

Decolonialidade e(m) Linguística Aplicada: Uma entrevista com
Lynn Mario Trindade Menezes de Souza

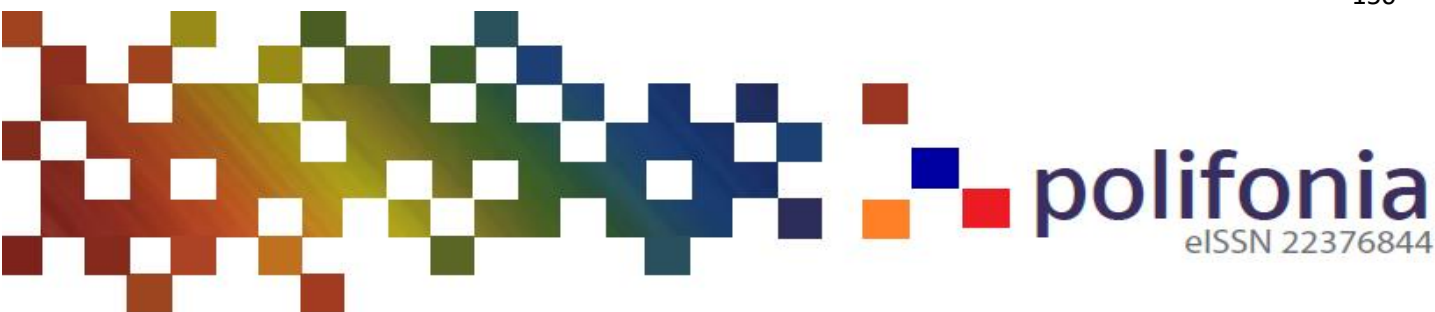
Decoloniality and (in) Applied Linguistics: An interview with Lynn
Mario Trindade Menezes de Souza

Decolonialidad y (en la) Lingüística Aplicada: una entrevista con
Lynn Mario Trindade Menezes de Souza

Simone Hashiguti
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Os termos colonialidade, decolonialidade, descolonialidade, anticolonialidade¹, pensamento decolonial são alguns dos que têm recorrentemente circulado em publicações, eventos e projetos em Linguística Aplicada nos últimos anos e que se referem, como aqui abordado, ao universo discursivo do que se chamou de virada decolonial (MALDONADO-TORRES, 2011). Não sem razão, a adesão relativamente tardia, mas oportuna, acontece de maneira visivelmente mais intensa justamente quando o contexto político-social do país é precarizado, em 2016, com a destituição forçada da Presidente Dilma Rousseff pela oposição, seguida pelo fortalecimento dos partidos de ultradireita e pela polarização política que marca o país principalmente a partir da eleição presencial de 2018. O terreno histórico de rupturas políticas e afetivas e a crise social que se agrava desde então, em que começam a proliferar relatos de manifestações públicas de racismo, homofobia e transfobia e o aumento dos casos de feminicídio, violência, extermínio de grupos minoritarizados e miséria, o que é potencializado ainda mais durante a pandemia de COVID-19, parece ter feito urgente o acolhimento de referências e ferramentas teóricas que possibilitassem enunciar e analisar, por

¹ Ambos os termos, descolonizar e anticolonial são preferidos por Cusicanqui (2021), que credita o termo “decolonizar” com a aproximação talvez não desejada com a língua inglesa, e que, ao se auto intitular uma pesquisadora anticolonial aponta para a necessidade de intelectuais efetivamente lutarem contra a colonialidade em seu fazer acadêmico.

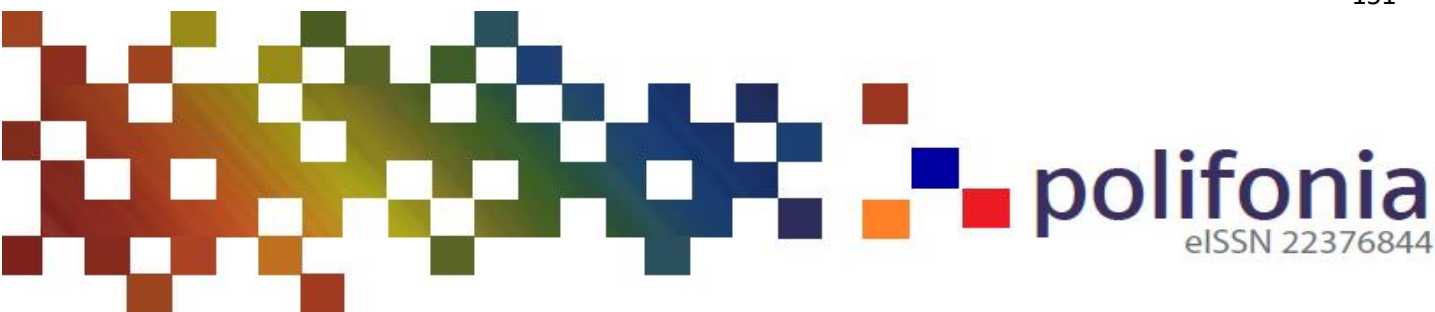


outras perspectivas, a radicalização das posições políticas e as formas contemporâneas de barbárie e atentado à democracia que vêm ocorrendo. Assim, é notável, nas produções da área dos últimos anos, que a linguagem venha sendo mais enfaticamente discutida, por exemplo, junto ao posicionamento de ceticismo com relação aos paradigmas da ciência moderna ocidental e sua universalização, à abordagem de raça e gênero como categorias identificatórias coloniais inventadas para domínio de uns sobre outros, à crítica ao capitalismo e ao neoliberalismo como sistemas que inviabilizam a vivência coletivamente responsável e viável para a sobrevivência humana.

