secundarização das questões de gênero e de raça, a predileção pelos estudos epistemológicos e a sua excessiva tendência academicista. Também se analisam algumas contribuições de outras vozes decoloniais, posicionadas mais ao sul do Sul Global, como Silvia Rivera Cusicanqui e Ailton Krenak. Conclui-se que a existência de uma hegemonia no campo decolonial é um indício da necessidade de decolonizá-lo, sobretudo buscando ouvir também as vozes que falam mais ao sul do Sul Global. Aponta-se para a necessidade de se colocar diferentes perspectivas decoloniais em diálogo radical, sem temer tensões e sem fugir de inflexões.

Palavras-chave

Decolonialidade, teoria decolonial, Sul Global.

DECOLONISING DECOLONIAL THOUGHT: THEORETICAL CRITIQUES FROM FURTHER SOUTH IN THE GLOBAL SOUTH

Abstract

In the last decade, decolonial thinking has been gaining momentum in the field of human sciences in Brazil, above all through the introduction of theories produced by the Modernity/Colonility Group and Boaventura de Sousa Santos. These authors have taken centre stage in the theoretical references of academic productions with this approach, producing a sense of hegemony over an epistemology that proposes to be counter-hegemonic. The aim of this theoretical-conceptual study is to highlight the most relevant criticisms of the hegemony and centrality acquired by the Group and Boaventura de Sousa Santos: the prominence of white men, the absence of Brazilian male and female authors among its exponents, the sidelining of gender and race issues, the predilection for epistemological studies and its excessive academicist tendency. Some contributions from other decolonial voices, positioned further south in the Global South, such as Silvia Rivera Cusicanqui and Ailton Krenak, are also analysed. It concludes that the existence of a hegemony in the decolonial field is an indication of the need to decolonise it, above all by seeking to listen to voices from further south in the Global South. It points to the need to bring different decolonial perspectives into radical dialogue, without fearing tensions or shying away from inflections.

Keywords

Decoloniality, Decolonial Theory, Global South.

Submetido em: 13/08/2024
Aceito em: 26/09/2024

Como citar: JOAQUIM, Bruno dos Santos. Decolonizar o pensamento decolonial: críticas teóricas mais ao sul do Sul Global. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e53997, jul./dez. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente.

Ailton Krenak¹

Este artigo emerge de uma preocupação compartilhada por muitos colegas dos grupos de pesquisa dos quais faço parte:² a necessidade de discutir outras perspectivas decoloniais além daquelas que atualmente dominam o debate acadêmico. De acordo com Walter Dignolo e Catherine Walsh,³ tanto o pensamento quanto a *práxis*⁴ decolonial têm suas origens na modernidade-colonialidade, isto é, desde o século XVI, quando tem início o empreendimento colonial em *Abya Yala*.⁵ Ao longo dos séculos, um conjunto de intelectuais, artistas e ativistas vem construindo "pluriversos" de pensamentos que subsidiam a decolonialidade: de Simon Bolívar a Frantz Fanon, de Zumbi dos Palmares a Fals Borda, de Luísa Mahin a Paulo Freire, todos e todas que vieram e lutaram antes são cofundadores da *práxis* e da teoria decolonial. Entendo por decolonialidade os pensamentos e práticas críticas que buscam desafiar e dismantelar as estruturas de poder, hierarquias e formas de pensamento que foram estabelecidas e perpetuadas pelo colonialismo e pela modernidade ocidental. Elas têm múltiplas matizes, mas uma luta comum: o enfrentamento da colonialidade, do capitalismo e do cisheteropatriarcado.⁶

Na atualidade, há uma tendência hegemônica entre o que podemos chamar de teorias decoloniais: as produções do Grupo Modernidade/Colonialidade e de Boaventura de Sousa Santos têm assumido centralidade nas produções acadêmicas com esta abordagem. Sob influência dos estudos pós-coloniais asiáticos, este grupo transdisciplinar de intelectuais latino-americanos foi responsável por teorizar a experiência colonial a partir da sua interface com a modernidade. Ele foi formado por pesquisadores renomados de diversas áreas das ciências humanas, como Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Arthuro Escobar, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado Torres, Catherine Walsh, entre outros, e se tornou reconhecido por supostamente inaugurar um giro epistêmico nas ciências sociais da região e influenciar

¹ Krenak; Cohn; Kadiwéu. *Conversas com pensadores indígenas*.

² Grupo de Pesquisa Linguagem, Educação e Cibercultura (LEC), da Universidade Federal de São Paulo, e Grupo de Estudos Letramento e Decolonialidade, da Universidade Federal de São Paulo e Universidade de Antioquia (Colômbia).

³ Dignolo; Walsh, *On decoloniality*.

⁴ A noção de *práxis* que adoto neste estudo remete à acepção freiriana. *Práxis* é a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo; uma estreita relação estabelecida entre um modo de interpretar a realidade e a vida e a consequente prática que decorre desta compreensão. Freire, *Pedagogia do oprimido*.

⁵ *Abya Yala* é a denominação histórica do continente americano na língua kuna. O termo passou a ser utilizado por diferentes organizações e comunidades indígenas de todo o continente para substituir a designação eurocêntrica "América".

⁶ Akotirene, *Interseccionalidade*.

pesquisas em todo o continente. Para eles, modernidade e colonialidade são duas faces da mesma moeda e representam, deste modo, um mesmo projeto de poder que, atrelado à racialização e ao desenvolvimento do capitalismo, produz e reproduz a subalternização do Sul Global. Mesmo após sua dissolução, a construção teórica de seus fundadores tem assumido posição hegemônica no campo, assim como as produções do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos.

