

*O falante, o linguista e uma antropologia na linguagem: uma homenagem ao Professor Valdir do Nascimento Flores*

## Encruzilhadas: antropologia da enunciação e contracolonialismo

Crossroads: anthropology of enunciation and decolonialism

**Renata Trindade Severo**

Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia do Rio Grande do Sul

**Resumo:** Nas encruzilhadas (Martins, 2021, 2022) entre a reflexão contracolonial (Santos, A. Bispo dos, 2017, 2023) e a antropologia da enunciação (Flores, 2015, 2019), encontramos novos saberes, os quais confluem com os velhos, ampliando os horizontes da linguística. As noções de **contorno de sentido** e de **apropriação** são interrogadas a partir da experiência contracolonial de uma guerra de denominações que também abala o que pensávamos sobre as marcas que o enunciador deixa no enunciado. A confluência desses saberes e reflexões amplia o alcance da linguística da enunciação e renova o fazer acadêmico ao desertar de um posicionamento colonial epistemicida.

**Palavras-chave:** Apropriação; Confluência; Decolonialidade; Contorno de sentido; Benveniste

**Abstract:** At the crossroads (Martins, 2021, 2022) between Bispo's decolonial thinking (Santos, 2017, 2023) and the anthropology of enunciation (Flores 2015, 2019), we encounter new knowledge that converges with the old, expanding the horizons of linguistics. The notions of **meaning contour** and **appropriation** are interrogated based on the decolonial experience of a war of designations that also challenges our preconceptions about the marks that the enunciator leaves in the utterance. The convergence of this knowledge and ways of thinking broadens the reach of the linguistics of enunciation and renews academic practice by abandoning an epistemicidal colonial position.

**Keywords:** Appropriation; Confluence; Decoloniality; Sense outline; Benveniste

## Introdução

Começo este texto pedindo licença a Exu, Orixá dos caminhos e, portanto das encruzilhadas; Orixá da comunicação, que une os mundos humanos e não humanos. Este texto falará de percursos, cruzamentos e encontros; falará daquilo que nasce quando universos diversos se comunicam; da multiplicidade que advém desses encontros. O professor homenageado nesta edição é mestre de muitos caminhos e também promovedor de encontros, daí que muitas poderiam ser as vias escolhidas para homenagear o professor Valdir Flores. Autor prolífico, palestrante requisitado e orientador de dezenas de pesquisadoras, a influência de seu trabalho tem se estendido a áreas que variam da fonoaudiologia e da psicanálise à tradução e à aquisição da linguagem – isso se não

citarmos a mais óbvia: a linguística. É nessa última, indiscutivelmente sua área de maior atuação e relevância, mais precisamente nos estudos enunciativos, que nos situamos eu e este trabalho. No entanto, nem eu, nem este trabalho ou até mesmo os estudos do professor Valdir de que me valerei aqui nos localizamos no que poderia ser referido como estudos enunciativos *stricto sensu* – para usar uma expressão muito utilizada pelo professor. Quero mobilizar aqui um dos projetos mais recentes deste linguista contemporâneo: a proposta de uma antropologia da enunciação. Me interessam, há algum tempo, fenômenos que, para olhares menos atrevidos<sup>1</sup>, não seriam objeto dos estudos enunciativos. Acredito que a enunciação está em tudo que tem a ver com o humano<sup>2</sup> – já que, como nos ensinou Benveniste, não há humano sem língua e não há língua sem enunciação.

A antropologia da enunciação proposta por Flores (2015, 2019) tem um foco específico: “[...] esse saber sobre o homem que advém do fato de o homem falar – expressar-se verbalmente” (Flores, 2019, p. 259). Apresentada no artigo “O falante como etnógrafo da própria língua: uma antropologia da enunciação”, de 2015, ela é retomada no livro “Problemas gerais de linguística”, de 2019, em que figura dentro de um quadro mais geral, o da “linguística como reflexão antropológica” cujo objeto de análise é “[...] a experiência do falante acerca de sua natureza *loquens*” (Flores, 2019, p. 15). A esse modo de fazer linguística quero relacionar o pensamento contracolonial do brasileiro Antônio Bispo dos Santos (2017, 2023). A fim de unir essas áreas aparentemente tão distantes, partirei da percepção de que o deslocamento do foco do enunciado para a enunciação constitui um ponto germinal para a virada decolonial (Grosfoguel, 2008; Mignolo, 2017; 2021) – percebida aqui como uma etapa importante para que o pensamento acadêmico consiga chegar ao pensamento contracolonial; o encontro dessas abordagens se dará na encruzilhada, conceito ancestral ativado por Leda Maria Martins (2021, 2022).

Promover esse emaranhado (Santos, Antônio Bispo dos, 2023) de fios de pensamento é minha forma de responder ao que me soou como um chamado feito pelo professor Valdir ao final da apresentação de seu livro recém citado, em que aborda certo distanciamento da linguística – eu diria de *uma* linguística – do laço social e certa tendência ao “isolamento disciplinar” (Flores, 2019, p. 36). Se compreendi corretamente, a proposta é que a linguística ouça o falante e aprenda com ele “algo que excede o que a linguística configura” do que poderia “[...] resultar uma linguística talvez de rigor não muito exaustivo, mas de grande poder questionador” (Flores, 2019, p. 36). Veremos que a potência questionadora é um dos pontos em que se encontram as três *nzilas* – caminhos – que cruzarei neste texto: a virada decolonial, o pensamento contracolonial e a antropologia da enunciação de Flores.

O percurso que proponho aborda o pensamento decolonial<sup>3</sup> enfatizando o relevante papel da enunciação nesse quadro teórico. A seguir, passo a apresentar a noção de encruzilhada proposta por Martins (2021, 2022) e sua configuração enquanto método deste trabalho. Sobre a base do

<sup>1</sup> Penso em Fernando Pessoa (1967, p. n. i.): “Tudo é ousado para quem a nada se atreve”.

