

Entrevista

**WALTER MIGNOLO
E
CATHERINE E. WALSH**

Entrevista a Walter Mignolo e Catherine E. Walsh

Entrevista conduzida por

Tania Martuscelli¹

Jonatan Cantu-Guerra²

Daniel Berjano Rodríguez³

Blanca Berjano⁴

Catherine E. Walsh (1964) tem suas primeiras experiências como ativista na Universidade de Massachusetts (Amherst), que influenciaram seus interesses acadêmicos em torno da pedagogia, da decolonialidade e do feminismo. Após obter seu doutorado em Educação em 1984, ela trabalhou na Universidade de Massachusetts em Amherst e em Boston até meados dos anos 90, quando passou a viver permanentemente no Equador. Entre suas muitas contribuições militantes, destaca-se seu trabalho ao lado de Paulo Freire e da rede de pedagogia crítica nos anos 90, os projetos de consultoria e educação bilíngue para comunidades indígenas do Equador, e a formação do *Fondo Documental Afro-Andino*, juntamente com o líder comunitário e intelectual afro-

¹ Universidade do Colorado em Boulder, Estados Unidos da América. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-7468>.

² Universidade do Colorado em Boulder, Estados Unidos da América. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4504-1733>.

³ Universidade do Colorado em Boulder, Estados Unidos da América. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-4319-0019>.

⁴ Universidade do Colorado em Boulder, Estados Unidos da América. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5614-3412>.

quatoriano Juan García Salazar, em 2002, com quem escreveu *Pensar sembrando/Sembrar pensando con el Abuelo Zenón* (2017). Entre suas várias obras, vale ressaltar ainda a edição dos volumes coletivos *Pedagogías decoloniales* (2013), *On Decoloniality* (em parceria com Walter Mignolo, 2018) e seu mais recente trabalho, *Rising Up, Living Up. Re-Existences, Sowings, and Decolonial Cracks* (2023, Duke University Press). Recentemente, reformou-se como professora e diretora do programa de doutoramento em Estudos Culturais Latino-Americanos na Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Equador).

Walter Mignolo (1941) especializou-se em Semiótica e Teoria Literária e vem contribuindo vastamente no campo da modernidade e colonialidade. Seu trabalho explora com primazia os conceitos de decolonialidade, colonialismo global, geopolítica do conhecimento, pensamento de fronteira e pluriversalidade. É uma das figuras centrais na escola de pensamento decolonial latino-americano, cujo impacto profundo se reflete no discurso acadêmico mundial. É autor de diversos livros traduzidos para outras línguas, dentre os quais se destacam, para além de *On Decoloniality*, em coautoria com Walsh, os livros *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (1996), ganhador do prêmio Katherine Singer Kovaks, *The Idea of Latin America* (2006), ganhador do prêmio Frantz Fanon e o mais recente, *The Politics of Decolonial Investigations* (2021). Trabalha na Duke

University desde 1993, onde recebeu o título de distinção «William H. Wannamaker», como professor de Literatura e Estudos Românicos.

Os trabalhos que Walsh e Mignolo desenvolvem são uma extensão do conceito de colonialidade iniciado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, de quem se consideram discípulos.

P
&
R

Levando em conta que esta entrevista vai ser publicada numa revista portuguesa, eu gostava de saber vossa opinião sobre como as sociedades histórica e culturalmente (de modo consciente e não) colonizadoras podem reparar o dano que causaram. No caso português, onde há tantos imigrantes das ex-colônias (na maioria dos casos, africanos e brasileiros afrodescendentes e mestiços, portanto, não-brancos, de classe baixa, tanto no país de origem como em Portugal), existe um modo de o Governo tentar sanar a gigantesca ferida sob a atitude decolonial?

W.M.: Eu não sei o que a Cathy vai dizer, mas sei que ela tem muito a falar sobre o assunto. Na minha opinião, que compartilho com os diversos ensaios e afirmações de Aníbal Quijano, é a de que não devemos esperar muito do Estado porque o Estado é a nação-estado secular criada pela Europa depois do tratado de Paz de Westfália (1648). A nação-estado se importa com o nacional, não com o humano e com a vida no planeta. Mais ainda, o «Estado» não pode fazer nada sozinho porque não é um ator. Ele precisa ser colocado em movimento por seres humanos, e seres humanos que em

dado momento de suas vidas, como oficiais desse Estado, correm contra o pre-juízo: (1) primeiro vêm os nacionais e depois o resto; (2) os estados hoje estão mais ligados à economia e têm a mentalidade de que quanto mais melhor, quanto maior, melhor. O Estado-nação, que é uma noção global hoje, com poucas exceções, tem sido um instrumento poderoso da matriz colonial de poder e da expansão global. Se os imigrantes estão «aqui» é porque «nós estivemos lá». Mas isso é difícil de o oficial do Estado e a mídia convencional admitir. Além da pressão do capital nacional e internacional, qualquer Estado vai ter de lidar com relações interestados, não é somente uma questão doméstica. E, levando em conta que você se refere a Portugal e não ao Brasil, permita-me ser mais específico:

I.a. — O Estado-nação secular foi uma criação necessária para a burguesia europeia emergente, para deixar para trás a Igreja e os estados monárquicos em conivência com a Igreja (cristã e protestante, ainda que haja diferenças entre os estados do Norte e do Sul da Europa);

I.b. — Na América do Sul, América Central e, de forma mais complexa, no Caribe colonial multilinguístico, os estados-nações (repúblicas, na época) foram criados depois da intendência da Espanha e de Portugal. O Brasil demorou mais porque se tornou a casa da monarquia fugida de Napoleão. Os franceses, britânicos e holandeses do Caribe têm temporalidades dis-

tintas. Mas, voltando às repúblicas espanholas e lusófonas, elas se tornaram independentes da Espanha e Portugal e voluntariamente passaram a servir a França e a Inglaterra, que não tinham colônias, mas controlavam a economia (Inglaterra) e a mentalidade (França). Ainda é assim hoje, com o acréscimo dos Estados Unidos, que ganharam terreno já na primeira metade do século XX, mas definitivamente na segunda metade, depois da Segunda Guerra Mundial. A formação de estados coloniais foi, em primeiro lugar, modelada pelos estados imperialistas. Em segundo lugar, por conta do jogo internacional de forças do capitalismo e estados imperialistas fortes (até os antigos estados imperialistas europeus que perderam a capacidade que tinham antes da Segunda Guerra seguem sendo estados imperialistas). Os imigrantes estão se mudando para a metrópole, enquanto os habitantes da metrópole não vão para as colônias em ondas de migração. Para o oficial do Estado, é difícil reconhecer isto. E se ele o faz, deve ficar calado, porque há algo maior que um indivíduo ou um grupo de indivíduos no comando do Estado.

I.c. — Decolonização na Ásia e na África durante a Guerra Fria já foi um ato que seguiu um roteiro previamente escrito. Liberados da França e da Inglaterra, caíram na esfera da União Soviética e dos Estados Unidos e, depois da queda da União Soviética, passaram a ser sobretudo dependências soberanas de seus antigos mestres, mais os Estados Unidos, até que a China começou a entrar no continente.

I.d. — Os estados-nações médios (Turquia, Brasil, Indonésia) e pequenos (Bolívia, Zimbabué, Uzbequistão) não poderiam, neste momento, usar sua soberania para negociar com a União Europeia, os Estados Unidos, Rússia e China. É o que o Lula tem feito, sobretudo como membro do BRICS e seu papel fundacional. Do contrário, você vai ter de escolher entre Estados Unidos, União Europeia ou China.