A sociologia das ausências e a sociologia das emergências, que buscam denunciar o silenciamento promovido pelo Norte Global e, assim, desvelar as epistemologias do Sul, são parte significativa da contribuição de Santos⁷ para o enfrentamento daquilo a que chama de Império Cognitivo. Em sua visão, o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado são três processos de dominação intrínsecos e intercorrentes. Eles promovem xenofobia, precarização do trabalho, racismo, violência contra mulheres, LGBTfobia, enfim, formas diversas de intolerância, opressão e subalternização. Os conceitos de pensamento abissal e pós-abissal também oferecem fortes subsídios para a epistemologia decolonial. Enquanto o pensamento abissal representa a divisão racial entre formas de sociabilidade metropolitana e formas de sociabilidade colonial, que caracterizou o mundo ocidental moderno desde 1492, o pensamento pós-abissal pretende substituir as monoculturas da ciência moderna por uma ecologia de saberes e reivindicar uma democracia cognitiva.⁸

Apesar da inegável contribuição do sociólogo para todo o campo das ciências humanas, urge destacar as recentes denúncias contra Boaventura de Sousa Santos. Em artigo publicado na coletânea *Sexual Misconduct in Academia*⁹ consta uma clara denúncia de comportamento abusivo e prática de assédio contra uma pesquisadora, enquanto era orientanda de Santos. Além desta, pesam contra ele outras denúncias do mesmo teor. Até agosto de 2024, o acadêmico segue negando as acusações de assédio, ainda que tenha admitido comportamentos inadequados.¹⁰ Essas denúncias colocam em xeque a coerência entre o pensamento e a prática de Santos, na medida em que são motivo de dor para as vítimas e de constrangimento para investigadores que, como eu, fazem (ou faziam) da sua sociologia parte de seu constructo teórico.

Objetivo destacar, por meio deste ensaio teórico-conceitual, que há outros conjuntos de pensadores posicionados mais ao sul do Sul Global, em um campo não hegemônico, que tecem relevantes críticas à hegemonia e centralidade adquiridas pelo Grupo e por Boaventura de Sousa Santos. Eles criticam principalmente a proeminência de homens brancos, a secundarização das questões de gênero e de raça, a predileção pelos estudos epistemológicos e a sua excessiva tendência academicista. Visando a combater a colonização das teorias decoloniais, venho procurando desenvolver uma postura gnosiológica suportada por epistemologias e praxiologias produzidas também por negros, por mulheres, por indígenas e por todos aqueles que estão mais ao sul do Sul Global e são silenciados pelas colonialidades do poder, do ser e do saber.

Deste modo, apresento nos próximos tópicos uma sistematização das críticas ao grupo Modernidade/Colonialidade e à Boaventura de Sousa Santos seguida de alternativas teóricas decoloniais não-hegemônicas, como a produção da socióloga boliviana Silvia

⁷ Santos, *Para além do pensamento abissal*.

⁸ Santos, *O fim do império cognitivo*.

⁹ Viaene; Laranjeiro; Tom, *The walls spoke when no one else would*.

¹⁰ Dantas, *Boaventura de Sousa Santos admite "comportamentos inapropriados", mas rejeita "actos graves" de que é acusado*.

Rivera Cusicanqui, sobretudo suas reflexões sobre mestiçagem e utopia *ch'ixi*,¹¹ e do ativista e pensador indígena Ailton Krenak,¹² que discute a obsessão da sociedade moderna pelo progresso e propõe a utopia das alianças afetivas.

Críticas ao pensamento decolonial hegemônico

Os estudos decoloniais, como todo campo epistêmico, vem constituindo gradualmente um núcleo hegemônico, no qual são posicionadas as teorias decoloniais mais difundidas nas ciências sociais nesta década, e uma periferia, não hegemônica,¹³ oriunda de ambientes nem sempre acadêmicos e que vem tecendo um conjunto de críticas legítimas aos teóricos decoloniais. No núcleo hegemônico estão as teorias que têm origem em universidades tradicionais da América Latina, Estados Unidos e Europa, sobretudo as produções do grupo Modernidade/Colonialidade e de Boaventura de Sousa Santos. Elas ocupam espaços de centralidade e, também por este motivo, são alvos de críticas de diversas origens. Para abordar as perspectivas silenciadas pela hegemonia das noções de Sul Global de Santos e da Modernidade/Colonialidade de Walter Mignolo, Quijano, Dussel e companhia, analiso as principais críticas dirigidas às suas produções. A existência de uma hegemonia no campo decolonial é um indício da necessidade de decolonizá-lo, sobretudo buscando ouvir também o que se fala mais ao sul do Sul Global, outras outridades. Afinal, enquanto houver silenciamento de um pensamento decolonial, não haverá de fato, qualquer decolonialidade.

Em um exercício de síntese, agrupo aqui as críticas aos estudos decoloniais hegemônicos em cinco pontos principais: a) a proeminência de intelectuais homens e brancos, o que aprofunda o silenciamento de vozes negras, indígenas e de mulheres; b) a ausência de autores e autoras brasileiros entre os seus expoentes, ignorando as especificidades da sociabilidade brasileira; c) o esforço, por parte de seus intelectuais, em contribuir para a construção de uma identidade latino-americana constituída na história de subalternização e resistência, o que pode secundarizar as questões de gênero e de raça no debate colonial; d) a predileção pelos estudos epistemológicos, preterindo a construção de uma praxiologia decolonial; e e) a excessiva tendência academicista, que reproduz modelos de silenciamento nortecêntrico, como um colonialismo interno que se comporta como o norte do Sul Global.

Luciana Ballestrin,¹⁴ ao apresentar a constituição, a trajetória e a produção teórica do grupo Modernidade/Colonialidade, traça toda a genealogia do pós-colonialismo latino-

¹¹ A palavra "Ch'ixi" vem do idioma aimará, falado na região andina da Bolívia e do Peru, e carrega uma série de significados. Ela pode ser traduzida como "mistura", "mestiçagem" ou "híbrido". No contexto da utopia Ch'ixi, essa ideia de mistura vai além da dimensão racial ou étnica e abrange diferentes formas de diversidade e multiplicidade.