De fato, é característica da virada decolonial ser um movimento que, à semelhança de outras viradas epistêmicas (tais como a linguística, a pragmática), surge com o potencial de provocar deslocamentos teóricos e éticos radicais, pois advoga pela necessidade urgente de decolonizar o saber, o poder e o ser (QUIJANO, 2007, 2000; MALDONADO-TORRES, 2007), isto é, nos termos de Quijano (1991), de romper e libertar-se definitivamente dos vínculos com a racionalidade/modernidade, de forma a ser possível estabelecer um diálogo real entre os países do sul global e alterar a geopolítica do saber. Para Mignolo (2011, p. 46), o pensamento decolonial surge juntamente com a fundação da modernidade/colonialidade, quando dos processos colonizatórios das Américas, e como sua contraposição. Segundo o autor, esse pensamento continuou se desenvolvendo também nas colonizações ocorridas na Ásia e na África e, posteriormente, no período de independência das colônias nos diferentes continentes, tendo ainda se mantido também no contexto da Guerra Fria e da ascensão estadunidense como potência mundial, momento, então, em que a genealogia própria do que se constituiria como virada decolonial começa a se definir.

Entendida como um padrão de poder que resulta do colonialismo, a colonialidade não cessa de ser praticada e reiterada nas diferentes instâncias da vida cotidiana, no que Maldonado-Torres chama de experiência moderna do sujeito, por exemplo, “nos manuais de aprendizagem, nos critérios para um bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos”² (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

² Minha tradução de: *mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos.*

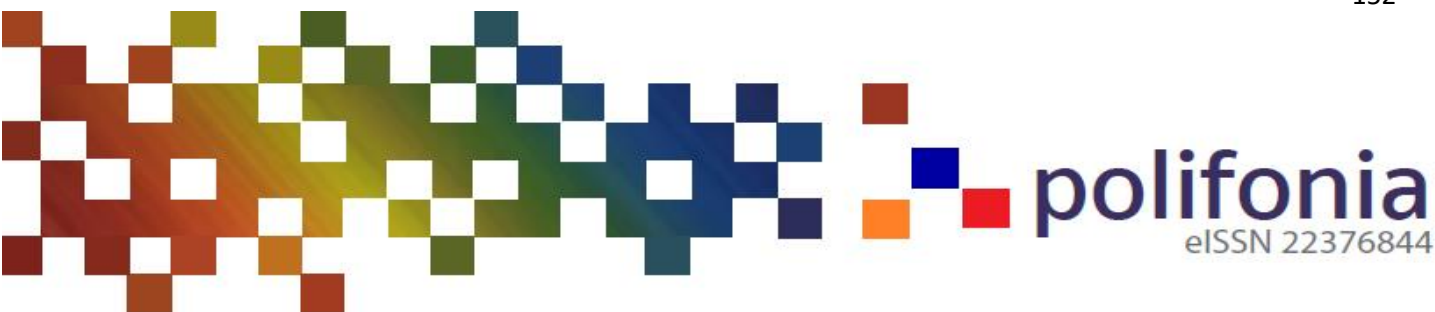


Discursivamente, a colonialidade se enuncia pelas e nas categorias de saber, identificação social, civilidade, qualificação e hierarquização inventadas na e respaldadas pela modernidade – esta, entendida, segundo Dussel (2005), como a visão eurocêntrica que surge a partir de 1492 e a partir da qual se definem o mundo moderno, a História Mundial e a missão civilizadora da Europa. Tais categorias são (re)produzidas, portanto, desde o interior da filosofia ocidental e das ciências modernas e organizam o mundo instituindo como universal e verdadeira a leitura eurocentrada sobre ele.

Se a genealogia do pensamento decolonial pode ser traçada até o momento mesmo da constituição da modernidade e como resistência à colonialidade, o termo *virada decolonial* surge, segundo Maldonado-Torres, somente em 2005, numa conferência na Universidade da Califórnia, Berkeley e marcando tanto o ápice das reflexões e produções por diferentes autoras(es) desde os anos 1990 mais massivamente – sobretudo a partir dos textos seminais de Aníbal Quijano – , como também a íntima relação com instituições que, contraditoriamente, dentro dos próprios estudos decoloniais, são identificadas como sendo do norte global. É em universidades em países como os Estados Unidos, por exemplo, em departamentos dedicados aos Estudos de Área (tais como os Estudos Étnicos, o Estudos sobre Mulheres, os Estudos de Gênero etc.), que são acolhidos institucionalmente os primeiros grupos de intelectuais que se identificam como decoloniais. Destacam-se, por exemplo, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos que, inspirado no Grupo Sul-Asiático, se constituiu em 1992, nos Estados Unidos, e o coletivo Modernidade/Colonialidade, que se forma no final dos anos 1990, justamente quando o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos se separa.