II. — Governos progressistas poderiam fazer algo na direção da reparação histórica. Mas temos de ter em mente que os estados-nações se importam com o nacional, não com o humano, e o que a civilização ocidental (desde a Idade Média) chama de «natureza». Há governos que podiam fazer muito melhor que outros. O Lula fez, os dois Kirchners fizeram, Morales fez, mas há limites. Lula foi preso, Christina Kirschner foi julgada por um golpe jurídico; Morales foi expulso por uma revolta comandada pelo Banco Interamericano e os grupos associados a ele. Mas os governos progressistas tiveram que lutar contra as forças crescentes da direita populista, não só no Atlântico Norte, como também nas colônias (o legado de Pinochet no Chile, o legado de Bolsonaro no Brasil, o legado de Macri na Argentina). Consequentemente, os estados-nações coloniais ficaram presos a corporações nacionais e estrangeiras e pelas políticas domésticas e estruturas interestados/internacionais da ordem mundial moderna/colonial. Então, pessoas emigram porque o Estado-nação colonial não consegue oferecer condições de

vida satisfatórias para os seus. Claro, Lula fez muito para elevar o nível de pobreza, e o Governo chinês também o fez, o que é outra história, já que a China nunca caiu nos tentáculos do Ocidente neoliberal. Hoje, está claro que isto nunca vai acontecer.

Finalmente, deve ficar claro que, na nossa posição, e eu acho que Cathy vai concordar comigo, decolonialidade não tem nada a ver com o Estado. Decolonialidade é uma questão de sociedade política agindo na esfera pública. Todos nós vivemos numa cultura patriarcal, dirigida pelo «mandato da masculinidade», como Rita Segato argumenta, e, por isso, o Estado é uma instituição masculina formada, transformada e liderada pela masculinidade. Mesmo que haja mulheres no Governo, e que governos progressistas aumentem a cota de mulheres, negros e LGBTQ+, como é o caso de Alberto Fernandez na Argentina e dos Estados Unidos, como mulher, você só sobrevive se não questionar a masculinidade do Estado. Veja o que aconteceu com Nicola Sturgeon, primeira-ministra da Escócia. Ela se demitiu. Por quê? Por causa disso. Olha o que aconteceu também com a respeitadíssima Jacinda Arden, primeira-ministra da Nova Zelândia. Demitiu-se. Por quê? Pela mesma razão.

C.W.: Bem, eu acho que é importante que haja um começo de reconhecimento de que danos foram causados e de que houve uma repetição histórica desses danos. Países colonizadores têm de reconhecer isto e começar a falar sobre

reparações. Alguns podem acreditar que isto vai ser suficiente para decolonizar os países, mas as coisas não vão se apagar. A marca de-colonial traz à baila algo que tem sido historicamente invisível ou deixado de lado. Eu não vejo uma solução que vá além de uma política nacional, ao nível das leis. Trazer ao plano da discussão pública significa incluir o sistema educacional, por exemplo. Da escola primária até a universidade, começar a ler a História de modo diverso. Eu me lembro que, no caso brasileiro, quando o Lula iniciou o processo, na sua gestão anterior, e fez com que estudassem a História da África e dos africanos no Brasil, de modo obrigatório, em todos os níveis da educação, isso não interferiu na marca colonial da História colonial. Mas abriu a novas perspectivas. O que poderia significar isto em Portugal? Não é só falar sobre reparação, mas começar a ver como o exercício de repensar a História pode fazer parte do sistema educacional. A História do Brasil: como é que tudo está conectado com a História da escravidão? Eu pessoalmente penso que o discurso de reparação histórica do Estado é, muitas vezes, só discurso. E a ideia de que um valor monetário vai desmanchar o passado... a violência continua e continua sendo vivida. Colonialismo é algo do passado, sem o entendimento de como a colonialidade continua presente hoje. O que eu quero dizer, em uma resposta breve, é que há que se criar estrategicamente uma arena de debate e discussão em diferentes níveis da sociedade e, principalmente, na es-

fera educativa. Isto, para começar a pensar em questionamentos diferentes...

Talvez os países europeus devessem começar por garantir aos imigrantes seus direitos. Na Espanha, coletivos de pessoas migrantes e antirracistas têm impulsionado recentemente uma iniciativa legislativa popular de regularização para reconhecer os direitos de meio milhão de pessoas estrangeiras que estão lá a viver e a trabalhar.

C.W.: Mais do que «imigração», que sugere um movimento voluntário, acho que é preciso começar a usar outros termos, que incluem a noção de desterritorialização, despossessão, desterro e exílio. Eu penso que este é um modo de começar a refletir sobre as reparações de maneira concreta. Mas o que acontece com os refugiados e migrantes que não têm o *status*? Isto tem a ver com a noção de porquê os países europeus continuam a manter uma imagem de que a vida é melhor nos países do Norte Global, ao invés de resolver ou criar condições de vida melhores. E isto é mais ou menos como a ideia de Norte *versus* Sul Global constantemente se reconstrói. Se olharmos para a Espanha e os milhares, senão milhões de imigrantes... Eu não gosto deste termo, mas é o que está sempre presente nas fronteiras, sobretudo dos países da África com a Espanha. O que acontece na realidade? Por exemplo, o que acontece com as pessoas roma? Eles não são imigrantes. Eles não são refugiados recém-chegados. Racialização, segregação e particularmente a ascendência da ultradi-

reita na Espanha, na Itália, na Alemanha, as interconexões com Portugal e todos os outros países... Claro que há um tom de supremacia branca em todos eles. E isto nos leva a outras questões, não é? É o que está acontecendo com as chamadas sociedades ocidentais hoje em dia. Espanha é um exemplo, Portugal é outro, os Estados Unidos também. Dá para reconstruir, repensar esses lugares? O que é a sociedade? O que significa ser espanhol? O que significa ser português? O que significa ser norte-americano nesses tempos? Vê como a conversa muda? Quais são as Histórias que precisam ser revisitadas? Tudo isto é parte da conversa. Para mim, isso é tão complexo... Aqui no Equador, todos os dias vemos nas notícias: centenas de equatorianos tentando cruzar a província de Darién, no Panamá, e os rios e florestas, para de algum modo chegar aos Estados Unidos. Cada semana, um número considerável de equatorianos não consegue, eles morrem no processo. E mostram seus rostos na televisão. O que isto acaba por criar na psique da gente? Esta é a pergunta número um. Depois, por que tantas pessoas e a necessidade neste momento específico de deixar o Equador para ir para o norte? Agora são venezolanos, equatorianos e haitianos que viajam até a Colômbia e depois para o México até a fronteira. O que está acontecendo para que tantos estejam viajando de um lado para o outro? Crianças, menores de idade desacompanhados... É similar ao que vem acontecendo nas diferentes nações africanas para chegar à

fronteira com a Espanha. Eu sempre fico espantada com essas conversas, porque Málaga está lá mesmo na fronteira, mas é um lugar onde há uma grande população roma, de ciganos. E isto os coloca de certo modo contra os imigrantes e refugiados que chegam. E também as barreiras criadas ou bairros que se constituem com um sentido de autoridade de quem chegou lá primeiro. Quem merece mais? É um jogo de influência, poderíamos dizer, no mundo racializado. O que acontece com as instituições sociais? E vemos ainda os barcos... Este movimento nos diz muito sobre o modo como a colonialidade vem sendo reconfigurada em nossos tempos.