¹² Em outubro de 2023 o pensador, filósofo, poeta e ativista Ailton Krenak foi eleito para ocupar a cadeira 5 da Academia Brasileira de Letras (ABL). Ele é o primeiro indígena a ser escolhido pela instituição, que vem nos últimos anos buscando incluir membros mais diversos, em contraposição à sua história de exclusão das vozes dos povos originários.

¹³ É válido registrar que este campo periférico é não hegemônico, mas também não é necessariamente contra-hegemônico, na medida em que apresenta perspectivas decoloniais que não antagonizam os mais difundidos autores e autoras decoloniais, mas os contrapõem e os complementam em alguns pontos relevantes.

¹⁴ Ballestrin, *América Latina e o giro decolonial*.

americano até a virada epistêmica, conhecida como “giro decolonial”, iniciada nos primeiros anos deste século. Na década de 1980, especialmente em universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra, tornou-se “moda” acadêmica o argumento pós-colonial, influenciado pela emergência dos estudos pós-estruturalistas e pós-modernos centrados na Europa. O pós-colonialismo se sustenta no desvelamento da relação antagônica entre colonizador e colonizado, e se apoia nas mais difusas elaborações de escritores, políticos e ativistas latino-americanos que, pelo menos desde o século XIX, já se preocupavam com o sentido e o destino da região após os processos de independência.

Ao lado de Frantz Fanon, Aimé Cesari e Albert Memmi são exemplos de intelectuais precursores dos estudos pós-coloniais e pioneiros na denúncia da diferença colonial e das formas como opera a dominação do Ocidente sobre o resto do mundo. Já Edward Said, Gayatri Spivak e o Grupo de Estudos Subalternos, fundado na Índia na década de 1980, são alguns dos principais expoentes do pós-colonialismo, que, dedicados à compreensão da diferença colonial, tornam-se fundantes de uma nova rota epistemológica para as ciências sociais do período. A diferença colonial é a consequência do sistema moderno/colonial, produto da relação de dominação/resistência entre o projeto europeu de universalidade e as respostas das diversas histórias e culturas locais. “Em outros termos, o projeto de colonização do mundo não significou a eliminação por completo de outras memórias, linguagem, concepções de espaço e tempo”¹⁵. O reconhecimento da diferença colonial assinala o importante avanço dos estudos pós-coloniais e cria bases para o desenvolvimento de um conjunto de reflexões acerca dos efeitos da colonialidade.

Mesmo que não linear, disciplinado e articulado, o argumento pós-colonial em toda sua plenitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado. Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade.¹⁶

Na América Latina, inspirados pela efervescência dos estudos subalternos afro-asiáticos, um conjunto de intelectuais de diversos campos das ciências sociais funda em 1992 o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Com o propósito de revisar as epistemologias e as condições de subalternidade das sociedades plurais da região, além de inserir a América Latina no debate pós-colonial, o grupo acabou por aderir fortemente às linhas teóricas nortecêntricas, em especial as gramscianas e foucaultianas, tal qual o grupo original asiático. As teses produzidas pelos estudos pós-coloniais de outras partes do Sul Global estavam apenas sendo assumidas e traduzidas para uma análise do caso latino-americano, o que acabou por desencadear um processo de desagregação do grupo.¹⁷

Há duas incoerências nos estudos pós-coloniais (ou subalternos) latino-americanos. A primeira refere-se à sua base epistemológica centrada na Europa. Do marxismo ao pós-estruturalismo, seus autores e autoras tendiam a discutir a diferença colonial a partir de um olhar estritamente nortecêntrico. A segunda está relacionada à transposição de teorias produzidas nos contextos pós-coloniais da África e do Oriente,

¹⁵ Bernardino-Costa, *Saberes subalternos e decolonialidade*, p. 47.

¹⁶ Ballestrin, *América Latina e o giro decolonial*, p. 91.

¹⁷ Ballestrin, *América Latina e o giro decolonial*.

sem considerar as especificidades da América Latina. Por esta razão esse conjunto de pesquisadores anuncia uma ruptura com o grupo em 1998 e dão início às reuniões, seminários e colóquios que levariam à constituição do grupo (ou rede) Modernidade/Colonialidade.

A necessidade da ruptura foi sustentada em três argumentos principais. O primeiro deles refere-se às especificidades do caso latino-americano, em comparação com outras partes do Sul Global. A América Latina foi a primeira região a sofrer a violência colonial, o que imputa a ela uma condição *sui generis* de colonialidade. É a partir da sua invasão que a Modernidade é inaugurada e também é a partir da sua exploração que o capitalismo comercial começa a se organizar. Deste modo, apenas transpor argumentos e conclusões obtidas com base em outras realidades coloniais pode ser inútil. O segundo argumento refere-se às dinâmicas da relação entre a América Latina e o Império estadunidense. O processo de transformação das colônias norte-americanas em uma metrópole imperialista regional – e posteriormente global –, a partir do século XIX, é também uma peculiaridade da região. A análise desta relação imperialista regional possui especificidades que destoam dos estudos subalternos afro-asiáticos. Por fim, entende-se que os estudos pós-coloniais, ao preferirem pensadores ocidentais como cânones centrais em suas fundamentações teóricas – ainda que sejam teorias críticas –, acabam por se afastar da proposta do grupo de revisão epistemológica e de questionamento da colonialidade.¹⁸

Acrescento um elemento a mais à análise de Ballestrin sobre a transição dos estudos pós-coloniais latino-americanos até o giro decolonial: há na América Latina uma enorme tradição intelectual e um consolidado ativismo político que vem historicamente questionando as relações de dominação permeadas pela colonialidade. Sobre isso, Walter Dignolo¹⁹ afirma que ainda que o giro decolonial seja uma ruptura epistemológica recente, a prática decolonial surgiu naturalmente como consequência – e como resistência – da formação e da implantação de estruturas de dominação coloniais desde o século XVI. Por esta razão, o grupo Modernidade/Colonialidade deixa claras as suas influências e o seu objetivo de resgatar e refundar a crítica colonial. Os movimentos indígenas, o movimento negro e os movimentos de camponeses são representativos desta tradição. No campo educacional, destaco também as experiências de educação popular que, articuladas aos movimentos sociais, à teoria da dependência, à teologia da libertação e com as experiências comunitárias mais diversas, já colocavam a denúncia e o enfrentamento da colonialidade na pauta política e pedagógica da região.