<sup>2</sup> Acredito que o apego às palavras de Benveniste não pode ser mais importante do que atualizarmos suas expressões que empregam a palavra “homem”. “Homem” não diz respeito à metade da população mundial e nada em que eu acredito justifica mantê-la como generalizante da espécie humana. No entanto, por motivos óbvios, ela será utilizada em citações diretas.

<sup>3</sup> Há um amplo debate sobre os empregos dos termos “decolonial” e “descolonial” e seus derivados. Neste texto, opto por empregar “decolonial”, seguindo Walsh (2013). Por falta de espaço para debater esta questão, não discutirei aqui as diferenças conceituais que advêm de seus usos. Para um contraponto a Walsh, sugiro a leitura de Spyer, Malheiros e Ortiz (2019). As citações que empregam “descolonial” serão, obviamente, respeitadas.

pensamento decolonial e graças aos encontros promovidos nas encruzilhadas, a antropologia da enunciação encontrará Antônio Bispo dos Santos e sua proposta contracolonial. Não proponho seções individuais para a antropologia da enunciação nem para o pensamento contracolonial, mas uma seção única em que o foco está justamente nos encontros com Saussure, acredito que é o ponto de vista que faz o objeto; em função de ser quem sou – uma linguista com um pé firme no pensamento benvenisteano –, olho para o pensamento contracolonial a partir desse lugar e o que enxergo está influenciado por ele. Aqui, nas encruzilhadas, nos deteremos um pouco mais, uma vez que são os cruzamentos dos conceitos e fazeres propostos por Bispo com categorias e elementos dos estudos enunciativos que mobilizarão nossas reflexões.

## A enunciação no pensamento decolonial

O pensamento decolonial se caracteriza como um enfrentamento ao que Quijano, nos anos 1990<sup>4</sup>, denominou “matriz colonial de poder” – a inter-relação dos domínios “do controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade e do conhecimento e da subjetividade” (Mignolo, 2017, p. 5) assentada sobre “o fundamento racial e patriarcal do conhecimento (a enunciação na qual a ordem mundial é legitimada)” (Mignolo, 2017, p. 5).

Retomo o final da citação de Mignolo: “a enunciação na qual a ordem mundial é legitimada”. O emprego da palavra “enunciação” aqui não é gratuito tampouco está distante do conceito que nós, estudiosos do pensamento benvenisteano, entendemos por enunciação. Tendo sido aluno de Roland Barthes e de Gérard Genette durante seu período de doutoramento na École des Hautes Études, Mignolo foi leitor de Émile Benveniste. Em texto de 2009 (traduzido para o português em 2021), o semiólogo e teórico cultural argentino radicado nos Estados Unidos cita Benveniste:

Na semiótica, foi feita uma distinção básica (Emile Benveniste) entre a enunciação e o que é enunciado. [...] Benveniste voltou-se para a enunciação e, ao fazê-lo, voltou-se para o sujeito que produz e manipula signos, em vez da estrutura do signo propriamente dita (o enunciado). (Mignolo, 2021, p. 29).

Duas questões importantes relevam dessa citação: primeiramente, Mignolo localiza no pensamento benvenisteano a abertura que criou a possibilidade de se estudar o ato de produção dos enunciados; em segundo lugar, vê nessa abertura um voltar-se para o sujeito. Sobre esses dois pontos, apoio a afirmação da relevância tanto da reflexão enunciativa no pensamento decolonial, quanto do gesto decolonial nos estudos enunciativos. Retornarei a segunda afirmação mais tarde, a primeira pode ser ilustrada com a seguinte citação de Mignolo:

<sup>4</sup> A referência original é 1991: *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. Perú Indígena, vol. 13, No. 29, pp. 11-20. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

[a] geopolítica do conhecimento anda de mãos dadas com a geopolítica do saber. Quem e quando, por que e onde o conhecimento é gerado (em vez de produzido, como carros ou telefones celulares)? Fazer essas perguntas significa **desviar a atenção do que é enunciado para a enunciação**. E, ao fazê-lo, inverte-se a máxima de Descartes: em vez de supor que o ato de pensar precede o de existir, o sujeito presume que é um corpo racialmente marcado, em um espaço geo-historicamente marcado, que **sente o desejo ou recebe o chamado** para falar, articular, em qualquer sistema semiótico, o desejo que faz dos organismos vivos seres “humanos”. (Mignolo, 2021, p. 26, grifos meus).

Desse excerto, gostaria de abordar duas questões, que se relacionam com cada um dos trechos grifados. A primeira delas será exposta imediatamente, mas a segunda retornará mais adiante no texto, pelo que peço a paciência da leitora. A primeira questão é a razão pela qual algo do pensamento decolonial é convocado a comparecer neste artigo – já sinalizada por autoras e autor da área da enunciação (Barboza; Nicolini; Freisleben, 2023) e (Flores; Severo, 2023): para Mignolo, o deslocamento de foco do enunciado para a enunciação tem o poder de problematizar o sujeito que produz “a enunciação na qual a ordem mundial é legitimada” (cf. infra) e, no mesmo gesto, jogar luz sobre os sujeitos que geram conhecimento a partir de outros lugares, os sujeitos das enunciações produzidas por locutores cujos corpos são racialmente marcados, que estão “em um espaço geo-historicamente marcado” (cf. infra). Grosfoguel (2008) resume a questão da seguinte forma: “O essencial aqui é o *locus* da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala.” (Grosfoguel, 2008, parágrafo 7).