Eu acho que é uma questão urgente. Eu falei muito sobre colonialidade como algo que existe e está constantemente mudando, não é algo que se possa descrever. Quijano, em seu trabalho, fala obviamente dos diversos elementos da colonialidade. Não é uma matriz fechada, ou que ocupa o lugar de poder. Está mudando constantemente. Temos que pensar em como se faz a mudança e discutir isso. Pois a colonialidade afeta nosso modo de vida de maneiras diferentes. Eu penso que os padrões do movimento, da imigração, dos refugiados, das pessoas que deixam uma nação para ir a outra em busca de direitos, direitos humanos, que buscam cidadania, não denunciam nossos tempos atuais, mas a colonialidade.

O que significa pensar sobre isso concretamente em contextos diversos?

C.W.: É extremamente importante, quando pensamos em investigações acadêmicas, dissertações, o que quer que seja. Mas pensar sobre isso é extremamente importante. Também fazer. É importante analisar em conjunto, de modo coletivo. Para mim esta é a decolonialidade como práxis, ou práxis decolonial, entendida como pensamento de ação e ação reflexiva. A decolonialidade não é um projeto de Estado. Não se trata de reforma, reconhecimento ou reparação do Estado, embora todos sejam necessários para enfrentar as profundas desigualdades e injustiças que os estados nacionais-corporativos produzem, possibilitam e permitem. Não estou sugerindo que ignoremos a existência do Estado e do Governo, ou deixemos de lutar simultaneamente, como Quijano claramente argumentou, dentro-fora-contra. Para mim, a preocupação crucial é, mais uma vez, com a práxis decolonial/descolonizadora; com não apenas o decolonial contra, mas, ainda mais crucialmente, o decolonial a favor. Concretamente, e pensando com o caso de Portugal, refiro-me a uma práxis que abre espaço e engendra análises e reflexões individuais e coletivas sobre as configurações, manifestações e mutações passadas, presentes e em curso da matriz colonial de poder (incluindo a perpetuação do colonialismo interno), nas histórias dele/dela/deles encobertas, negadas e não ensinadas e contadas, e nos modos de

fissurar, rachar e desfazer a ideia (e a prática) dominante de «nação». Uma práxis e prática que perceba e reconheça como a matriz colonial de poder organiza as instituições sociais (por exemplo, educação, saúde, trabalho, habitação, religião, etc.), as lógicas e quadros de linguagem, conhecimento, pensamento, espiritualidade, visões de vida e modos de vida e as próprias noções de humanidade (de quem é mais humano). E uma práxis que busca construir processos, ações e práticas – em, entre outros lugares, comunidades, organizações e instituições (incluindo a educação) – que reúnam, promovam, viabilizem e envolvam outras lógicas, enquadramentos, modos e suas histórias, que descentram, desvendam e pluralizam Portugal como «nação», que deslocam a geopolítica da legitimidade (da razão, do conhecimento, do pensamento, da vida), e que mobilizam recursos criativos de possibilidade decolonial/descolonizadora.

O campo de Estudos Decoloniais é importante para melhor compreender e revisitar a (chamada) História, especialmente aquela dos países colonizados ou dominados. Quando e como sentiram a necessidade de escrever um livro que refletisse sobre o pensamento decolonial, como *On Decoloniality*?

W.M.: Eu não sei o que é o «campo de Estudos Decoloniais». Mas, sim, historiadores e etno-historiadores revisitam a História dos países colonizados e dominados – o que poderia ser o «campo de Estudos Decoloniais». E é muito

importante a História revisada que conta a estória que historiadores imperialistas fabricaram. Às vezes, eu os leio e recolho certas informações. Mas isto não é *colonialidade*, como nós (eu, pelo menos) a compreendemos, com base naquilo que Aníbal Quijano escreveu. Na sua obra fundacional sobre modernidade/colonialidade, ele deixa muito claro e evidente numa seção com palavras marcadas em negrito: «Decolonização: Reconstituição Epistêmica». Neste caso, talvez possamos pensar em revoluções decoloniais epistêmicas. E eu acho que elas estão acontecendo diante de nós, se prestarmos atenção. Mas não são mais uma revolução, mas explosões gnoseológicas num nível planetário, que estão acontecendo na esfera das relações entre-estados/nacionais e da sociedade política na esfera pública. Na esfera entre-Estado/nacional, nós (no planeta) estamos testemunhando o advento de uma ordem mundial multipolar, da qual a ordem mundial unipolar que durou de 1500 até 2000 está lutando para prevalecer. Na esfera pública da sociedade política mundial, já há um movimento que rejeita a universalidade e se encaminha para a pluriversalidade (por exemplo, os zapatistas, a Jineologia, a ciência das mulheres em Rojava, o Coletivo Ayllu, que tem uma agenda radical, claramente gnoseológica; você pode encontrar movimentos similares na esfera das artes e entre os curadores, e, claro, o *La via campesina*, e muitos outros). Todos estão agindo sob a desobediência epistêmica, que é algo que Quijano também su-

geriu: delinquir (desobedecer, desvencilhar) os mandatos da matriz colonial de poder.

Quijano concebeu a noção de decolonidade como uma «perspectiva». Esta perspectiva é uma opção, não uma missão. Missão é o que os missionários cristãos fazem, mas de outro modo, pois é uma missão de conversão secular que o liberalismo assumiu como «missão civilizatória». O marxismo, por outro lado, configurou sua própria missão, que era a «missão libertadora» do proletariado. Decolonização, durante a Guerra Fria, também teve uma missão libertadora, mas que não era marxista. A missão decolonial consistia em «libertar os colonizados de modo a construir seus próprios estados-nações». No momento em que Quijano reorientou a decolonização para a «reconstituição epistemológica», já não era uma missão, mas uma opção entre todas as opções existentes: religiosa, ideológica e disciplinar. Ao fazer isto, ele nos ajudou a compreender que vivemos num mundo de opções, mas acreditamos que vivemos em algo vago, que tomamos como dado adquirido da «realidade».

Eu falei sobre tudo isso em *On Decoloniality* (cap. I). Mas deixe-me esclarecer o que eu quero dizer por gnoseologia, porque não escrevi sobre isto no livro. Basicamente, a epistemologia tem sido restrita à ciência, à academia do conhecimento, ou às condições delas. Você pode usar a epistemologia para falar sobre conhecimentos que não são nem científicos (no sentido restrito e limitado da palavra),

nem acadêmicos. Ou você pode reconstituir a noção de gnoseologia que se faz presente em todos os tipos de conhecimento, inclusive o científico e o acadêmico. Daí a noção de reconstituição gnoseológica da epistemologia. Gnoseologia vem de *gnosis*, que significa conhecimento e inclui *doxa* e *episteme*. Em inglês, «gnoseology» tem má reputação. Isto, porque é baseado nos *sectos gnósticos*, que eram dissidentes cristãos demonizados pela Cristandade que controla a «imprensa». Então, no mundo ocidental falante de inglês, você pronuncia esta palavra e olham para você como um acadêmico que perdeu a noção das coisas. Mas em latim (italiano e no mundo falante de espanhol; talvez em português também), «gnoseologia» é a palavra que se usa em Filosofia e, por exemplo, você tem livros escritos com rigor, como o de Sofia Vanni Rovighi, *Gnoseologia. Storia della filosofia della conoscenza* (1963); J.M. Benavente Barreda, *Hartmann y el problema del conocimiento. Una introducción a la gnoseologia* (1973); Sergio Rábade Romeo, *Descartes y la gnoseologia moderna* (1971). Eu tiro gnoseologia da sua bolha, pelas frestas e buracos, como Cathy gosta de dizer, e levo-a para a esfera da re-existência, re-emergência e da reconstituição vital e gnoseológica da epistemologia ocidental.