Decolonialidades mais ao sul do Sul Global

Minha adesão ao pensamento decolonial é fruto de uma escolha política, já que minha trajetória de vida tem sido bastante marcada por privilégios relacionados à branquitude, ao patriarcado e à cisheteronormatividade. Sou homem, branco e cisheterossexual, mas sou, ao mesmo tempo, humanamente sensível às dores sofridas por corpos subalternizados pelas estruturas de opressão da colonialidade e do

¹⁸ Ballestrin, *América Latina e o giro decolonial*.

¹⁹ Dignolo, *A opção de-colonial*.

capitalismo. Deste lugar, compreendo como legítima a crítica à proeminência de intelectuais homens e brancos no campo decolonial, pois, além de um importante diagnóstico sobre o modo como a hierarquização do saber é transpassada pelas questões de gênero e raça, ela opera o silenciamento das vozes negras, indígenas e de mulheres, historicamente resistentes à opressão colonial. Descolonizar as teorias decoloniais é fazer emergir pensamentos outros, produzidos por todos aquelas e aqueles silenciados pelas colonialidades do poder, do ser e do saber. Esses grupos vêm produzindo militância e pensamento decolonial combativo na América Latina há séculos e alguns de seus expoentes vem ocupando espaços importantes, que não deveriam ser ocupados apenas pelos autores e autoras do centro hegemônico.

Baseada no saber ancestral indígena, a produção intelectual de Ailton Krenak vem produzindo eco nos espaços acadêmicos e não acadêmicos do Brasil e do mundo. Sua produção estabelece um profícuo diálogo crítico com aquilo que Walsh²⁰ definiu como colonialidade cosmogônica. Krenak²¹ discute as consequências destrutivas da obsessão da sociedade moderna pelo progresso e desenvolvimento, propondo uma reavaliação da relação entre a sociabilidade humana e a natureza. O pensador também propõe reflexões acerca de formas alternativas de viver, considerando a primazia do bem-estar do planeta e de seus habitantes. Seu pensamento também enfatiza o valor do conhecimento indígena e a urgência de proteger o direito dos indígenas à demarcação de terras e à educação alternativa ao modelo ocidental.

A educação que conhecemos sempre teve o ímpeto de formatar as pessoas. A sala de aula já sugere isso ao incluir um grupo de crianças de mesma faixa etária sendo abordadas por um adulto, que é professor. Isso ilustra de maneira muito clara a intervenção externa sobre cada um ali. Perdem sua autonomia e começam a se sentir compelidos a se alinhar com um propósito formatador do pensamento. E se nós sugerirmos que as crianças passem a ter mais tempo para si mesmas, que a experiência educativa seja convertida em uma proteção desse período para que a pessoa se autoforme, ao invés de ser formatada?²²

Esta provocação sugere que, no campo da educação, a perspectiva decolonial transcende a escola da forma como a conhecemos. A pedagogia decolonial, inicialmente pensada pelo Grupo Modernidade/Colonialidade, sobretudo por Walsh, pode aqui ser tomada por possibilidades outras, baseadas na experiência indígena. Krenak aborda as experiências resultantes do Plano Nacional de Educação Escolar Indígena, sobretudo no que se refere à autonomia, para que cada comunidade possa moldar o equipamento escolar como bem decidir. As escolas indígenas, segundo ele, não são plataformas de lançamentos de meninos e meninas, mas lugares para eles estarem, para aprenderem em fricção com o cotidiano, para resgatarem o vínculo com a ancestralidade, para formarem-se sujeitos coletivos. A perspectiva defendida por Krenak, além de antagonizar a razão moderna-ocidental de escolarização, também propõe uma profunda discussão acerca da diversidade cultural e da pluralidade da vida. Mais do que o enfrentamento da colonialidade, o pensador apresenta uma cosmovisão alternativa. É essencial que toda e qualquer proposta decolonial esteja preparada para dialogar com esse pensamento, a fim de evitar a ignorância ou a hierarquização da concepção de saber dos povos originários.

²⁰ Walsh, *Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial*.

²¹ Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*.

²² Krenak, *Futuro Ancestral*, p. 108.

A ausência de autoras e autores brasileiros no núcleo hegemônico do pensamento decolonial pode ser sinal da secundarização da produção intelectual de pensadores como Ailton Krenak, Lélia González, Sueli Carneiro e outros. Ao mesmo tempo, parece-me também um sintoma claro da reduzida interlocução intelectual entre o que se produz de conhecimento no Brasil e nos demais países da América Latina. Apesar de Boaventura de Sousa Santos ter estabelecido diálogo com pesquisadores brasileiros, especialmente no campo da sociologia, há pelo menos duas décadas, o grupo Modernidade/Colonialidade constituiu-se sem o protagonismo de um pesquisador ou pesquisadora do Brasil. Sua produção intelectual chega bem tardiamente no debate acadêmico brasileiro, sobretudo por meio de intelectuais como Joaze Bernardino Costa, Luciana Ballestrin e Vera Maria Candau.