O ocidente, a partir do pensamento cartesiano, criou a ilusão de enunciados sem sujeitos, portanto, neutros, universais:

Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. (Grosfoguel, 2008, parágrafo 7).

Ao voltar a atenção para a enunciação, o sujeito e tudo o que passa por ele para chegar ao enunciado se torna perceptível. Para Mignolo (2017, p. 2), “[a] “colonialidade” já é um conceito “descolonial”, e projetos descoloniais podem ser traçados do século XVI ao século XVIII.”. Segundo este autor, tais projetos alteram não apenas o conteúdo do debate, mas os termos em que ele se dá. É, obviamente, ao aparelho formal da enunciação que Mignolo recorre para abordar essa mudança nos termos da conversa: “[...] reavalio o aparato formal da enunciação a partir do ponto de vista da geopolítica e da corpo-política do conhecimento [...] o enfoque na enunciação [é] inevitável se buscamos alterar os termos e não apenas o conteúdo da conversa.” (Mignolo, 2021, p. 28).

Retorno agora a segunda questão destacada na longa citação de Mignolo, o fato de que, ao nos voltarmos para a enunciação, podemos perceber que “é um **corpo racialmente marcado, em um espaço geo-historicamente marcado**, que sente o desejo ou recebe o chamado para falar [...]”. (Mignolo, 2021, p. 26, grifos meus). Aproveito para retomar algo que deixei suspenso no início

desta seção, a afirmação da relevância do gesto decolonial nos estudos enunciativos, pois acredito que essa afirmação e a questão anterior estão relacionadas. Nos estudos enunciativos baseados em Benveniste, temos olhado pouco para o falante nos termos propostos pela decolonialidade. Acredito que o pensamento decolonial, associado à antropologia da enunciação (Flores, 2015, 2019), oferece um arcabouço teórico que nos permite questionar a maneira como as questões de raça, gênero, sexualidade e geopolítica atuam no falante que se apropria da língua e se enuncia, tornando-se sujeito<sup>5</sup>. Neste texto, apresento uma forma como isso pode se dar.

Desde os anos 1990, Mignolo, Grosfoguel e outros autores e autoras latino-americanos têm questionado a matriz colonial de poder e proposto um enfrentamento à colonialidade que, dentre outros termos, também é conhecido como giro decolonial (Maldonado-Torres, 2007)<sup>6</sup>. Mais do que um *pensamento*, a decolonialidade é percebida como um giro, uma virada, um gesto, uma atitude; ela remete a diferentes pontos do globo, que têm em comum a origem em enunciações produzidas por falantes cujos corpos são racialmente e geopoliticamente marcados:

A genealogia global do pensamento decolonial (realmente outra em relação com a genealogia da teoria pós-colonial) até Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, o movimento Sem Terras no Brasil, os zapatistas em Chiapas, os movimentos indígenas e afros na Bolívia, Equador e Colômbia, o Fórum Social Mundial e o Fórum Social das Américas. A genealogia do pensamento decolonial é planetária e não se limita a indivíduos, mas incorpora nos movimentos sociais (o qual nos remete aos movimentos sociais indígenas e afros) (Mignolo, 2008 *apud* Ballestrin, 2013, p. n.i.).

Neste texto, conheceremos um pouco de uma proposta que resulta de um conjunto de enunciações produzidas por um locutor cujo corpo negro e quilombola desafia a colonialidade de formas radicais. Talvez a academia tenha necessitado do pensamento decolonial para conseguir enxergar Antônio Bispo dos Santos, em seu pensamento contracolonial, o qual nos convida a ir além. O método que proponho para promover o encontro entre o pensamento contracolonial e a antropologia da enunciação é, também ele, decolonial, uma vez que se apoia em saberes ancestrais trazidos do continente africano nos corpos negros das pessoas sequestradas e escravizadas no Brasil. No entanto, ainda que empregar a encruzilhada como método em um trabalho acadêmico seja um gesto decolonial, a noção de encruzilhada, os saberes que ativa e o próprio fato de essa noção e esses saberes terem chegado até nós são movimentos contracoloniais que perpassaram os séculos de opressão colonial.

<sup>5</sup> Questões ligadas ao *inté* – ou “intencionado”, em português, o que antecede a enunciação, que a provoca, o sentido da enunciação para o falante (BENVENISTE, 2006) –, por exemplo, podem ser abordadas a partir da visada decolonial, mas isso já seria tema para um novo artigo.

<sup>6</sup> Trata-se de um resumo muito sucinto do extenso trabalho de um grupo que ultrapassa os autores citados aqui. Recomendo a leitura de Oliveira e Candau (2010) e de Ballestrin (2013) para uma apresentação mais detalhada.

## Encruzilhada como método

Embora a palavra “encruzilhada” não seja totalmente estranha aos textos acadêmicos – principalmente como tradução da palavra francesa “*carrefour*”<sup>7</sup>, no campo da linguística, quando se fala em metodologia científica, ela não ativa automaticamente significado algum. Assim, faz-se necessário, imediatamente, definir os sentidos de encruzilhada que se propõem aqui e explicar como, neste texto, encruzilhada é também método, um fazer que pleiteia seu lugar na academia.

É a partir dos trabalhos da professora Leda Maria Martins, no início dos anos 1990, que “encruzilhada” passa a ocupar lugar de conceito e de ferramenta metodológica na academia:

Na tentativa de melhor apreender a variedade dinâmica desses processos de trânsito sógnico, interações e interseções, a noção de “encruzilhada” é por mim utilizada, desde 1991, como conceito e como operação semiótica que nos permite clivar as formas que daí emergem. (Martins, 2022, p. 50).