Nas elaborações teóricas e em sua forma de trabalho, que contemplava a realização de reuniões e a publicação de artigos e manifestos, os trabalhos desenvolvidos por esses grupos não foram livres de críticas e separações internas. Por exemplo, como relata Grosfoguel acerca do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos:

[...] esta conferência [de 1998, na Duke University] foi a última vez que o Grupo de Estudos Subalternos da América Latina se reuniu antes de sua separação. Entre as muitas razões e debates que produziram essa divisão, há dois que gostaria de destacar. Os membros do Grupo de Estudos Subalternos da América Latina eram principalmente acadêmicos latino-americanos nos EUA. Apesar da tentativa de produzir um conhecimento radical e alternativo, eles reproduziram o esquema

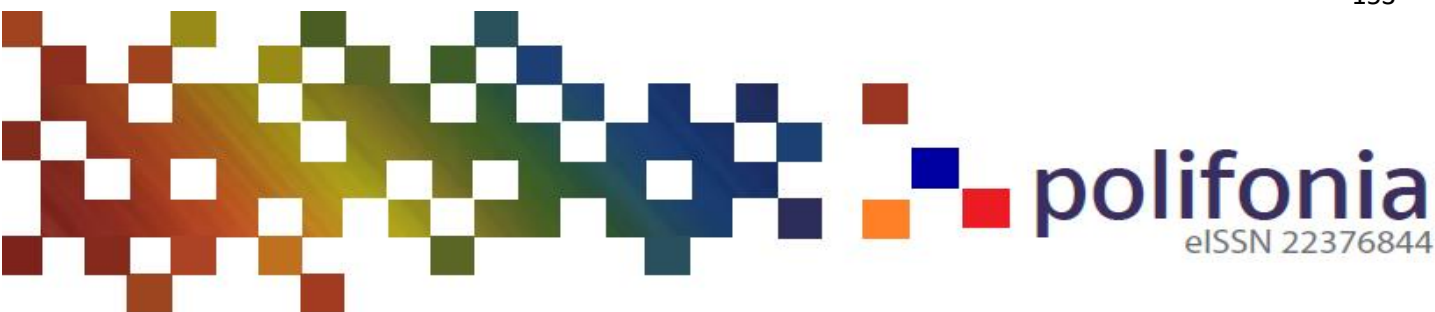


epistêmico dos estudos de área nos Estados Unidos. Com poucas exceções, produziram estudos sobre o subalterno ao invés de estudos com e a partir de uma perspectiva subalterna. Como a epistemologia imperial dos Estudos de Área, a teoria ainda estava localizada no Norte enquanto os assuntos a serem estudados estão localizados no Sul. Essa epistemologia colonial foi crucial para minha insatisfação com o projeto. Como latino nos Estados Unidos, fiquei insatisfeito com as consequências epistêmicas do conhecimento produzido por esse grupo latino-americano³. (GROSFOGUEL, 2011, pp. 1-2)

Além da crítica de Grosfoguel quanto à continuidade de uma perspectiva subalterna nas produções do pensamento decolonial desse Grupo, que manteria funcionando as epistemologias do Norte, na literatura que possibilita o mapeamento das produções que constituiriam o terreno para a emergência da virada decolonial, encontramos em Castro-Gómez e Mendieta (1998) a menção à crítica constante de Walter D. Mignolo fazia ao Grupo, argumentando veementemente que o pensamento decolonial não teria êxito se mantivesse como base as teses dos pensadores pós-coloniais e dos estudos subalternos eurocentrados que os inspiraram. Para Mignolo, o pensamento decolonial difere das teorias e estudos pós-coloniais porque enquanto estas se localizam em relação ao pós-estruturalismo francês (MIGNOLO, 2011), o pensamento decolonial se relaciona à experiência colonial nas Américas, ao pensamento indígena e afrocaribenho que marca sua colonização.

Cusicanqui (2012), por sua vez, apresenta ainda mais uma leitura crítica sobre o pensamento decolonial. Para a socióloga, a recorrência da relação de intelectuais decoloniais com as instituições do Norte Global não seria desejável, pois, nesses casos, as pessoas do Sul Global correm o risco de se tornarem novamente meros objetos de investigação sem voz. Para ela: “[...] a academia norte-americana não acompanha o ritmo de nossas discussões; não interage de forma significativa com as ciências sociais andinas (exceto por meio de bolsas de

³ Minha tradução de: [...] this conference was the last time the Latin American Subaltern Studies Group met before their split. Among the many reasons and debates that produced this split, there are two that I would like to stress. The members of the Latin American Subaltern Studies Group were primarily Latinamericanist scholars in the USA. Despite their attempt at producing a radical and alternative knowledge, they reproduced the epistemic schema of Area Studies in the United States. With a few exceptions, they produced studies about the subaltern rather than studies with and from a subaltern perspective. Like the imperial epistemology of Area Studies, theory was still located in the North while the subjects to be studied are located in the South. This colonial epistemology was crucial to my dissatisfaction with the project. As a Latino in the United States, I was dissatisfied with the epistemic consequences of the knowledge produced by this Latinamericanist group. (GROSFOGUEL, 2011, pp. 1-2)