Em estudo²³ sobre o estado da arte das pesquisas do campo pedagógico decolonial no Brasil, por exemplo, identificou-se que apenas na última década as pesquisas do campo da educação começaram a estabelecer diálogo com a crítica decolonial. A constatação mais importante dos autores, no entanto, é outra: "[...] o avanço das pedagogias decoloniais é tributária do ingresso na academia dos/as intelectuais-militantes que atuam, também, em organizações, coletivos e movimentos sociais, sobretudo, que compreendem a educação como uma *práxis* libertadora".²⁴ É aparente, deste modo, que a expansão de teorias decoloniais no debate acadêmico brasileiro pode estar relacionada às políticas de acesso de corpos negros, indígenas e periféricos à universidade.

Ainda que as teorias decoloniais, como passaram a ser chamadas nas últimas duas décadas, sejam aparentemente novas no Brasil, seria um equívoco não reconhecer as contribuições de grandes ativistas e intelectuais brasileiros para sua constituição. A obra de Paulo Freire talvez seja um dos mais relevantes aportes teóricos da pedagogia decolonial, constituindo-se como um dos grandes pilares da sua genealogia.²⁵ Certamente, a história de luta anticolonial de indígenas, negros e negras também são parte fundante da decolonialidade brasileira, tanto no que se refere à epistemologia, quanto à praxiologia. Refiro-me a intelectuais como Luiz Gama, André Rebouças e Abdias do Nascimento e ativistas como Zumbi dos Palmares, Dandara dos Palmares, Ganga Zumba, Tereza de Benguela e Luísa Mahin, que são organicamente parte da genealogia de uma *práxis* decolonial.

Desde muito jovem simpatizo com os movimentos culturais, intelectuais e políticos que se insurgem contra o imperialismo na América Latina. Entendo esses movimentos como constituintes das identidades de todos os povos de Abya Yala, uma resistência necessária para existir frente às opressões da colonialidade. Ao longo dos anos, fui desenvolvendo apreço pelo esforço em constituir uma identidade latino-americana, forjada, sobretudo, nas histórias de resistência da região. Por esta razão, senti-me muito incomodado, quando me deparei com as críticas ao esforço de constituir uma identidade latino-americana. Em especial, uma publicação recente de Akinwale Okoto na rede social *Instagram* que, ao lado de uma imagem com rostos dos autores grupo Modernidade/Colonialidade e de Boaventura de Sousa Santos afirma:

²³ Oliveira; Ribeiro, *Pedagogias decoloniais no Brasil*.

²⁴ Oliveira; Ribeiro, *Pedagogias decoloniais no Brasil*, p. 19.

²⁵ Joaquim; Pesce, *Paulo freire na genealogia da pedagogia decolonial*.

[...] não à toa a forma como leem Fanon e como trabalham as categorias de raça, gênero, classe etc., sugerindo um mesmo plano de operação nunca me desceu. também não é à toa que apostam tanto numa identidade latina, pois sua posição depende disso. sua posição de elite intelectual-colonial, crítica do eurocentrismo, pero no mucho, depende de que os pretos e vermelhos também assumam essa identidade latina, definida pelos europeus nas partilhas da África Continental e d'além-mar e das Amerikkkas. no fim das contas, vê-se que o decolonial tem a cara, o jeito, os trejeitos e o mesmo corpo do colonial. as formas de atuação e as instituições onde se credenciaram são as mais coloniais. se pesamos os resultados práticos de seus trabalhos na balança dos povos pretos e vermelhos, aí não restam dúvidas de que se trata de variação, de um nicho do colonial.²⁶

A crítica é contundente. Graças a ela procurei rever algumas direções teóricas que amparam minha trajetória investigativa. As leituras e releituras que pude fazer depois dela, me fizeram repensar minhas concepções em torno da identidade latino-americana. O esforço empreendido para sua construção pode realmente resultar na secundarização das questões de raça, gênero e classe em sua produção intelectual. O incômodo se transformou em novas perguntas, que influenciaram decisivamente a concepção de minha tese de doutoramento e também me levaram a produzir este estudo.

A leitura da socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, por exemplo, contribuiu para multiplicar perguntas e direcionar, ainda que parcialmente, algumas de suas respostas. É possível que a crítica de Akinwale Okoto esteja vinculada à uma noção equivocada de identidade latina e mestiçagem. Em minha leitura, os autores e autoras do grupo Modernidade/Colonialidade não partem de uma noção colonial de mestiçagem. Esta ideia consiste na pressuposição de que existiu ou existe uma relação harmônica entre brancos, indígenas e negros que mascara o apagamento e a violência contra os corpos não brancos em todo processo colonial e pós-colonial.²⁷ Esta noção oficial de mestiçagem serviu historicamente para legitimar a existências de Estados Nacionais latino-americanos e promover a subalternização de negros e indígenas na região. A política hegemônica e oficial de mestiçagem opera como política de esquecimento, tendo como base o "apagamento da contradição".

Cusicanqui²⁸ descreve o *ch'ixi* como uma zona de contato na qual dois polos opostos se encontram. Nessa perspectiva, o *ch'ixi* não se caracteriza por uma fusão completa em algo novo, mas sim pela coexistência dinâmica e não excludente desses polos. Eles não se repelem nem se contradizem, mas, ao contrário, se complementam reciprocamente. Portanto, o conceito que abarca simultaneamente o ser e o não ser. Por meio dele, a pensadora busca criar um espaço de encontro e diálogo entre diferentes saberes, experiências e perspectivas, valorizando a heterogeneidade e a interconexão entre os seres humanos e o meio ambiente. Trata-se da tentativa de reimaginar e construir uma sociedade mais justa e solidária, onde as diferenças são celebradas. O *ch'ixi* propõe a construção de relações baseadas no cuidado mútuo, na reciprocidade e na interdependência, em contraponto à lógica do individualismo e da competição.