No que concerne a necessidade do livro, foi uma sugestão de um parecerista anônimo da nossa proposta original de criar uma série de volumes «sobre decolonialidade». Mas a ideia inicial não foi nossa, foi de Gisela Fosado, edi-

tora principal da editora da Duke University. Foi depois de ter substituído Reynolds Smith, que se reformou, na direção da série de livros criada no início do século, *Latin America Otherwise*. Gisela me chamou para almoçar um dia e sugeriu a ideia. Eu fiquei agradavelmente surpreso – uma editora da Duke propondo um projeto desses! Eu pensei um pouco, não muito, e disse que teria que levá-lo a cabo com uma coeditora. Eu propus a Cathy Walsh. Então falei sobre o projeto dela com o coletivo modernidade/colonialidade, um programa de doutoramento que a Cathy criou na Universidad Andina. Eu era um professor visitante permanente na faculdade, a Cathy uma americana com base no Equador, eu um argentino/americano com base nos EUA... não havia melhor combinação. Gisela aceitou, Cathy aceitou, escrevemos a proposta, enviamos aos pareceristas externos e um deles sugeriu que fosse este o primeiro volume. Claro, não precisávamos fazer investigação para isto, pois é nosso objeto de estudo há três décadas. Então, Cathy e eu escrevemos uma seção cada, de acordo com nossas experiências, arquivos e metas, e coescrevemos a introdução e o diálogo final.

C.W.: Walter descreve brevemente como chegamos a escrever este livro, não como necessidade, mas como tarefa solicitada. É claro que o livro, em muitos aspectos, reflete nossa conversa e colaboração contínuas, iniciadas há quase duas décadas e meia dentro do que tem sido referido como o grupo de moderni-

dade/(de)colonialidade e em outros espaços, incluindo o programa de doutoramento em Estudos (Inter)Culturais da América Latina na Universidad Andina Simón Bolívar em Quito. Ao escrever o livro com uma parte de autoria de cada um, tornamos visíveis nossas posturas, abordagens e perspectivas situadas, distintas e relacionadas com relação à colonialidade, decolonialidade e teoria-prática, possibilidade e luta decolonial. Na(s) Palavra(s) Final(is) compartilhada(s) abrimos, tecemos e continuamos a conversa. Acredito que Walter concordaria comigo quando digo que o livro não é sobre a história de dominação e colonização em regiões ou países específicos. Também não é um tratado ou um manual de decolonização. Em vez disso, o livro convida os leitores a considerar a relação constitutiva da matriz colonial de poder e a urgência desesperada dos tempos atuais, a questionar os «universais» da modernidade ocidental e do capitalismo global e a refletir sobre as questões conceituais, analíticas e praxísticas de dinamismo e força criativa das formas decoloniais de fazer, pensar e viver, de modo que engendram e envolvem dignidade, humanidade e um outro modo de vida.

No livro, em diversas ocasiões, vocês deixam claro que a decolonialidade não é um pensamento regulador, mas, de facto, uma atitude ou uma práxis que não deve ser entendida como «novos abstratos universais» («Decolonialidade é uma Opção, não uma Missão» é o título de um dos capítulos). Ficamos com a impressão de que ambos

tiveram o cuidado de não radicalizar a visão decolonial como uma imposição, mas expressar a necessidade de repensar o mundo em contraponto ao que vem sendo ensinado e aceito. Vocês propõem o «ressurgimento do conhecimento coletivo, de práticas de vida e re-existências» (p. 18), mas não um ressurgimento violento contra o sistema. Tiveram medo de «criar um monstro» que acabaria por repetir o processo da cultura, moral e crenças imperialistas?

C.W.: Eu diria que é mais que uma atitude. É uma práxis, e práxis se conecta com atitude. Foi o Nelson Maldonado quem iniciou a conversa sobre atitudes decoloniais ou o que às vezes se referem na América Latina como atitudes quilombolas. No entanto, atitudes não são suficientes. Não é suficiente reclamar por reclamar sobre o estado das coisas. É uma ação reflexiva e um pensamento acional, em que atitudes precisam ser acompanhadas pela práxis. O que você menciona como «cuidado» tem relação com o facto de que muita gente considera decolonialidade ou crítica decolonialidade com uma teoria abstrata, como um modo ou algo novo, moderno, uma invenção a acrescentar aos trabalhos contra o marxismo, um direito do mundo.

W.M.: Eu temo que ocorra um desentendimento grosseiro, o que é comum, quando as pessoas deparam com nosso trabalho. Mas qualquer esforço que você faça esperando que vai esclarecer é difícil, senão mesmo impossível. Ortega y Gasset afirmou, nos seus princípios de uma nova filologia, que toda palavra é exuberante porque diz menos do

que deveria. Há muitos exemplos, um sobre o meu trabalho, e outro sobre o livro que fiz com a Cathy. O primeiro é de Scott Michaelson e Scott Cutler Shershow, «Rethinking Border Thinking» (*South Atlantic Quarterly*, 2007, está disponível *online*). O segundo é de Arjun Appadurai, «The Future Domination. The Past and Future of Decolonization» (*The Nation*, 9 de março de 2021, também na *web*).

C.W: Com o trabalho na América Latina de tantos anos, em particular no programa de doutoramento que eu dirigi por mais de 20 anos, tivemos muitas vezes a discussão sobre o que significa *teorizar* e não *falar sobre teoria*. O que o mundo ocidental costuma descrever como teoria cabe numa caixa. O que nós descrevemos e aplicamos é mais próximo da ideia de verbalizar e tornar a teoria uma forma de ação. O trabalho de correspondência, para mim, é extremamente útil, no sentido de falar sobre o que está acontecendo. Eu não sou contra a teoria, mas sou a favor dos modos pelos quais podemos intervir e promover mudanças concretas no espaço, nos territórios, nas terras, no mundo em que vivemos. Então, para mim, é este incentivo que Walter e eu quisemos deixar no livro. A nossa decisão de escrever cada uma das duas partes com nossas próprias vozes e a decisão de colocar «Práxis» primeiro e depois a parte do Walter, que era mais conceitual, mais teórica, portanto, foi estratégica. É frequente falarmos de teoria e prática, mas não teoria *em* prática. É o processo duplo em análise: reflexão e ação. E isto é cíclico, é circular.

Nunca para. E assim analisamos a situação em que estamos. Refletimos sobre o que fazemos e depois refletimos de novo e analisamos de novo. O trabalho de decolonialidade é um processo contínuo. Atitude é importante, mas não é só uma atitude. Há que questionar o «como». Porque não é só saber o que é colonialidade, não é mesmo? Mas saber como começar a praticar decolonialidade. Como decolonizamos de forma concreta? Como não repetimos o que nos ensinaram para ensinar... É o que Eve Tuck e K. Wayne Yang escreveram sobre decolonização e metáfora (cf. Eve Tuck and K. Wayne Yang, «Decolonization is not a metaphor», *Decolonization, Indigeneity, Education & Society*, **1**, 1, 2012: 1-40). Decolonização é uma metáfora, mas para pensar sobre como transformá-la em ato concreto, ou no trabalho que já foi feito. Eu não sei se me explico, mas eu busco assumir, não somente no meu trabalho escrito, mas no meu trabalho na sala de aula com os estudantes, com o coletivo e com as comunidades em diferentes partes da América Latina e do mundo. Nós estamos sempre nos questionando: «Como podemos fazer isto?» É assim que desenvolvemos o trabalho.