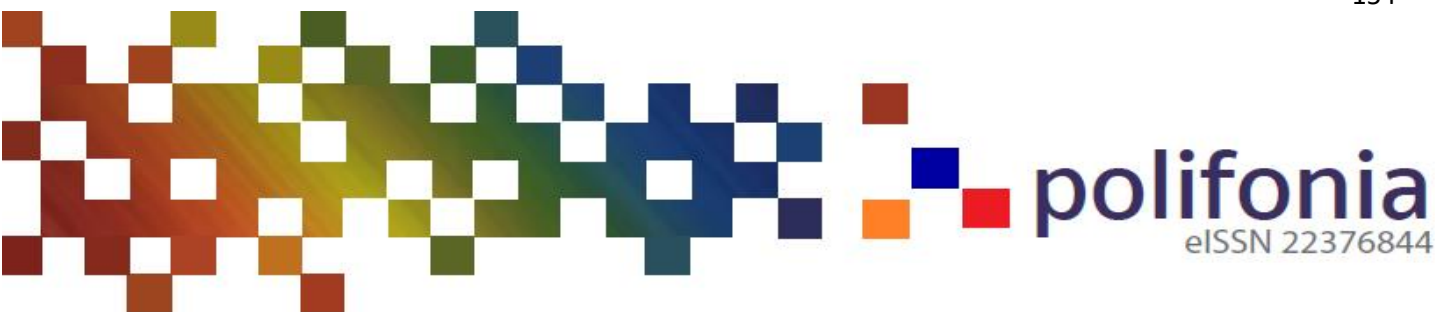


estudo e convites para seminários e simpósios).⁴ (CUSICANQUI, 2012, pp. 100-104). Além disso, ela sugere que há, em grande parte, um descompasso entre a teorização e a prática decolonial por parte da intelectualidade nas universidades do Sul Global, pois continuam mantendo, em seu fazer acadêmico, o colonialismo interno, nos termos que ela recupera de González Casanova (1969).

É também com uma mirada crítica sobre o pensamento decolonial e sobre sua entrada na Linguística Aplicada no Brasil e sobre o fazer acadêmico (de)colonial que o Professor Lynn Mario Trindade Menezes de Souza foi convidado a falar nesta entrevista. Linguista formado pela University of Reading (1977), ele é Mestre em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1984) e Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992). Como professor titular da Universidade de São Paulo, autora uma grande quantidade de artigos e livros que, junto com suas palestras e conferências e suas interpretações epistemologicamente inovadoras, têm formado muitas gerações de pesquisadoras(es) da linguagem que se alinham com as teorias críticas. Uma das principais referências em Linguística Aplicada na contemporaneidade, ele tem voltado suas pesquisas para temas tais como educação linguística, letramento e linguística aplicada.

Na entrevista, o Professor Lynn Mario destaca o racismo como marca colonial e um dos principais problemas sociais que, contudo, não tem sido suficientemente abordado pela Linguística Aplicada. Além disso, expõe a relação íntima da Linguística Aplicada com a normatividade, enfatizando-a como uma herança da Linguística que, se não questionada, acaba por limitar a sala de aula de línguas em espaço de ensino e não de educação linguística, como ele difere. Baseando-se em autores tais como Mikhail Bakhtin, Homi Bhabha, do lado dos estudos sobre linguagem, e em outros tais como Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Boaventura de Souza Santos, do lado dos estudos do Sul Global, ele traça relações epistêmicas extremamente relevantes para, ao mesmo tempo, criticar o que vê como sendo, muitas vezes,

⁴ Minha tradução de: [...] the North American academy does not follow the pace of our discussions; it does not interact with the Andean social sciences in any meaningful way (except by providing scholarships and invitations to seminars and symposia). (CUSICANQUI, 2012, pp. 100-104)

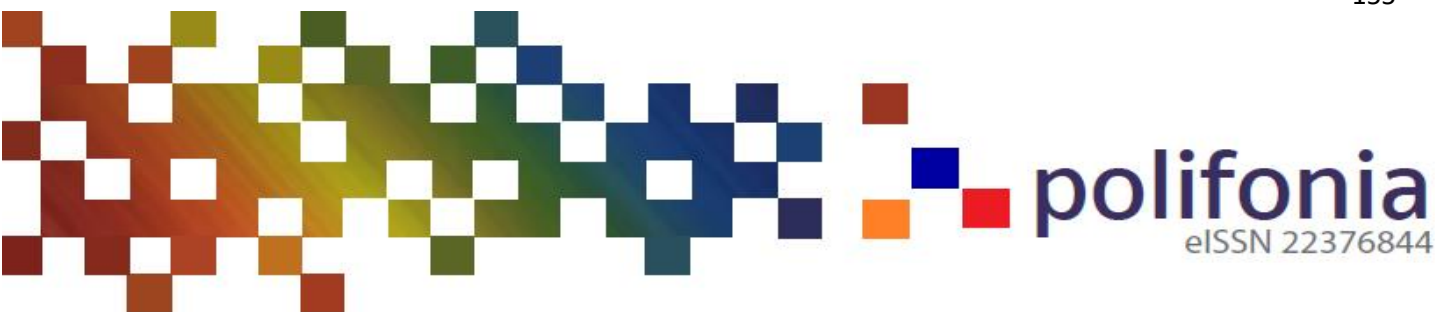


uma tentativa de aplicação imediata da decolonialidade, sem que se questione a normatividade que mantém as relações coloniais, e argumentar, como sempre faz, em favor da vitalidade do pensamento. Ao fim, apresenta o quilombo como uma metáfora que considera mais adequada para a complexidade da linguagem, em lugar da metáfora de sistema saussureano.