A metáfora *ch'ixi* também é a aposta indígena de uma modernidade própria e orgânica, centrada na noção de cidadania e convivência. Parte do discurso decolonial indígena vem propondo um salto que vai da negação para a autoafirmação radicalmente

²⁶ Akinwale Okoto é organizador-aprendiz do coletivo Escola de Educação em Dinâmica Racial do Kilumbu Òkòtò.

²⁷ Cusicanqui; Pazzarelli, *Esas papitas me están mirando!*.

²⁸ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*.

essencialista de raça. Cusicanqui propõe o reconhecimento de um mundo habitado por sobrepostos e impuros, contaminados pela diversidade de vozes que podem vir das bruxas queimadas na Europa, dos anarquistas assassinados na guerra civil espanhola ou das raízes indígenas e africanas que constituem a ancestralidade dos povos. Deste modo, a utopia *ch'ixi* teria potencial para contribuir para a construção de uma identidade regional não pelo apagamento e nem pelas teorias decoloniais, mas pelo diálogo e por práticas descolonizadoras.²⁹

Entendo que a identidade latino-americana não é branca; ela se constitui na interculturalidade,³⁰ e no diálogo transmoderno³¹ entre os diversos povos de Abya Yala. Trata-se de uma identidade que se constitui preta, indígena e branca. O *ch'ixi* não é a síntese, nem a conciliação de opostos, tampouco pode ser compreendido como hibridização ou fusão. Os opostos são mantidos e o gesto descolonizador consiste em resgatá-los dos envoltórios capitalistas, consumistas e alienantes a que o capitalismo os condenou.³² Penso que a constituição da identidade latino-americana sobre essas bases pode ser bastante fecunda. Ainda que a crítica de Okoto seja pertinente, penso que a utopia *ch'ixi* apresenta maiores possibilidades de constituirmos aquilo que Krenak chamou de alianças efetivas. Trata-se não de pressupor igualdade, mas de propor afeto entre os mundos não iguais.

A noção de alianças afetivas também pode contribuir fortemente para refletir sobre o que o projeto decolonial vem construindo de novo, ao propor o diálogo radical entre os vários mundos não iguais. As alianças afetivas transcendem a luta por igualdade entre os mundos. Ao contrário, este movimento “[...] reconhece a intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado”.³³ A constituição de alianças afetivas, para Krenak, tem extrema urgência. Ele entende que se não nos abriremos para essa matriz cultural ampla, reconhecendo a relevância da contribuição dos povos originários para o debate sobre as ideias da natureza, da ecologia e da cultura, aprofundaremos o problema em que nos encontramos, especialmente do ponto de vista ambiental. Isto porque as alianças afetivas vão além das relações humanas e englobam também as relações com os elementos da natureza, como rios, animais, plantas e demais seres vivos. Essas alianças são baseadas em uma conexão profunda e respeitosa com o meio ambiente e com os outros mundos, reconhecendo-os como partes integrantes da vida.

Além da questão da mestiçagem, Cusicanqui propõe outros debates críticos acerca da forma como os estudos decoloniais vêm se constituindo na América Latina nos últimos anos. A predileção pelos estudos teóricos-epistemológicos, de caráter estritamente acadêmico, é vista por ela como a continuidade da estrutura de saque e colonização mental. O pensamento decolonial tem operado por meio de um discurso impactante que nada cria. Em sua visão, descolonizar é fazer, não apenas dizer. Por esta razão, a pensadora mostra-se interessada em uma outra ciência social, “[...] que no

²⁹ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*.

³⁰ Walsh, *Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial*.

³¹ Dussel, *Transmodernidade e interculturalidade*.

³² Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*.

³³ Krenak, *Futuro Ancestral*, p. 82.

divorcie el cerebro del cuerpo, la ética de la política, el haber del pensar".³⁴ Trata-se de uma ciência que tem raiz na experiência e que não nega a sua própria genealogia para compreender o mundo.

O ponto central da crítica de Cusicanqui é de que não há sustentação para um discurso de descolonização, muito menos para uma teoria decolonial, sem a experiência de práticas descolonizadoras que lhes deem sentido. Seria necessário, deste modo, transcender a retórica a fim de avançar o projeto decolonial sobre gestos e atos mais cotidianos, como a linguagem, por exemplo. Sua proposta não é estudar sobre as epistemologias do Sul, mas verdadeiramente com elas. Caso contrário, a descolonização professada por aqueles a quem chama de "gurús" da decolonialidade será apenas uma moda academicista perigosamente travestida de uma retórica culturalista, sem qualquer consequência prática, a não ser a reprodução do colonialismo interno. Para a pensadora, Mignolo e companhia trabalham para "crear satrapías académicas en las universidades más elitistas del norte, vendiendo la idea de la descolonización a sus nuevas audiencias, rebautizada como lo "post-colonial", o lo "de(s)colonial".³⁵

Sua crítica ao academicismo dos estudos decoloniais hegemônicos reúne dois pontos fundamentais: o não reconhecimento do pensamento tradicional como matriz das teorias decoloniais e a falta de sensibilidade em perceber o pensamento decolonial presente primeira e organicamente fora dos muros das universidades, dos periódicos científicos e dos congressos acadêmicos. Para a autora é:

[...] paradojo e lamentable que tengamos que legitimar nuestras propias ideas recurriendo a autores que han puesto de moda los asuntos del colonialismo, desconociendo o ninguneando los trabajos teóricos anteriores, que si bien no usaron las mismas palabras, interpretaron e interpelaron la experiencia del colonialismo intelectual con profundidad y acerto.³⁶