Desde o início, Martins propõe a noção de encruzilhada não apenas como um conceito, mas como um operador, algo que produz um acontecimento múltiplo:

Operadora de linguagens performáticas e também discursivas, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sógnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais. Nessa concepção de encruzilhada destaca-se, ainda, a natureza cinética e deslizante dessa instância enunciativa e performativa dos saberes ali instituídos. (Martins, 2022, p. 51).

É enquanto “instância enunciativa e performativa” de saberes que institui que a encruzilhada pode ser tomada como um método de fazer ciência, isto é, de produzir novos saberes. Uma metodologia que se baseia na encruzilhada se constitui ao colocar em contato conjuntos de saberes, observar o que se produz no e pelo cruzamento e procurar descrever os novos saberes que daí emergem. Tais gestos imitam aqueles do senhor das encruzilhadas, “Èsù Elegbara, princípio dinâmico mediador de todos os atos de criação e interpretação do conhecimento”. (Martins, 2022, p. 52).

Já descrito como “intérprete e linguista do sistema” (Santos, Juana Elbein dos, 2014, p. 107), é Èsù Òjísè o “agenciador de todo processo de semiose e, portanto, de produção e comunicação de sentido” (Martins, 2022, p. 53). Seguir os passos de Èsú, imitar seus gestos, implica, neste texto, acreditar na encruzilhada como lugar que amplia os caminhos que se cruzam (Abya Yala, 2023). Porque nos valemos da encruzilhada como operadora conceitual, acreditamos na

[...] possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos **quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros concepções e sistema simbólicos diferenciados e diversos.** (Martins, 2021, p. 34, grifos meus).

<sup>7</sup> Rapidamente, penso em Antonin Artaud, citado por David Le Breton “[...] estamos em nossos corpos [...] como em uma encruzilhada habitada por todo mundo” (Artaud *apud* Le Breton, 1998, p. 30, tradução nossa).

Tais encontros – confrontos e diálogos, nas palavras de Martins – não são aleatórios, mas se dão justamente nas semelhanças. Exemplo marcante são os casos que envolvem os encontros entre religiões no Brasil. Martins descreve variadas formas de encontros culturais que acabaram por ser comumente denominados *sincretismo*, mas que diferem nos modos como se relacionam e nos resultados que advêm dessas relações. Uma dessas formas é a justaposição dos panteões nagô (africano - iorubá) e católico (cristão - ocidental), que “engendra um jogo ritualístico estratégico de dupla significância” (Martins, 2021, p. 37). Nesse jogo, o ponto de encontro que permite a relação entre o Orixá Oxóssi e o santo católico São Sebastião, por exemplo, é a flecha que sai da mão do primeiro e que perfura o corpo do último; Iansã e Santa Bárbara se encontram nos raios que a primeira produz e a segunda acalma; Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes regem os mares – e assim seguem tantas outras aproximações entre orixás africanos e santos católicos.

O frutificar do encontro, justaposição, entre pensamentos e valores tão distantes quanto os defendidos pela cultura monoteísta cristã e aqueles reificados na cultura politeísta nagô (Santos, Antônio Bispo dos, 2023) é um exemplo do poder produtivo das encruzilhadas. No presente trabalho, a encruzilhada é local de cruzamento de modos de pensar colocados em contato propositalmente pela mão da pesquisadora. Há uma intenção por trás deste gesto: promover o encontro entre reflexões sobre a linguagem que emergem em enunciações cujos *loci* são tão distantes quanto um quilombo e uma universidade podem ser para, neste acontecimento, observar os novos saberes que aí se constituem. Apesar dessa distância, há entre essas enunciações e os sujeitos que (n) ela (se) produzem algo que os aproxima. É essa proximidade que faz com que os encontros aqui provocados, mesmo que **propositais**, não sejam de todo **artificiais**.

As encruzilhadas são os pontos onde se cruzam as *nzilas* – “caminho, repertório de pensamentos [...]”. (Martins, 2022, p. 208-209). Neste trabalho, cada *nzila* representa um percurso que se fez alheio àquele com o qual é aqui cruzado. A *nzila* acadêmica – a antropologia da enunciação –, nasce de um fazer científico ancorado no pensamento de Émile Benveniste e de Roman Jakobson (Flores, 2015, 2019), cientistas publicados na Europa ocidental, mas que viviam, eles próprios, em cruzamentos culturais que transparecem em seus trabalhos. Por sua vez, Flores (2015, 2019), ao propor a antropologia da enunciação, coloca em movimento um desejo de abertura da linguística a um saber que lhe é externo e que é sempre novo: o do falante. Quem é esse falante? Que saberes pode produzir? É justamente o fato de que não se pode prever as respostas a essas perguntas antes de se colocar em ação essa busca que torna a antropologia da enunciação uma *nzila* prenhe de encontros.

Do outro lado, a *nzila* de Antônio Bispo dos Santos vem sendo construída ancestralmente nos ensinamentos dos saberes e fazeres de seus mestres de ofício. A reflexão sobre a língua de Nego Bispo e toda construção teórica que ele produz a partir daí também carregam em si a possibilidade de encontros. Passemos a eles.

## Encruzilhadas: a antropologia da enunciação encontra o contracolonialismo

Eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos. Os humanos são os eurocristãos monoteístas. (Santos, Antônio Bispo dos, 2023, p. 29).

[...] na linguagem assumida e vivida como experiência humana, nada tem mais o mesmo sentido que na língua tomada como sistema formal e descrita de fora.<sup>8</sup> (Benveniste, 2011, p. 7, tradução minha).