W.M.: Revolução para quê? Por quem? Deixe-me explicar passo-a-passo: a Revolução Industrial foi boa, mudou o cenário global. A Revolução Digital, montada na Revolução Industrial, foi ainda mais longe. E agora estamos todos como marionetes dançando no compasso do Digital. Então, revoluções aparecem com diversas cores, não propriamente

com a cor de que gostamos. E, claro, tivemos a Revolução Colonial, que foi o momento da fundação da ordem mundial moderna/colonial da política, economia, cultura, epistemologia, raça, sexo, estética. Quando os espanhóis e os portugueses se libertaram do Califato de Córdoba, das regras da Dinastia Omeya, fortuitamente coincidente com a viagem de Colombo a terras desconhecidas, começaram a construir a fundação da modernidade ocidental, que mais tarde os holandeses, britânicos, franceses e depois os anglo/norte-americanos tomaram. Todas as outras revoluções aconteceram dentro da bolha moderno/colonial. A decolonialidade está criando rachaduras (como a Cathy fala) e buracos nessa bolha. É a bolha do *The Truman's Show*.

Agora, deixe-me dizer porque é opção e não missão: primeiro, porque já temos missionários, religiosos, liberais, marxistas e neoliberais demais. Segundo, porque todos nós no planeta vivemos sob duas possibilidades: religiosa ou ideológica (por exemplo, o sistema de ideias em qualquer cosmologia e linguagem que puder imaginar; opções pedagógicas e, para nós, nas universidades, opções de disciplinas). Só há opções que são confundidas com a *realidade*. Terceiro, o primeiro efeito de chamar decolonialidade uma opção é precisamente porque só existem opções. Não sabemos o que há, mas, com base no ensinamento que temos, acreditamos que há. Se você diz que é regulador, então você já é um missionário. É regulador para acreditar ou se beneficiar do

pensamento decolonial. Então, como vivemos num mundo de opções, não é adequado dizer que sua opção é a melhor para todos. É isto que as religiões institucionalizadas fazem – e os missionários seculares. O que a decolonialidade faz é deixar às claras uma opção que não existia e que se afasta das opções de controle existentes. Quarto, é um convite para aceitar que a paz é possível, se aceitarmos e vivermos de acordo com a verdade entre aspas, que foi destituída pelos que acreditam na verdade sem aspas. Os que acreditam são, obviamente, oficiais religiosos, CEOs, primeiros-ministros, presidentes, senadores, deputados, militares, etc. Se você acredita que a revolução vai tirar estas pessoas de suas funções, eu desejo a você boa sorte.

Finalmente, o decolonial não pode ser uma alternativa. Uma alternativa para o quê? Para a modernidade? Mas se é uma alternativa para a modernidade, você está se impondo as mesmas regras do jogo. É o que «modernidade alternativa» significa: você gostaria de manter a modernidade, mas distinta, de modo a cumprir com suas necessidades e vontades. Se não é uma alternativa à modernidade, poderia ser uma alternativa à descolonização em tempos de Guerra Fria. Se você pensar na decolonialidade desse modo, então você acabaria por aceitar a descolonização como ela deveria ser (construir estados-nações regulados pelas elites nativas). Ao mesmo tempo, você acaba se retirando do processo. Mas isto não é o que

significa decolonialidade: não é uma alternativa à descolonização durante a Guerra Fria, mas sua continuidade, sob condições e visões diferentes.

Quanto a um ressurgimento de violência contra o sistema, eu não sei o que quer dizer com violento. Se quer dizer revolução armada para tomar o poder, que é a matriz de poder colonial, o que lhe parece a disputa de controle e administração da China, Rússia e Irã? Há como criar seu próprio exército e suas próprias armas? Ou você pensa que você pode «tomar o Estado» como durante a Guerra Fria, a Revolução Russa, ou a Revolução Cubana (e antes as Revoluções Gloriosas e a Revolução Francesa)? Se você «tomar o Estado», o que você vai fazer com ele? Já assistiu *Queimada/Burns* de Gillo Pontecorvo (1969)? É interessante quão esclarecido o Pontecorvo foi sobre os esplendores e misérias das revoluções violentas. Sim, Fanon teorizou sobre isto, aconteceu na sua época, mas veja o que aconteceu com o Estado formado depois da independência na Ásia e África e veja o que aconteceu com a Revolução Cubana... Mahatma Gandhi fez isso sem um tiro, ele fez, dentre muitas outras coisas, com a Marcha do Sal. Mas isso foi possível porque antes ele estava trabalhando, em *Hind Sharaj* (1909), em reconstituições epistêmicas, ou melhor, numa reconstituição gnoseológica da epistemologia, considerando que ele estava se baseando na experiência vivida de Gujarati e que ele sabia inglês, não só a língua, mas a mentalidade, e muito bem.

E, claro, se você radicalizar sua posição, já não é uma opção, mas uma missão – e você cai na armadilha da modernidade ocidental: oposições binárias e verdade sem aspás. Mais ainda, você assume que a revolução vai ter um resultado homogêneo. Mas sabemos que, antes da revolução, as pessoas concordam em ser «contra», mas quando é chegada a hora de ser «a favor» e ativar as ideias revolucionárias sobre os restos da revolução, qualquer que ela seja, bem, a homogeneidade entra em colapso, considerando as diferentes visões e interesses das facções. Eu não quero dizer que não se pode fazer nada, eu quero dizer que a ideia de *revolução* (que é uma ideia ocidental baseada no significado da palavra em Física teórica) deve ser abandonada. O que nos leva exatamente para a questão de para quê serve a decolonialidade, o que pode nos dar e o que podemos fazer em nome dela. Eu acho que é o que estamos fazendo agora. O livro *On Decoloniality* e esta conversa não são para «planear» ou decidir o que vamos fazer em nome da decolonialidade. Já estamos fazendo, ao questionarmos-nos enquanto questionamos o sistema de conhecimento que controla nossa subjetividade, as relações intersubjetivas, e nos faz acreditar que o mundo pode ser mudado sem que as pessoas mudem (neste caso, nós mesmos) e queiram mudar o mundo. A análise da modernidade/colonialidade e a política de investigações decoloniais para desvelar a retórica da modernidade que promete salvação, progresso, civilização, a sacralidade do

indivíduo, desenvolvimento e a lógica da colonialidade que implementa essas promessas são fundamentais para qualquer passo que possamos ou poderíamos dar para viver e agir coletivamente e criar rachaduras no sistema que nos permitem escapar da prisão que é a modernidade ocidental.

C.W.: Acho que elaborei bastante sobre essas questões em nossa conversa; no entanto, pode ser útil resumir minha perspectiva, que se encaixa de várias maneiras com a de Walter. Como você sabe, o título da minha seção do livro (Parte 1) é «Decolonialidade em/como práxis». Meu argumento aqui é que a decolonialidade é construída, ganha significado e torna-se real nas práticas concretas, pensamento acional e ação refletida (ou seja, práxis) de povos que lutam contra a matriz colonial de poder em curso e pelas possibilidades de conhecimento, pensamento e vida de outra forma. Nesse sentido, a decolonialidade não é uma nova teoria ou paradigma, mas uma perspectiva, como argumentou Quijano, que tem uma história dele/dela/deles de mais de 500 anos; uma perspectiva e/como atitude fundamentada em lutas de e pela resistência, afirmação (incluindo recusa afirmativa), criação e reexistência.