Cusicanqui critica profundamente a aparente necessidade de validar a teoria decolonial por meio da universidade. Ao tratar esse pensamento como se fosse novo, a academia emite mais uma vez um sinal da sua desconexão com o pensamento e as lutas populares nas montanhas, na floresta, no campo e nas periferias das cidades latino-americanas. Por esta razão, assevera:

Para mí es central reconocer que la teoría no basta, la ciencia social no basta, la universidad y la academia no bastan para comprender el mundo que nos ha tocado vivir hoy. Y creo que, en todo Abya Yala, este proceso de 'entrar e salir da academia' está permitiendo la renovación del pensamiento y su mejor articulación con las prácticas comunitarias, populares, colectivas.³⁷

Deste modo, a decolonialidade é compreendida a partir das lutas e práticas cotidianas e permanentes. Talvez os teóricos do centro hegemônico das teorias decoloniais devessem voltar-se mais para o pensamento produzido fora da universidade,

³⁴ Cusicanqui et al., *Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latino-americana*, p. 5.

³⁵ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, p. 51.

³⁶ Cusicanqui et al., *Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latino-americana*, p. 2.

³⁷ Cusicanqui et al., *Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latino-americana*, p. 4.

sobretudo aquele que se expressa por meio da arte e da cultura popular. Há décadas existe um conjunto enorme de pensadores decoloniais produzindo literatura, música, teatro, cinema e outras manifestações culturais e artísticas no Brasil e em toda América Latina. Eles exploram as perspectivas e experiências dos grupos sociais subalternizados, desafiando as hierarquias culturais da colonialidade, colocando em evidência as histórias, as tradições e as cosmovisões dos povos colonizados.

No campo literário, destaco as autoras brasileiras Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e Ana Maria Gonçalves, que abordam as opressões raciais, sociais e de gênero em seus romances, além de autores e autoras indígenas, como Daniel Munduruku, Elaine Potiguara e Olívio Jekupé. Na música, a contribuição do movimento *hip-hop* para a contestação das opressões e transgressão das hierarquias tem sido, há décadas, fundamental para a emancipação do pensamento na periferia dos centros urbanos. Refiro-me, sobretudo, a artistas como Racionais MC's, Calle 13 e Emicida. No teatro, destacam-se o Grupo de Teatro Olodum e a experiência do Teatro Experimental Negro, fundado por Abdias do Nascimento na década de 1940. Fora do Brasil, destacam-se o Grupo Cultural Yuyachkani, conhecido por abordar questões indígenas, raciais e de justiça social no contexto do Peru andino, e o Mapa Teatro, coletivo colombiano dedicado a investigar questões de memória, identidade, colonialismo e resistência, há mais de trinta anos. Por fim, também há no cinema um já longo movimento decolonial que procura transgredir a forma e o conteúdo do audiovisual brasileiro, a exemplo do Cinema Negro Brasileiro, em que se destacam os pioneirismos de cineastas como Adélia Sampaio, Joel Zito Araújo e Zózimo Bulbul, responsáveis pelas primeiras produções cinematográficas a dar visibilidade e representatividade para a experiência negra no Brasil.

As produções culturais destes artistas e coletivos de artistas são organicamente decoloniais, na medida em que são reflexos e reflexões das ruas, campos e florestas, resultantes das experiências dos sujeitos subalternizados pelas estruturas de poder da colonialidade, do cisheteropatriarcado e do capitalismo. Elas são mecanismos de resistência que compõem uma praxiologia que precisa cotidiana e permanentemente resistir e transgredir as estruturas da colonialidade para conseguir existir. Seu potencial pedagógico tem enorme valor e opera na vertente da educação informal. Certamente, foram as produções culturais deste campo responsáveis, na ausência de uma educação formal comprometida com a emancipação, por formar ativistas e intelectuais críticos da colonialidade.

Cada um em seu campo, estes artistas e coletivos de artistas sofreram e ainda sofrem com o silenciamento, o apagamento e a hierarquização da arte e da cultura, ocupando lugar marginal, periférico, bem mais ao sul do Sul Global. Parece-me insensata qualquer produção teórica decolonial que não dialogue com essas experiências e produções. Por essa razão, reitero: para que, de fato, haja emergência de epistemologias do Sul, é preciso combater não apenas o império cognitivo-cultural do Norte Global, mas também aquele que se porta como o norte do Sul. A discussão em torno da colonialidade, quando tecida por meio do diálogo com pensadores que não se restringem ao centro hegemônico da teoria decolonial, quando voltada não apenas para a epistemologia, mas sobretudo para o reconhecimento e a produção do saber-fazer decolonial, pode ser muito profícua para descolonizar as teorias decoloniais.

Decolonizar a decolonialidade

As críticas deste estudo são frutos de um recorte interpretativo do atual panorama dos estudos decoloniais no Brasil. Há outras incoerências, inconsistências e ausências na produção do núcleo duro da decolonialidade sobre as quais não me debrucei. Ballestrin,³⁸ por exemplo, ressalta a inviabilidade de se pensar e produzir decolonialidade sem considerar a imperialidade. Para ela, a descolonização implica estratégias que têm mais a ver com uma desimperialização do que com a rejeição da modernidade. Uma ausência relevante refere-se à lacuna dos estudos decoloniais em pensar as opressões que pessoas trans, intersexo e não-heterossexuais sofrem. O conceito de colonialidade cishetero-endossexo³⁹ pode vir a contribuir muito para compreender dinâmicas de opressão invisibilizadas pela cisheteronormatividade. Além disso, Cusicanqui também critica duramente a falta de atenção crítica às noções de nação e fronteira, tão fundamentais para a compreensão das relações contemporâneas de subalternização na América Latina.⁴⁰

Não há norte para o Sul Global. Desde as minhas primeiras leituras e reflexões decoloniais, compreendo que a ruptura com a colonialidade advém de uma radical adesão ao diálogo. Sobre mim, seus efeitos estão em um nível gnosiológico, o que parece ser um caminho sem volta na construção de uma nova cosmovisão, que vem impactando não somente a minha produção intelectual, mas também outras esferas da minha vida. Este movimento gradual de ruptura e reconstrução gnosiológica não tem sido solitário. O espanto esperançoso diante das novas leituras é coletivo e, para além de se constituir em modismo, pode ser representativo de um processo de emancipação do pensamento.