O substantivo “humano” na fala de Nego Bispo<sup>9</sup> e o adjetivo “humana” em Benveniste não possuem o mesmo referente, sequer a mesma noção de humanidade está implicada aí. Em Benveniste, pensar a humanidade, o humano na língua, é tão disruptivo quanto negar o pertencimento ao conjunto dos humanos em Bispo. Quando o primeiro produziu os textos que hoje entendemos como teoria enunciativa, trouxe a humanidade, a “experiência humana”, para a discussão linguística significava, promovendo uma pequena revolução. Como vimos no início deste texto, o poder revolucionário de se olhar para a enunciação – e, conseqüentemente para o humano, o falante que se produz sujeito na e pela língua – tem repercussões práticas e teóricas até os dias atuais. Em Bispo, negar a própria humanidade significa negar o pertencimento a uma classe que não se aceita como parte da natureza – “[...] seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza.” (Santos, Antônio Bispo dos, 2023, p. 30). O humano, para Bispo, é um ser colonizado; o quilombola, não:

Se você foi colonizado e isso te incomoda, você vai precisar lutar para se descolonizar e descolonizar os seus. Isso é a função da decolonialidade. Eu sou quilombola, eu não fui colonizado. Porque, se eu tivesse sido colonizado, eu seria um negro incluído na sociedade brasileira. Então, no meu caso, eu tenho que contracolonizar – contrariar o colonialismo. ” (Santos *apud* Abud, 2023).

Em seu projeto contracolonizador, Nego Bispo dá lugar de destaque à linguagem e, especificamente, à língua. Desde cedo, Bispo percebeu o poder da língua:

Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e **colocando-lhe outro nome**. [...] (Santos, 2023, p. 12, grifos meus).

<sup>8</sup> “[...] dans le langage assumé et vécu comme expérience humaine, rien n’a plus le même sens que dans la langue prise comme système formel et décrite du dehors” (Benveniste, 2011, p. 7).

<sup>9</sup> “Antônio Bispo dos Santos” é o nome com o qual Nego Bispo assina seus livros. A partir desta seção, me refiro ao autor empregando o nome pelo qual é reconhecido socialmente.



A percepção da força colonizadora da denominação levou Bispo a transformar esse gesto em estratégia de guerra. Se “[o] processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta” (Santos, 2023, p. 12), faz-se necessária uma “[...] guerra das denominações: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las.” (Santos, 2023, p. 13, grifos do autor). A estratégia é, de um lado, “[...] pegar as palavras do inimigo que estão potentes e [...] enfraquecê-las” e, de outro, “[...] pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e [...] potencializá-las.” (Santos, 2023, p. 13).

Aqui, quero promover nosso primeiro cruzamento de *nzilas*. Convoco a *nzila* do “contorno de sentido”, conceito proposto por Flores (2015, 2019):

Em resumo, o *contorno de sentido* é um comentário que o falante faz sobre a experiência linguística – a sua ou a de um outro – no contexto de um fenômeno linguístico qualquer. O comentador enfoca o conjunto dos meios expressivos utilizados por ele mesmo ou pelo outro; sobre esse conjunto é produzido um *contorno*, ou seja, um saber que o falante articula, uma interpretação sobre um elemento qualquer de um dado fenômeno. Fazendo uso da natureza metalinguística da linguagem, o falante coloca em prática a capacidade de delimitar mecanismos necessários e suficientes para que a propriedade da linguagem de interpretar a si mesma (cf. Benveniste, 1989, p. 62) se efetive. (Flores, 2019, p. 262).

Nesta primeira encruzilhada, olhamos para os caminhos que nelas se cruzam, ou melhor, para o ponto mesmo onde esses caminhos se cruzam e o que podemos enxergar? O falante refletindo sobre um fazer que envolve a língua. É nesta reflexão que percebemos o ponto onde ambos caminhos se sobrepõem. As ondas que se formam a partir deste ponto de encontro nos levam a pensar sobre a delimitação do sentido de “comentário” – em Bispo, esse comentário tem função de crítica e não acaba em si mesmo. Há, para além da reflexão, uma ação, um gesto que se inicia no indivíduo – o semear – e que se prolonga na confluência do coletivo – o germinar. Em seu segundo livro, Bispo reflete sobre esses processos: “Quando apresentei essas sementes, essas palavras germinantes, eu tinha a impressão de que a palavra *biointeração* germinaria mais do que as outras [...]. Mas o que aconteceu foi que a palavra que melhor germinou foi *confluência*.” (Santos, 2023, p. 15). Para além do comentário, a reflexão metalinguística de Bispo é ação que se realiza na nomeação e é percebida por Bispo tanto como arma contra seu povo quanto como defesa.

Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos ‘precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa’, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, **para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também.** (Santos, 2023, p. 13, grifos meus).

O gesto de potencializar suas próprias palavras é descrito de uma maneira que pode soar-nos metafórica, mas que, para Bispo, vai além disso: “Semeei as sementes que eram nossas e as que não eram nossas. Transformei nossas mentes em roças e joguei uma cuia de sementes.” (Santos, 2023, p. 15). Os movimentos de semear e de enfraquecer são complementares:

[...] se o inimigo adora dizer *desenvolvimento*, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o desenvolvimento é uma variante da cosmofobia. Vamos dizer que a cosmofobia é um vírus pandêmico e botar para ferrar com a palavra *desenvolvimento*. Porque a palavra boa é *envolvimento*. (Santos, 2023, p. 14, grifos do autor).

Uma vez semeadas, as palavras podem ou não germinar. Esta etapa já não está nas mãos de Bispo e depende do poder de confluência – “[...] a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito” (Santos, 2023, p. 15) – de cada uma delas.

Desse primeiro cruzamento, podemos guardar que o comentário, o *contorno de sentido*, de Bispo vai além de um pensamento sobre a língua e transborda em ação estratégica, de luta. Daquilo que o denominar contracolonial mobiliza, ainda ressaltaremos outros aspectos ativados pelas *nzilas* que advêm do pensamento benvenisteano via antropologia da enunciação.