Embora se possa argumentar que a decolonialidade aspira e luta pela criação de outras condições (por exemplo, de pensamento, conhecimento, espiritualidade, existência, vida etc.), «revolução» não é um termo que normalmente uso. Não é que eu tenha medo da

revolução. Na verdade, a possibilidade e a postura da «revolução» foram centrais para minha formação marxista nos anos 70, meu pensamento gramsciano nos anos 80 e meu ativismo sociopolítico durante esses anos. No entanto, «revolução» sugere transformação em larga escala, na maioria das vezes encobrendo os processos e práticas localizadas e situadas de resistência e reexistência que podem e existem, apesar da colonialidade e do que agora entendo como suas fissuras e rachaduras. Como bem sabemos, «revolução», para a esquerda tradicional, frequentemente significou uma visão de e a partir da totalidade do sistema e sua necessária derrubada total. Nos tempos atuais —e diante do caráter global e entrelaçado da colonialidade e do capitalismo e suas contínuas configurações e mutações —, tal visão serve não apenas para desmobilizar, mas também para negar as práxis descoloniais que estão ocorrendo na América Latina e em muitos espaços e lugares em todo o mundo.

Mais uma vez, a decolonialidade não pode ser entendida a partir dos quadros marxistas tradicionais de revolução, movimentos de guerrilha ou «ressurgimento violento contra o sistema». A conquista do Estado não é o objetivo, já que o próprio Estado é uma invenção/intervenção colonial/moderna ocidental. Além disso, a práxis descolonial/descolonizadora, como eu a entendo, não é o estabelecimento, imposição ou doutrinação de uma «visão decolonial»; não é uma missão, como diz Walter,

nem um projeto missionário voltado para a conversão. O conhecimento, como Walter e eu defendemos, é fundamental. É fundamental para entender contra o que a decolonialidade luta; isto é, as ideias eurocentradas dominantes (tornadas universais) sobre o que é o conhecimento, onde é feito, por quem e de quem o conhecimento conta (ideias muitas vezes reproduzidas e perpetradas pela esquerda masculina tradicional). E é fundamental para entender pelo que luta a decolonialidade; isto é, para a afirmação, construção e criação – para a semeadura e cultivo – de possibilidades radicalmente distintas de conhecimento e saber, e relacionadas, de ser, tornar-se, existir e reexistir apesar – e apesar disso – da colonialidade sistêmica e poder sistemático.

No livro, vocês se referiram às rebeliões das pessoas indígenas no Equador, Bolívia e dos zapatistas no México como exemplos da práxis da decolonialidade. Especificamente, escreveram sobre a manifestação de 1990 no Equador, que perturbou o imaginário étnico dominante da Direita e da Esquerda do país. Este imaginário assumia os indígenas como uma população passiva, campesina, artesã e/ou trabalhadora braçal e como «entidades em processo de desaparecimento, ansiosas para se tornarem mestiços “civilizados”» (p. 25). Qual é a vossa perspectiva com relação às novas rebeliões indígenas no Equador em 2019 e 2021 e as recentes manifestações no Perú?

C.W.: Equador, nos anos 90, como você mencionou, foi reconhecido como provavelmente o

movimento indígena mais forte nas Américas naquele momento e, por muitas, muitas razões, em contraste com outros países da América do Sul. A população indígena do Equador é grande. Ainda que o censo diga que hoje são somente 7% da população, antes foram reconhecidos como mais de 30%. Como pode, em poucos anos, a população baixar de 30 para 7%? Isto, claro, é parte de uma estratégia política que existe no país. Mas eu acho que o que foi importante naquele momento, nos anos 90, foi o questionamento da ordem social de um país tão pequeno como o Equador, e um país que, na minha mente, não tem uma identidade, no sentido de que sua identidade nunca é indígena ou negra. Esta é uma identidade nacional negativa, não é? Baseada principalmente na exclusão. Então, quando o movimento indígena começa a se tornar visível e presente e a questionar a ordem dominante, não só para os povos indígenas, mas para a sociedade como um todo, acabou por iniciar vários tipos interessantes de debate.

A minha relação com o movimento indígena (CONAIE: Confederação das Nações Indígenas do Equador) se deu porque, como escrevo no livro, o movimento me pediu para acompanhá-los em diversos processos no princípio dos anos 90. Eles me deram a responsabilidade de pensar no modo como a universidade e outros espaços educacionais podiam abrir espaço para o debate, pensar com eles e não estudá-los como objeto, mas pensar com o que eu refiro no livro como uma crítica sobre

a culturalidade e a culturalização, particularmente no nível sistêmico. Pensar com formas de conhecimento diversos, modos diferentes de ver o mundo, distintas filosofias ou modos de vida, etc. Nos anos 90 tinha muito interesse, sobretudo entre as gerações mais novas, sobre o que realmente significava pensar diferente, sem olhar para o peso histórico disto. Começar a pensar em possibilidades em termos de interculturalização, identidades, pensamento, saber, modos de ser. Mas tudo mudou nos anos 2000, em parte por causa da decisão de entrar para a política nacional. Eu acho que um dos problemas que é importante considerar é o papel do Estado e do Estado nacional. Uma história mais longa para contar. Em 2019, algo muito importante aconteceu. E, uma vez mais, tem a ver com o modo como o movimento indígena neste país consegue liderar um protesto em prol de todos os setores da sociedade. A liderança nacional do movimento, no que se poderia chamar de Rebelião de Outubro de 2019, que teve seus paralelos com o que está acontecendo no Chile e na Bolívia, foi extremamente importante aqui. Eles começaram a questionar não só a neoliberalização da sociedade, ou a sociedade neoliberal, mas muitos aspectos da economia e da vida cotidiana. Os protestos eram em todos os setores da sociedade, com um nível de violência que nunca vimos antes. Eu estava nas ruas também, todos os dias, e o tipo de violência era inacreditável. Cavalos pisoteando crianças... Era mesmo, mesmo intencional. É algo que o Chile e ou-

tros países já experienciaram, mas nós nunca tivemos uma violência dessas no Equador. E aí começou um tipo de discussão sobre a transnacionalização de corporativização do Estado. Os chamados estados-nações não são nacionais de verdade. Sempre nos bastidores, mas sempre investindo com certos níveis, certas estratégias de violência, o que nós vemos em outros países da região também. E a força daquele 19 de outubro de 2019... Mas a rebelião continua presente ainda hoje. Não foi algo momentâneo que aconteceu, foi, eu poderia dizer, um momento histórico que vivemos. E isto ficou marcado nos corpos e nas memórias de muitas pessoas de diferentes níveis sociais. A greve geral que aconteceu em junho de 2022 tem reverberações disso. De certo modo se iniciou com a rebelião de outubro, confrontando problemas concretos, mas, de novo, com muita violência, mas provocou uma mudança de atitude de diversos setores sociais. O que aconteceu em outubro de 2019 foi que muitas universidades abriram suas portas para receber as pessoas que vieram das províncias, que tinham onde dormir à noite. Havia cozinhas comunitárias, etc. As universidades foram fechadas este junho, incluindo a universidade de onde acabei de me reformar. De novo uma fratura na sociedade. Mesmo que tenha sido uma greve nacional, não uma rebelião indígena, era uma greve geral. Mas o Governo e a imprensa levaram as pessoas a crer que era só indígena. O modo como a racialização funciona... Nesses contextos, eu acho superimportante