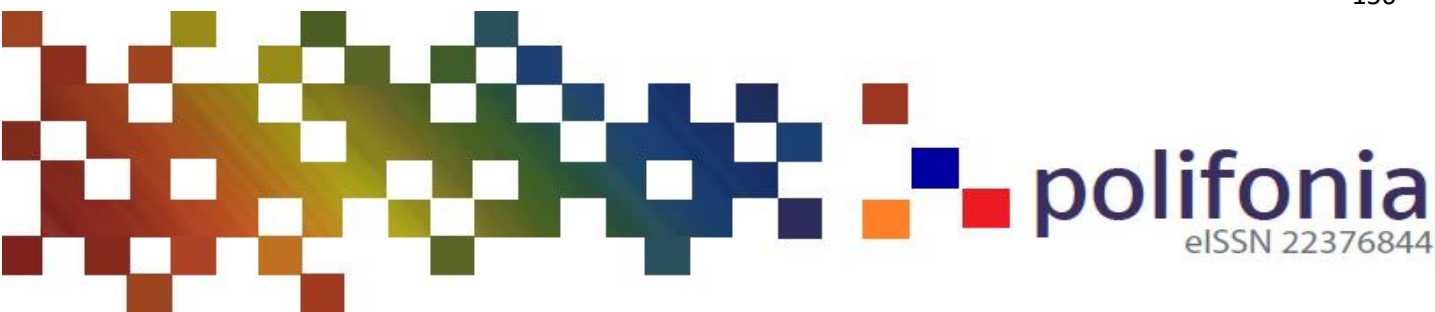
Entrevista

STH - Lynn Mario Trindade Menezes de Souza, muito obrigada por ter aceitado o convite para esta entrevista. A decolonialidade tem sido amplamente referida nos estudos em Linguística Aplicada no Brasil nos últimos anos. Os termos decolonial e epistemologias do Sul tem nomeado e localizado epistemológica e politicamente vários eventos e publicações na área. Por exemplo, o livro organizado por você e por Manuela Guilherme, intitulado *Glocal languages and critical intercultural awareness*, e publicado em 2019, tem por subtítulo a frase/afirmação: *the South answers back*, ou “ a resposta do sul”. De fato, na introdução da coletânea, vocês afirmam que: “Tempos pós-abissais exigem que o sul responda.” (GUILHERME; MENEZES DE SOUZA, 2019, p. 4). Afora as considerações e problematizações que cada capítulo da coletânea já expõe sobre essa temática, e considerando, sobretudo, que as(os) linguistas aplicadas(os) no Brasil que têm aderido a tal proposta epistêmico-política estejam cada qual em seus diferentes momentos no *processo decolonial* (CUSICANQUI, 2021), gostaria de ouvir sua opinião acerca da decolonialidade no nosso fazer acadêmico, isto é, de maneira geral, você acha que a temos praticado significativamente nas nossas ações e produções da universidade? Ou será que ainda mantemos traços coloniais muito fortemente marcados?

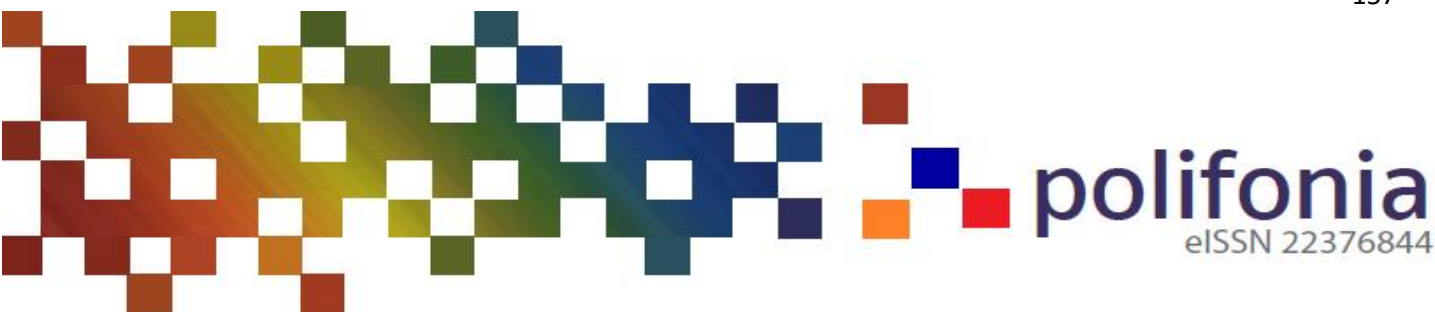
LM: Essa pergunta é muito instigante e importante porque muitas pessoas têm falado sobre teorias decoloniais e com um ímpeto de aplicá-las automaticamente para uma teleologia decolonial, propondo, por exemplo, projetos tal como o de uma “formação de professores decolonial”, sem, contudo, no meu entender, pensar suficientemente a decolonialidade e o que isso implica. Isso ocorre porque, na nossa área de Linguística Aplicada, nós ainda estamos intimamente atrelados à Linguística. Veja, nós não somos aplicação da linguística, isso nos é