“Semear palavras” é o primeiro capítulo do livro “Terra dá, terra quer”, de Nego Bispo (2023). Nele, o autor fala da importância do nomear como estratégia contracolonial. Trata-se de um texto não muito longo, mas muito denso, em que o autor resume o que vem fazendo ao longo dos anos em termos de denominação. Proponho agora cruzar essa *nzila* da denominação contracolonial com outra, vinda do texto “Estrutura da língua, estrutura da sociedade” (Benveniste, 2006). Aqui, temos a afirmação de que “língua e sociedade são, para os homens, realidades inconscientes [...] o que muda na língua, o que os homens podem mudar, são as designações”<sup>10</sup> (Benveniste, 2006, p. 96). É preciso estarmos atentas, no entanto: ao semear novas palavras – como *confluência*, *transfluência*, *biointeração*, *cosmofobia*, *diversais*, dentre outras – Nego Bispo não está apenas dando novos nomes a coisas que já existem, mas propondo novas ideias – “que as pessoas na academia chamam de *conceitos*” (Santos, 2023, p. 13, grifos do autor). Se “[...] a sociedade é dada com a linguagem” (Benveniste, 2006, p. 93), ao agir sobre a linguagem, sobre a língua, há uma tentativa de agir sobre a sociedade.

No Brasil, o idioma colonial tem sido transformado ao longo dos séculos – pelo contato com idiomas indígenas e por influência das línguas africanas, por exemplo – e parte dessas transformações podem ser percebidas como decoloniais em alguma medida. Aqui, no entanto, não se trata desse tipo de transformação, mas da ação direta e intencional de falantes sobre a língua com o intuito de produzir um efeito contracolonial, como se pode ver no excerto a seguir:

Podemos falar do modo de vida indígena, do modo de vida quilombola, do modo de vida banto, do modo de vida iorubá. Seria simples dizer assim. Mas se dissermos assim, não enfraqueceremos o colonialismo. Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio. (Santos, 2023, p. 59).

Se “[a] sociedade torna-se significante na e pela língua” (Benveniste, 2006, p. 98), que efeitos de sentido são provocados na sociedade quando os falantes mudam intencionalmente a língua?

<sup>10</sup> Infelizmente, não há espaço aqui para aprofundarmos a questão da designação em Benveniste. Sobre este tema, recomendo a leitura de Barboza (2018). Por ora, assumiremos o primeiro significado atribuído no Dicionário Caldas Aulete: “Servir de nome a; denominar(-se); chamar(-se).”

Para Benveniste, o “vocabulário conserva testemunhos insubstituíveis sobre as formas e as fases de organização social, sobre os regimes políticos, sobre os modos de produção [...]” (Benveniste, 2006, p. 100). Que testemunho nos dá a mudança de vocabulário forçada pelo pensamento contracolonial? Não se trata de alterar a estrutura da língua, mas de colocar em movimento uma força em sentido – e aqui nos valem da polissemia dessa palavra – contrário àquele da colonização.

A relação do colonizado com a língua foi tema de uma das obras mais importantes da crítica anticolonial, o livro “Peles negras, máscaras brancas”, de Frantz Fanon (2020). Neste livro, especialmente no capítulo “O negro e a linguagem”, Fanon aborda a maneira como o ser colonizado é oprimido pela necessidade de performar o idioma do colonizador da maneira mais colonizada possível. “Falar como um branco” (Fanon, 2020, p. 35) se torna, para o colonizado, um passe para a sociedade, mais do que isso, para um reconhecimento de humanidade.

No contracolonialismo, o movimento tem sentido contrário: o sujeito contracolonial nega seu pertencimento à humanidade, nega a língua do colonizador ao mesmo tempo em que se **apropria** dela. Aqui, aproveito para cruzar a *nzila* contracolonial com uma que traz o conceito de apropriação tal como o vemos em “O aparelho formal da enunciação” (Benveniste, 2006), do qual destaco dois momentos: “enquanto realização individual, a enunciação pode se definir, em relação à língua, como um processo de *apropriação*. O locutor se apropria do aparelho formal da língua e enuncia sua posição de locutor [...]” (Benveniste, 2006, p. 84, grifos do autor) e “[o] ato individual de apropriação da língua introduz aquele que fala em sua fala” (Benveniste, 2006, p. 84). Ao comentar “apropriação” neste texto, Flores (2013) elenca dois sentidos para a palavra a partir dos dicionários Houaiss – “tornar própria [coisa] sem dono ou abandonada” – e Petit Robert – “ação de tornar algo próprio para uso”. Para Flores, o “*apropriar-se*, em enunciação, é tornar próprio a um uso” (Flores, 2013, p. 173, grifo do autor).

A partir do cruzamento dessa *nzila* que flui do pensamento de Benveniste e de Flores com a *nzila* contracolonial, percebo uma outra maneira de compreendermos a apropriação na enunciação. Se, por um lado, não se trata do processo de se apossar de algo sem dono – já que, pelo contrário, a língua colonial está sempre sob a posse da colonialidade –, por outro lado, é muito mais do que simplesmente tornar própria a um uso. O que está em jogo aqui é tirar a língua do domínio do inimigo, enfraquecendo a posse colonial sobre a língua e fortalecendo a língua viva, germinante, do contracolonialismo; é uma desapropriação da língua, ou melhor, uma retomada<sup>11</sup>. É um processo semelhante ao que o Movimento da Negritude (Moore, 2010) fez com a palavra “Negro” e os movimentos LGBTQIA+ fizeram com as palavras *queer*, veado, sapatão – semelhante, mas não igual: nesses movimentos, houve uma reapropriação da palavra e uma positivação de seu significado. O que era usado de forma negativa, pejorativa, tornou-se nomeação escolhida. Bispo fala sobre esse movimento ao abordar “a ressignificação dos termos quilombo e povos indígenas” (Santos, 2015, p. 95):

<sup>11</sup> Bispo equivale “retomada” ao contracolonialismo: “Por exemplo, um grande companheiro nosso da luta, que é o cacique Babau... Cacique Babau e o povo Tupinambá eles tiveram uma sacada extraordinária. Enquanto todo mundo diz reforma agrária, o que eles disseram? Retomada. É uma nomeação diferente. Então, enquanto nós dissemos contracolonialismo, os indígenas disseram retomada e nós estamos juntos.” (Bispo *apud* Abud, 2023).