construir solidariedade, ou construir a luta em conjunto, mas ao invés disto, o Governo e a imprensa, junto com outras influências, dividem. De quem é o problema? O Governo diz que quer marcar um encontro para dialogar, mas que o movimento não quer, o movimento é o problema. Eu acho que no Peru está acontecendo algo paralelo a isto, o que é algo interessante para se pensar. E os protestos no Peru são nacionais também. E quem leva a culpa? Quem é acusado na imprensa e no chamado Governo? O Governo tem culpado os indígenas e os camponeses com o mesmo argumento de que estão sendo influenciados por outros países, como Bolívia. E aqui, no Equador, a culpa era dos colombianos e venezuelanos, o argumento é sempre o mesmo... Mas a questão é que os protestos no Peru continuam. E esta é uma mensagem bem forte. Isto não acontecia no Peru há séculos. Então, vamos voltar ao tema da conversa: primeiro, quem são os peruanos? O que significa tentar criar uma sociedade que reconheça que a maioria dos peruanos é de origem indígena? Não importa se a maioria se identifica como indígena ou não. Isto é uma recriação. E pensemos no Chile. Ou seja, o que acontece quando um governo de «esquerda» chega ao poder com uma mensagem de campanha interessante, mas que continua a militarizar o território indígena? Território Mapuche. Há uma violência contínua nas terras Mapuche, o que é extremamente pesado. Então, o debate na América Latina, que é um debate importante para outras partes do mundo, é entre

o chamado governo de esquerda e o chamado governo de direita. Pode-se dizer com certeza que no Brasil o Lula é muito melhor que o Bolsonaro. Ainda assim, podemos nos perguntar como as políticas e práticas de racialização e despossessão territorial frequentemente ultrapassam as fronteiras da direita e da esquerda. O que se coloca em questão é o modo de pensar colonizado, o modo de ver o mundo e de agir. As perspectivas que defendem decolonizar o Estado, ou os institutos de decolonialidade no nível do Estado, como aconteceu na Venezuela. O que significa quando o pensamento se dá de cima para baixo, mas quando os atos de repressão e violência não acabam?

Na sua opinião, os discursos de «pureza de sangue» dos séculos XV e XVI na Península Ibérica configuram as ideologias que mais tarde vão ser definidas como «raça»?

W.M.: A resposta simples é «sim, claro!» Eu já escrevi sobre isto em diversos trabalhos, em *The Idea of Latin America*, no livro coeditado com Margaret Greer e Maureen Quilligan (*Rereading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires* (2008), e aqui tem uma versão mais curta (<https://www.jstor.org/stable/25501980>). Eu expandi sobre o tema no meu livro *The Politics of Decolonial Investigations* (2011).

Considerando que tem havido um aumento de discursos de supremacia branca e fascismo(s) no mundo, qual é a importância e a urgência de conversar sobre decolonialidade, racismo e raça nas salas de aula e na educação pública?

W.M.: Tem razão, o fascismo está crescendo, mas não é no mundo. Eu diria que é no Atlântico Norte, Sul, mas não na África. O Ocidente não é o mundo. Não se pode dizer que o fascismo está crescendo na China, Rússia, Irã, Índia, Turquia e quase toda a África, no Sudoeste da Ásia. Se você fizer isto, vai estar a fazer exatamente o mesmo que os missionários do Ocidente, homens de letras, acadêmicos: o que faz sentido para você tem de fazer sentido para todas as pessoas. Em breves termos, é a síndrome de Colombo: ele não viu o que estava lá, ele viu o que ele viu. Metade da história. O Atlântico não é o mundo. O crescimento do fascismo (ou a direita populista) é uma consequência direta da arrogância neoliberal, sobretudo nos Estados Unidos e seus serventes, o fascismo da União Europeia originalmente foi uma consequência do liberalismo, e o neofascismo é uma consequência do neoliberalismo.

Mais ainda, se entre os estados que mencionei estão construindo nações fortes, é por o acosso neoliberal e a obsessão dos Estados Unidos por ter uma mudança de regime, quando o regime não está correspondendo com os desejos do país. Repare na Ucrânia, em Taiwan, Irã, Coreia do Norte. Como eu falei antes, a análise da matriz de poder colonial, que é uma análise decolonial, porque a matriz de poder colonial

é um conceito decolonial e não é História, Sociologia, Teoria Política, Economia, História da Arte (ou nenhuma das ciências sociais que vão ajudar a compreender a ordem mundial como a decolonialidade ajuda), permite que se compreenda que o neoliberalismo é o capítulo mais recente na história da matriz colonial de poder. Se é o último, não sabemos ainda. Mas o que é claro é que a ascendência do neoliberalismo depois da queda da União Soviética engendrou o crescimento da extrema-direita na Europa, nos Estados Unidos e em alguns países da América do Sul (a começar com Pinochet, antes do colapso da URSS, mas o primeiro experimento neoliberal; Trump e seus seguidores, Macri na Argentina, Bolsonaro no Brasil).

Assim, «qual é a importância e a urgência de conversar sobre decolonialidade, racismo e raça nas salas de aula e na educação pública?» Bem, o fascismo e o neoliberalismo não são «coisas»: são ideias, emoções, crenças que movem as pessoas a pensar o que pensam e a fazer o que fazem. De onde vêm tais ideias? Não da Nuvem, mas de atores, instituições e linguagens que comandam e controlam conhecimentos e modos de saber. A importância e a urgência são precisamente porque nós acreditamos que há maneiras distintas de saber e refazer o saber instituído para evitar que o controle neoliberal e de conhecimento e comando subjetivize e intersubjetivize relações. Colonialidade do conhecimento e saber, na universidade e nos *media* convencionais, são dominados por uma perspectiva-padrão

da modernidade ocidental. O que a decolonialidade (a opção decolonial) oferece a muitas pessoas é ter outras opções que são não opções prevalentes nas universidades públicas e privadas, na CNN, na BBC, no *New York Times*, no *Washington Post*, no *Le Monde*, *Der Spiegel*, etc., etc. Nosso alvo decolonial é sobretudo o controle de informação, desinformação e, acima de tudo, a crença na universalidade do saber e conhecimento. O que os neoliberais e fascistas defendem, que ambos acreditam ser a sua verdade sem aspas, não está acontecendo no âmbito mundial, além do pequeno Atlântico Norte. Se olharmos no *mapa mundi*, vamos perceber quão pequeno o Atlântico Norte é, e vamos nos dar conta que muito, muito mais que metade da população do mundo vive além da União Europeia e dos Estados Unidos – https://en.wikipedia.org/wiki/Valeriepieris_circle#/media/File:Valeriepieris_Circle.jpg. Claro que não há muito a se fazer, se comparamos o dinheiro e as estruturas políticas da CNN, BBC, Harvard, Duke ou Stanford, Cambridge e Oxford, La Sorbonne e Frei Universität, mas quando se trata de se espalhar pelo mundo (literalmente, não só o Atlântico Norte), contribuimos ao oferecer aos nossos alunos e à população em geral uma opção que eles não têm entre as opções existentes. Eu estou há 30 anos na Duke e aprendi a operar entre as rachaduras e também a criar laços. «Nós» não vamos mudar nada disso em uma semana. «Nós» estamos fazendo isso por nós (quem quer que abrace a opção decolo-

nial) no presente e plantando para gerações futuras. O caminho é longo e as rachaduras estão aparecendo também entre os que estão em posição de controlar a política, economia e os *media*. Veja os casos da Ucrânia e Taiwan.