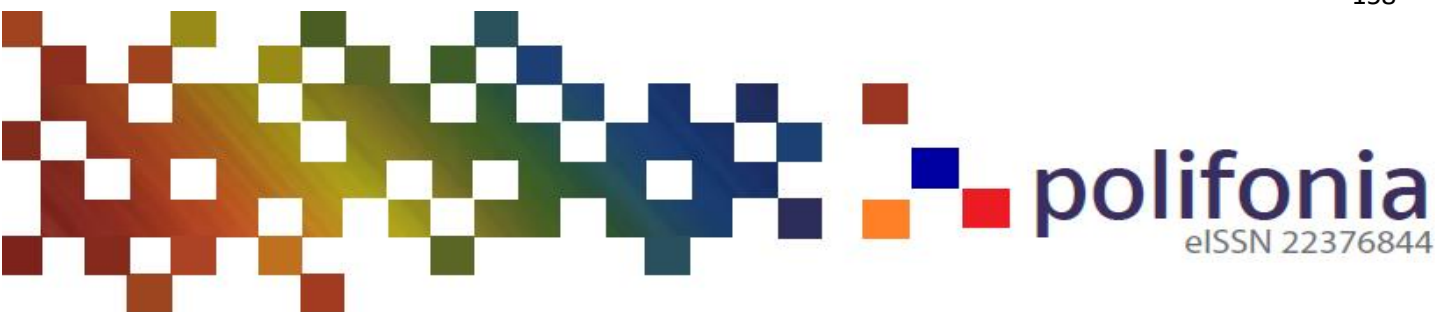
claro e está lá bem explicitado nos nossos pressupostos, e tampouco o nosso foco de atuação é educação somente, porque lidamos com *educação linguística*, com a língua, para não dizer linguagem. Mas, muitas vezes, quando falamos em decolonialidade – e isso é minha posição pessoal –, falamos sem termos decolonizado suficientemente ainda o nosso conceito de língua. Pressupomos que existem línguas, tais como o inglês e o português, por exemplo, e tentamos decolonizar termos a elas relacionados, tal como o de língua estrangeira, por exemplo, que tem sido substituído por algumas pessoas pelo termo língua adicional. Então, nossa forma de reagir contra a normatividade – entendendo normatividade como o que resulta de uma ação colonizante por impor um conjunto de elementos e de regras que silencia outras formas, negando sua existência –, pode ser ainda radicalmente colonizante, pois só trocamos um termo por outro. Se queremos de fato decolonizar a Linguística Aplicada, temos que decolonizar o nosso conceito de língua como norma. Temos que questionar o que queremos dizer por português, por língua materna e por outros conceitos que dão ideia de uma coisa só, uma coisa homogênea como querem os normativistas colonizantes que zelam pelos cânones que funcionam de maneira ultra-colonizante. Lembremos, por exemplo, de instituições como a Academia Brasileira de Letras. Vemos, nesse grupo, pessoas mais velhas, membros vestidos de uniforme mantendo uma tradição ainda militar de imposição e ordem, ordem aqui entendida nos dois sentidos, tanto no que se refere à ordem do discurso, de Michel Foucault (2009), quanto no sentido de ordem como algo imperativo. A instituição organiza seus elementos, impõe uma ordem. No nosso caso, a língua normativa é essa ordem. Se não questionarmos o conceito de língua na Linguística Aplicada, não adianta querermos aplicar ou usar termos a princípio decoloniais se ainda estamos lidando com um conceito homogeneizante de língua. Outro exemplo: acabei de ver uma discussão em alguma rede social de dois renomados sociolinguistas brasileiros. Eles estavam discutindo a questão de norma e dizendo que a norma não deveria ser a norma tradicional, mas a norma do tipo “ou...ou...”. Veja, quando criticamos a norma, queremos substituí-la por outra e mantemos o mesmo funcionamento de ordem, nos dois sentidos, como imperativo e como organização imposta. Então, a questão que se nos coloca é: como é que podemos pensar a língua fora da ideia de homogeneidade? Ou seja, como podemos pensar a língua na sua plena heterogeneidade, na sua variabilidade e no seu