Ao acatarmos essas denominações, por reivindicação nossa, mesmo sabendo que no passado elas nos foram impostas, nós só o fizemos porque **somos capazes de ressignificá-las**. Tanto é que elas se transformaram do crime para o direito, do pejorativo para o afirmativo. Isso demonstra um refluxo filosófico que é um resultado direto da nossa capacidade de **pensar e de elaborar conceitos circularmente**. (Santos, 2015, p. 95, grifos meus).

No processo de semear palavras germinantes e de enfraquecer palavras do colonizador, a apropriação, ou retomada, acontece de outra forma, trata-se, nas palavras de Bispo, de *adestrar* a língua, de *enfiteiçá-la*. Podemos pensar que há, no contracolonialismo, duas formas de retomada da língua, a da ressignificação e a do feitiço. Na ressignificação, termos que a colonialidade cria para desterritorializar e subjugar são retomados: não se trata de atribuir novos significados a um termo, mas de alterar os juízos de valor agregados a ele, pensando e elaborando conceitos circularmente. No feitiço, no semear palavras, podem ser criados novos termos – como *diversais*<sup>12</sup> – ou manter-se o significante, transformando-se apenas o significado – como *confluência*.

Desse segundo encontro, ou nesta segunda encruzilhada, podemos reter que a apropriação da língua pode tomar formas imprevistas no pensamento benvenisteano sem, no entanto, contradizê-lo. Na confluência do que já sabíamos a partir de Benveniste e do que o contracolonialismo nos ensina, segue fluindo a noção de apropriação da língua, agora ampliada, enriquecida por novas nuances.

Seguindo na *nzila* do feitiço, da retomada da língua, evoco outra *nzila* do pensamento de Benveniste, quando, ainda no texto “Estrutura da língua, estrutura da sociedade”, o linguista sírio se refere à “[...] inclusão do falante em seu discurso, a consideração pragmática que coloca a pessoa na sociedade enquanto participante e que desdobra uma rede complexa de relações espaço-temporais que determinam os modos de enunciação” (Benveniste, 2006, p. 101). Neste momento do texto, Benveniste se referia à língua enquanto “prática humana” (Benveniste, 2006, p. 102), quando “revela o uso particular que os grupos ou classes de homens fazem da língua e as diferenciações que daí resultam no interior da língua comum” (Benveniste, 2006, p. 102).

Do terceiro e último encontro proposto aqui, vimos que a inclusão do falante em seu discurso deixa marcas que vão muito além do enunciado e da organização dêitica. O lugar do falante no mundo, o que move sua intenção ao enunciar-se, o que produz sua enunciação – tudo isso influencia e é influenciado pela língua e pela linguagem.

Como vimos, o “uso particular da língua”, no contracolonialismo, é estratégico, faz parte de uma guerra pela manutenção de modos de ser e de viver. A partir de sua reflexão sobre a língua, o falante age sobre ela de forma intencional não apenas para alterá-la, mas também para agir sobre a sociedade, cavando espaços de sobrevivência. Trata-se de levar muito a sério o ensinamento de Benveniste (2006, p. 222) de que “a linguagem serve para viver”. Bispo nos mostra que ela serve para lutar, porque viver e lutar, para os povos *diversais*, são inseparáveis.

<sup>12</sup> “Diversais” é o termo criado por Bispo para se opor a “humanos”, os diversais são os povos que “querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos” (Santos, Antônio Bispo dos, 2023, p. 30). Já “confluência”, conceito inspirado nos rios, diz respeito aos encontros que fluem na mesma direção, ao compartilhamento, “é uma força que rende, que aumenta, que amplia” (Santos, Antônio Bispo dos, 2023, p. 15).

## Considerações finais

Ao perceber que Benveniste, lançando luz à enunciação enquanto ato, proporcionou que olhássemos para as condições de produção dos enunciados, especialmente, para os falantes – racializados, geopoliticamente marcados – que se tornam sujeito na e pela língua, Mignolo (2021) nos sinaliza a relevância dos estudos enunciativos para o pensamento decolonial e a produtividade da decolonialidade para os estudos enunciativos. O pensamento decolonial preparou o terreno acadêmico para que estivéssemos mais aptas a ouvir o que o contracolonialismo tem a nos ensinar. Por sua vez, a antropologia da enunciação (Flores, 2015, 2019) produz um movimento de abertura a essa e outras aprendizagens ao se propor a ouvir o falante e valorizar o que ele tem a dizer sobre a língua e sua experiência nela e com ela.

Nego Bispo e seu contracolonialismo têm algo importante a dizer sobre a língua – mais do que isso: têm língua viva para transformar a realidade, a sociedade. O contorno de sentido dá conta apenas parcialmente do que o contracolonialismo tem a contribuir na reflexão linguística. Mais do que partir da linguística para explicar o que o contracolonialismo faz com a língua ou usar ferramentas linguísticas para buscar uma compreensão desse fazer, neste texto, nas encruzilhadas que se teceram aqui, vimos maneiras como o pensamento metalinguístico e a ação contracolonial de Nego Bispo confluem no que sabíamos sobre língua, linguagem, enunciação, alargando esse conhecimento, questionando-o, fazendo-o crescer.