As contribuições do Grupo Modernidade/Colonialidade e de Boaventura de Sousa Santos levaram-me a um movimento gradual de ruptura e reconstrução gnosiológica, que exacerbaram minha crítica e renovaram minha esperança. Sinto-me parte de um projeto coletivo baseado em uma agenda de desconstrução e reconstrução do pensamento e da sociabilidade, baseada na ética, no diálogo e no reconhecimento da pluriversalidade. É exatamente por esta razão que é preciso rejeitar todas as formas de hegemonia teórica e atuar sobre as incoerências, inconsistências e ausências do pensamento decolonial. Urge a necessidade de outras vozes também serem ouvidas. Minha opção por Krenak e Cusicanqui são fruto da identificação com o modo como tecem suas críticas, analisam incoerências e denunciam ausências. Parecem-me mais ao sul do Sul Global. Por isso, entendo que seja preciso colocar essas e outras diferentes perspectivas decoloniais em diálogo radical, sem temer tensões e sem fugir de inflexões. Parafraseando a epígrafe de Krenak: "é preciso reverenciar o tempo todo as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente".

³⁸ Ballestrin, *Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"?*.

³⁹ Moraes; Pfeil, *Colonialidade cishetero-endossexo*.

⁴⁰ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*.

Referências

- AKINWALE OKOTO. Texto do Instagram. Salvador, 4 abr. 2023. Instagram: @akinwale.okoto. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cqoxl30ri6W/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D>. Acesso em: 12 ago. 2024.
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, pp. 89-117, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 12 ago. 2024.
- BALLESTRIN, Luciana Maria De Aragão. Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *Dados*, [s.l.], v. 60, n. 2, pp. 505-540, 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582017000200505&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 12 ago. 2024.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Saberes subalternos e decolonialidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas do Brasil*. Brasília: UnB, 2015.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo ch'ixi es posible*. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera.; PAZZARELLI, Francisco. Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura ch'ixi de los mundos. *Revista de Antropología da UFSCar*, v. 9, n. 2, pp. 219-230, 2017. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/21>. Acesso em: 12 ago. 2024.
- CUSICANQUI, Silvia R.; DOMINGUES, José M.; ESCOBAR, Arturo; LEFF, Enrique. Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latino-americana. *Cuestiones de Sociología*, n. 14, 2016. Disponível em: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7345/pr.7345.pdf. Acesso em: 12 ago. 2024.
- MORAES, Wallace de; PFEIL, Bruno Latini. *Colonialidade cishetero-endossexo: uma crítica decolonial à decolonialidade*. [S.l.: s.n.], [s.d.]. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/index>. Acesso em: 12 ago. 2024.
- DANTAS, Miguel. Boaventura de Sousa Santos admite "comportamentos inapropriados", mas rejeita "actos graves" de que é acusado. *Portal Público*, 2023. Disponível em: <https://www.publico.pt/2023/06/04/sociedade/noticia/boaventura-sousa-santos-admite-comportamentos-inapropriados-rejeita-actos-graves-acusado-2052162>. Acesso em: 12 ago. 2024.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, pp. 51-73, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100004>. Acesso em: 12 ago. 2024.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

JOAQUIM, Bruno dos Santos; PESCE, Lucila. Paulo Freire na genealogia da pedagogia decolonial: uma leitura de "Extensão ou Comunicação?". *Inter-ação* (UFG. Online), v. 46, ed. especial, p. 929, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/interacao/article/view/68056>. Acesso em: 12 ago. 2024.

KRENAK, Ailton. Entrevista. In: COHN, Sergio; KADIWÉU, Idjahure. *Tembetá – Conversas com pensadores indígenas*. Rio de Janeiro: Azougue, 2019a.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras, 2019b.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. Companhia das Letras, 2022.

MIGNOLO, Walter. A opção de-colonial: desprendimento e abertura. Um manifesto e um caso. *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, n. 8, pp. 243-281, enero-junio, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n8/n8a13.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2024.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; RIBEIRO, Adelia Maria. Pedagogias decoloniais no Brasil: um estudo sobre o Estado da Arte. *Cadernos Cajuína*, v. 7, n. 2, 2022. Disponível em: <https://cadernoscajuina.pro.br/revistas/index.php/cadcajuina/article/view/572>. Acesso em: 30 set. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 31-83.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

VIAENE, Lieselotte; LARANJEIRO, Catarina; TOM, Miye Nadya. The walls spoke when no one else would: Autoethnographic notes on sexual-power gatekeeping within avant-garde academia. In: PRITCHARD, Erin; EDWARDS, Delyth (Orgs.). *Sexual Misconduct in Academia*. Informing the Ethics of Care in the University. London: Routledge, 2023.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: insurgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V. M. *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

SOBRE O AUTOR

Bruno dos Santos Joaquim

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Estado de São Paulo (UNIFESP). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), especialização em Ética, Valores e Cidadania na Escola pela Universidade de São Paulo (USP) e mestrado em Educação pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Atualmente desenvolve uma pesquisa de pós-doutorado na Universidade do Algarve (UALG-Portugal). Membro do Grupo de Pesquisa LEC: Linguagem, Educação e Cibercultura (UNIFESP). Membro do Grupo de Estudos "Letramentos e Decolonialidade" (UNIFESP e UdeA - Colômbia). *E-mail:* brunosjoaquim@hotmail.com.