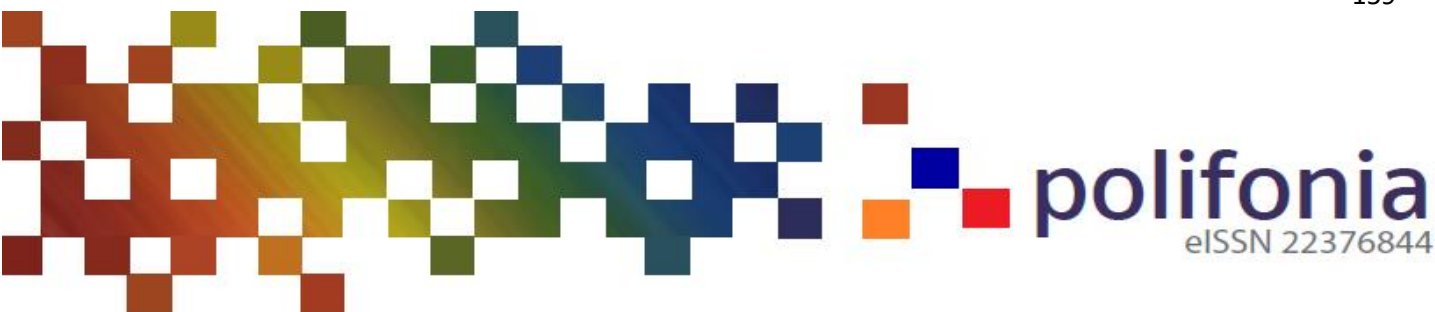
dinamismo, como Mikhail Bakhtin (1981) já apontara? Isto para mim tem estreita relação com uma visão decolonial e decolonizante da língua, que nos permite entendê-la não mais como norma abstrata, mas como um fenômeno sócio-histórico. Precisamos abdicar dessa noção de língua como algo abstrato e entrar na questão da situacionalidade do fenômeno. Como propôs Bakhtin, quando entramos na reflexão sobre a situacionalidade do fenômeno, de sua contextualização e concretização, o fenômeno linguístico passa a ser entendido como algo que acontece em determinado contexto, com determinada história, entre determinados interlocutores. Esses interlocutores, por sua vez, não são falantes ideais, são situados sócio-historicamente, e muito provavelmente, como aponta ainda Bakhtin, não ocupam contextos idênticos. Isso significa que a sua interlocução não pode ser considerada apenas uma troca de sentenças gramaticais. As falas são compostas a partir de um determinado contexto sócio-histórico, em que um determinado falante mobiliza o que sabe e localiza seu dizer no contexto da interação. Da mesma forma, seu interlocutor entenderá o que lhe foi dito, ou melhor, traduzirá aquilo que lhe foi dito a partir de seu próprio contexto e de suas influências sócio-históricas. Não há, portanto, como haver uma transparência entre o que um interlocutor fala e como o outro o entende. A linguagem precisa ser entendida na sua opacidade, e não na sua suposta transparência. Temos que nos distanciar da visão tradicional acerca da ideia de troca linguística, de emissão e recepção de mensagens. Veja, estou falando sobre o fato de que a comunicação não é transmissão, algo que nos parece óbvio e que já sabemos há quarenta ou cinquenta anos, mas como isso aparece no nosso fazer acadêmico? Na Linguística Aplicada, ainda falamos em língua inglesa, língua portuguesa, língua materna, língua estrangeira, língua adicional e pensamos a língua como se fosse algum objeto substantivo existente. Ainda discutimos a norma sem questionar a necessidade de sua existência ou sem questioná-la como um problema. O problema da norma não é trocá-la por outra. O problema da norma é a sua normatividade. Fazendo a ponte desse assunto com a questão decolonial, portanto, a normatividade é uma imposição geral, uma forma de colonialidade que se abre pela própria norma linguística, em sua imperatividade e na imposição de uma determinada ordem de elementos. Se queremos ter uma atuação, um pensamento da linguagem a partir das teorias decoloniais, precisamos decolonizar a norma, abrir espaço para outras formas da linguagem.



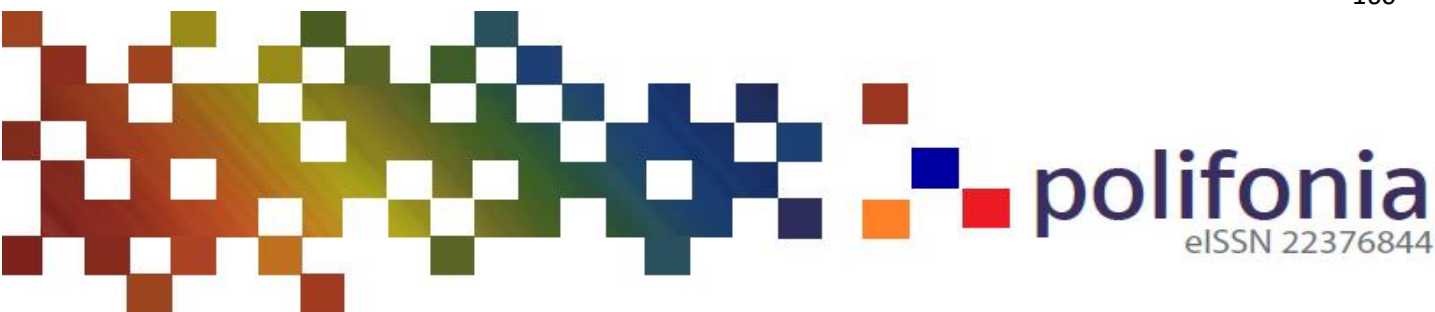
Cabe enfatizar que há várias teorias decoloniais, algumas delas até brigam entre si, então, não quero homogeneizar o que entendemos por pensamento decolonial, mas para esta reflexão que estamos fazendo, de forma geral, entendo que as teorias decoloniais, ao criticarem a imposição dos saberes, tal como o fizeram autores como Ramón Grosfoguel (2011), Enrique Dussel (2005), Aníbal Quijano (2000), apontaram o fato de que a colonização ocorreu a partir da universalização de corpos, raças, saberes, línguas etc. Podemos entender que essa universalização só pode acontecer quando a contextualização desaparece. Por exemplo, o sotaque de um enunciador marca seu local de origem, indica um momento histórico dessa origem etc. A universalização ocorre quando a situacionalidade, a corporalidade do produtor do saber são escondidas, e aquilo que ancora o saber no seu local de origem é apagado, deixando esse saber flutuando e impondo a ele uma aparência universal. O universal é entendido como aquilo que não tem sotaque, não é marcado, e que vale para todos sempre, sem prazo de validade. Sua produção se pauta no processo de apagamento da corporalidade desses produtores de saberes, ela advém de um processo colonial em que um grupo dominante impõe aos grupos colonizados o seu saber como universal e caracteriza os demais saberes como locais. Os saberes locais, nessa lógica, valem menos. É assim que a ciência universal se impôs. Falamos da ciência no singular e nomeamos as outras como ciências africanas, indígenas, asiáticas, inviabilizando-as, já que elas foram transformadas em locais. Então, esse é o jogo entre o marcado e o não-marcado que faz parte do processo colonizante de esconder a situacionalidade de um determinado saber, e a corporalidade de seu produtor. Para decolonizar a linguagem na Linguística e na Linguística Aplicada, precisamos transformar o não marcado em marcado. Por exemplo, quando falamos sobre a língua inglesa, o inglês que eu penso é sempre de um determinado local, de um determinado grupo de pessoas, não existe um inglês universal. Quando falamos em português, é um português de um determinado grupo, de um determinado local. No Brasil, quando falamos em português, nós não falamos sobre o português de Portugal. Esquecemos que o português no Brasil não é o português de Portugal, por exemplo. Esquecemos que quando nós falamos sobre o português, estamos geralmente falando da língua escrita, da língua dos escolarizados, da língua dos alfabetizados, e que existem outros, de uma grande parte da população que, mesmo tendo sido escolarizadas, não