Acredito que as encruzilhadas, os saberes ancestrais e o contracolonialismo precisam ter espaço na academia, ou melhor: que a academia precisa desses saberes e fazeres para continuar fazendo sentido, para não se fechar, para não se isolar, como nos alertava Flores (2019). Mais do que isso, acredito nas palavras do professor Dos Anjos (2023), quando nos admoestava a desertar de um fazer acadêmico reducionista e epistemicida (Grosfoguel, 2016), que ou nega os saberes não colonizados ou os ridiculariza ou se vale deles apenas como objeto de estudo sem se deixar transformar por eles. Muito há que se fazer para soprar na linguística enunciativa essa vida que vem de além dos muros acadêmicos – a antropologia da enunciação nos abre uma porta para isso.

## Referências

ABYA YALA, Yashodan. Territórios ancestrais e justiça ambiental. *In: CICLO DE DIÁLOGOS CONFLUÊNCIAS AFROAMAZÔNICAS: ecologias, cuidado e povos de terreiro*. 2023, Manaus.

ABUD, Marcelo (ed.). **O que é contracolonial e qual a diferença em relação ao pensamento decolonial?** Disponível em: <https://www.institutoclaro.org.br/educacao/nossas-novidades/podcasts/o-que-e-contracolonial-e-qual-a-diferenca-em-relacao-ao-pensamento-decolonial/>. Acesso em: 26 jul. 2023.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, [S.l.], n. 11, p. 89-117, ago. 2013. FapUNIFESP (SciELO). DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhw/>. Acesso em: 20 jul. 2023.

BARBOZA, Gabriela; NICOLINI, Alessandra; FREISLEBEN, Larissa Colombo. Entre as línguas e o fazer linguístico: aproximações iniciais entre Benveniste e os estudos decoloniais. **Organon**, Porto Alegre, v. 38, n. 75, 2023. DOI: <https://doi.org/10.22456/2238-8915.131392>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/131392>. Acesso em: 28 jul. 2023.

BARBOZA, Gabriela. **Entre designar e significar, o que há?** Em busca de uma semântica em Benveniste. Porto Alegre: UFRGS, 2018. 141f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Letras - Doutorado em Letras). Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Instituto de Letras, Porto Alegre, 2018.

BENVENISTE, Émile. **Baudelaire**. Texto estabelecido por Chloé Laplantine. Paris: Lambert-Lucas, 2011.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II**. Campinas: Pontes, 2006. DOS ANJOS, José Carlos. Territórios ancestrais e justiça ambiental. *In*: FLORES, Luiza Dias, JAENISH, Damiana Bregalda; ANDION, Gabriel Henrique Pinheiro; RODRIGUES, João Victor Marques; DA GAMA, Gláucio Fernandes; PANTOJA, Elton Ibrahin de Vasconcelos. **CICLO DE DIÁLOGOS CONFLUÊNCIAS AFROAMAZÔNICAS: ecologias, cuidado e povos de terreiro**. 2023, Manaus.

FLORES, Valdir do Nascimento; SEVERO, Renata Trindade. Um estudo sobre a linguagem em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon. **Fórum Linguístico**, Florianópolis, v. 4, n. 20, 2023. Quadrimestral. DOI: <https://doi.org/10.5007/1984-8412.2023.e92753>

FLORES, Valdir do Nascimento. **Problemas gerais de linguística**. Petrópolis: Vozes, 2019.

FLORES, Valdir do Nascimento. O falante como etnógrafo da própria língua: uma antropologia da enunciação. **Letras de Hoje**, [S.l.], v. 50, n. 5, p. s90-s95, 2016. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7726.2015.s.23143>. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/23144>. Acesso em: 18 jul. 2023.

FLORES, Valdir do Nascimento. **Introdução à teoria enunciativa de Émile Benveniste**. São Paulo: Parábola, 2013.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [S.l.], n. 80, p. 115-147, 1 mar. 2008. DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/rccs.697>. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 19 jul. 2023.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>

LE BRETON, David. **Les passions ordinaires: Anthropologie des émotions**. Paris: Armand Colin, 1998.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica, Pensamento Independente e Liberdade Decolonial. **Revista X**, Paraná, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021. Tradução de Isabella B. Veiga. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78142>. Acesso em: 25 jul. 2023.

MIGNOLO, Walter D. COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 32, n. 94, p. 01-18, 2017. FapUNIFESP (SciELO). DOI: <http://dx.doi.org/10.17666/329402/2017>.

MOORE, Carlos. Prefácio. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. p.7-38.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, [S.l.], v. 26, n. 1, p. 15-40, abr. 2010. FapUNIFESP (SciELO). DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-46982010000100002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/TXxbbM6FwLJyh9G9tqvQp4v/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 17 jun. 2023.

PESSOA, Fernando. **Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias**. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, 2.ed. Lisboa: Edições Ática, 1967.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y Modernidad-racionalidad”. In: BONILLO, Heraclio (comp.). **Losconquistados**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, p. 437-449, 1992. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: INCTI, 2017.

SANTOS, Juana Elbein dos. SANTOS, Deoscoredes. **Èsù**. Salvador: Editora Corrupio, 2014.

SPYER, Tereza; MALHEIROS, Mariana; ORTIZ, María Camila. Julieta Paredes: mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear. **Revista Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/desde América Latina, Caribe, África e Ásia**, Foz do Iguaçu, v. 3, n. 2, p. 20-43, ago. 2019. Entrevistada: Julieta Paredes. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/2465>. Acesso em: 26 jul. 2023.

WALSH, Catherine. Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. In: WALSH, Catherine (org.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Ediciones Abya-Yala, p. 23-68, 2013.