C.W.: Eu vou oferecer algumas reflexões. A sala de aula é um espaço onde podemos começar a insistir em outros modos de pensar. Eu sempre fiz uma imagem de mim não como acadêmica, mas como uma intelectual militante, ou uma militante intelectual. Ainda que eu tenha trabalhado por mais de 40 anos na universidade, eu sempre senti que precisava ter um pé dentro e outro fora. Eu nunca me senti completamente confortável no ambiente da universidade, mas sempre senti que com os estudantes poderíamos criar espaços, pensar diferente e levar este pensar diferente para o mundo real. Ou seja, colocar em prática. Para mim, decolonialidade é um dos instrumentos para fazer isto. Eu penso na decolonialidade como um instrumento analítico e como modo de ação, de levar à prática, de teorizar, etc. Mas não é só pensar sobre a teoria, certo? Eu trabalho com teoria, obviamente, mas é a ação de teorizar que eu pratico coletivamente. Porque eu não posso teorizar sozinha. E a sala de aula é um lugar onde posso fazer isto em conjunto. Então, quando começamos a compreender que não estamos simplesmente contra um sistema de poder, esta coisa chamada ordem mundial, mas que há modos concretos em que tal poder é construído, por via da raça e racialização e hetero-patriarquia...

Falar de racismo e hetero-patriarquia não é nunca algo separado da matriz colonial de poder, ainda que ela continuamente se reconfigure. Então, hoje, com a supremacia branca e hetero-patriarcal a se espalhar por todos os lados, inclusive na América Latina, de modo a invadir as diversas esferas da vida, e inclusive tornando a religião parte disso, é muito potente. Como pode o cristianismo ser parte disto, e o evangelicalismo, não todas as igrejas evangélicas, mas a noção de uma supremacia branca cristã é tão forte em muitos lugares do mundo. Um modo de fazer uma análise coletiva disso é na sala de aula. Eu sempre gostei e acho necessário o aparato visual dos mapas. Ainda que hoje em dia, na era digital, e particularmente durante a pandemia e com as aulas *online*, é um desafio pensar coletivamente por via digital. Não é a mesma coisa. Um grupo de pessoas, mapeando juntas... em tantas salas de aula, os espaços físicos, eu sempre cobria todas as paredes. Às vezes, cobríamos o teto! Porque é frequente na academia, e na sua estrutura, olharmos para um problema, e depois, na outra semana, nos confrontarmos com outro e esquecer o primeiro, e nunca tratar de um exercício de análise contínua que nos permita pensar. Como agir, então? Como ir contra alguma coisa? Este é o problema que estamos enfrentando. Então, quando eu penso em decolonialidade, não é como um tema ou um curso a se ensinar, mas é uma perspectiva, um instrumento analítico que pode atravessar todo o *currículo* em todos os níveis. Se formos

pensar no campo da Literatura, ou História ou Ciências, não é só a questão de Ciências Sociais ou Humanidades, certo? Devemos pensar em como fazer as conexões e o que fazer com elas. Para entender a força do discurso da supremacia branca hoje, tão presente não só no nível dos governos, mas em todos os níveis, incluindo na educação universitária, e perceber estas conexões e quem são essas pessoas, de onde vem o financiamento... já é um começo para iluminar nossa mente sobre o que está se passando e como tornar isto público. Ajudar as pessoas a compreenderem que isso não é uma questão de Direita ou Esquerda, tampouco é um problema simples, ou simplificado em termos de «isto é isto», «aquilo é aquilo». É algo muito maior, que tem a ver com a pandemia em específico, ou o que chamam de tempos «pós-pandêmicos», ou a noção crescente de que vivemos em pandemias, um discurso essencial para o que vem acontecendo, aliás, central para o controle de quem recebe ajuda e remédios e de quem não deve receber. E, ainda, sobre a proveniência dos remédios ou as doenças decorrentes desse presente. Tudo está conectado, em interação. Colonialidade e decolonialidade, neste sentido, são instrumentos de análise que levam a questões profundas de pensar-fazer. Como fazemos? O que fazemos? Confrontamos isso no ambiente da educação universitária: escrevemos teses, dissertações, para investigar um modo de evidenciar, de tornar visível o que está por

trás disso, tudo é importante. É parte da nossa responsabilidade ética e política.

Como decolonizar as salas de aula na universidade, a linguagem acadêmica, a longa linhagem acadêmica de cultura masculina e branca?

W.M.: Se é o que quer fazer, o que eu posso aconselhar é: primeiro, comece você mesmo a convidar as pessoas a pensarem coletivamente em *como* fazê-lo, *o que* fazer, *por quê* fazer e *para quê*. Eu me dei conta disso há muitos anos, porque encontrei pessoas com as mesmas preocupações. Então, começamos a fazer coisas nas salas de aula, mas também a organizar eventos na universidade e fora dela. Uma vez que você assuma a opção decolonial, ela te move e te orienta. Segundo, comece por estreitar suas metas e não espere uma fórmula mágica que lhe permita decolonizar a classe da cultura acadêmica masculina branca em três meses, nem a linguagem acadêmica, a administração, o comitê executivo e toda a esfera das coisas que acontecem com você e que eu não tenho acesso. Talvez leve em consideração o modo como a universidade trabalha com sua história, seu funcionamento, quem controla e comanda. Então, seja modesto e tenha poucas expectativas. Do mesmo modo que não se pode esperar que o Estado lidere a decolonização, neste momento você não pode esperar que a universidade lidere a decolonização – e não importa se é uma instituição pública ou privada. Vá com calma e concentre-se em um item de cada vez e você

verá as conexões que todos têm... Se é relevante para você, eu vejo a extensa cultura branca masculina na academia como a *blanquitude* e o que Rita Segato identificou como «o mandato da masculinidade». Ora, você pode começar por contribuir com a construção de culturas que não são centradas no masculino, nem no branco, e tampouco antropocêntrica! Mas não se pode fazer isto manifestando nas ruas ou pintando muros, insultando a masculinidade branca. Não somos trabalhadores, não somos trabalhadores explorados e nem um dos milhões de trabalhadores da Amazon. Temos privilégios e, ao mesmo tempo, limitações. Na universidade e fora dela, a questão fundamental é investigar. Quando foi que a masculinidade branca se tornou dominante? Por quê? Para quê? Foi assim sempre, desde que Deus criou o mundo ou desde o Big Bang, que criou a lei da natureza e deu privilégio ao masculino branco? Se você não sabe a formação das coisas, você acaba só reclamando porque é ruim. Comece com a leitura, por exemplo, de *The Chalice and the Blade. Our History, Our Future* (https://medium.com/@home-crazyhome_61325/the-chalice-and-the-blade-d9b26d2cd684) e *The Origin of Humanness and the Biology of Love* (<https://muse.jhu.edu/article/379675>).

Eu diria que não há como decolonizar a sala de aula, porque ela é parte do sistema universitário. Você não pode esperar que o presidente e o comitê executivo prestem atenção na sua boa vontade e intenção. Então, o que

você poderia, deveria e *tem de* fazer é um *trabalho decolonial na classe*. Consequentemente, você deve levar a sério o que Quijano nos ensinou: decolonização como reconstituição epistêmica. De outro modo, como você acha que vai decolonizar a sala de aula? Decolonialidade não é mágica em que você pronuncia algumas palavras e as coisas aparecem na sua frente. Você deve começar a trabalhar na reconstituição gnoseológica da epistemologia ou qualquer outro modo que você mesmo faça e com um professor de História e com as pessoas com quem você trabalha, para

planejar o que pretende fazer. Uma vez mais, *organizar* marchas para alcançar resultados não vai adiantar, você deve *fazer isto investido na investigação decolonial*. Claro que não sozinho, mas construindo uma comunidade com outros estudantes, professores, ativistas, investigadores independentes, artistas, teólogos da libertação, etc., pessoas que expressem as mesmas preocupações que você.

E repito, não se pode decolonizar o que não existe, mas pode sim começar a se trabalhar na decolonização de ideias que nos faz acreditar no que existe.