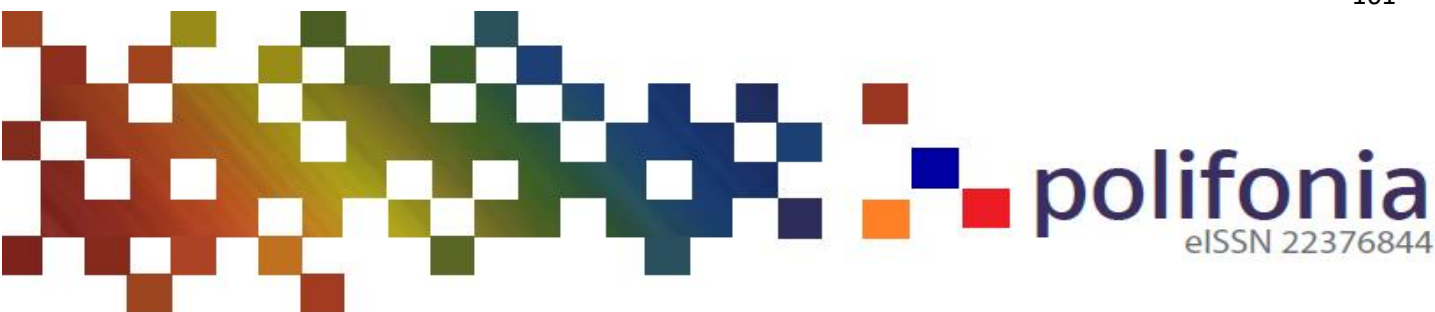
dominam suficientemente esse português escolarizado e que sofrem com isso, pois seu acesso fica barrado em várias áreas de atuação na sociedade. Por não dominar a língua escolarizada, por exemplo, essas pessoas acabam não passando em concursos públicos ou ficam com notas baixas em exames. Então, há várias maneiras de *gatekeeping* que ainda se pautam no conceito abstrato universalizado e colonizante da norma. Como vejo, nossa prática decolonial na Linguística Aplicada tem tendido para ações do tipo criar pedagogias para ensinar melhor essa norma nas escolas, mas o que não estamos fazendo é justamente questionar a norma, estamos apenas modificando as maneiras de lidar com os sintomas e não com a causa do problema, que é a normatividade. Essa é minha leitura das teorias decoloniais como praticadas na Linguística Aplicada. As teorias decoloniais propõem uma solução para isso, mas muitos de nós acabam não percebendo qual é a solução, que é a seguinte: quando as teorias decoloniais criticam a universalização do saber, e aqui incluo a língua, quando criticam o que eu estou chamando de caráter não marcado dos saberes coloniais, elas criticam a criação dessa natureza abstrata dos saberes e da língua. Então, o que essas teorias propõem como oposição a isso, ou como resposta a isso? Aqui entra a questão do *answering back* que você retomou. Essas teorias retomam o que já havia sido levantado antes nas teorias pós-coloniais na década de 1980 com nomes como o de Homi Bhabha (1994), por exemplo, que fala em lócus de enunciação, e que já havia aparecido antes, nos trabalhos de Mikhail Bakhtin. Bhabha se apoia nas proposições de Bakhtin feitas no início do século 20, quando Bakhtin critica Ferdinand de Saussure e sua abstração e recupera a prática linguística, a *parole*. Saussure fez uma opção clara ao se debruçar sobre a abstração para tornar a linguística uma ciência moderna, que seria diferente da etimologia e da filologia, por exemplo, e poderia se pautar numa racionalidade que só poderia ocorrer com o estudo da abstração. Para isso, foi necessário abstrair a linguagem de seu contexto de uso, livrá-la de sua dinamicidade para poder trabalhar com um objeto que fosse fixo, estável. Disso surgem os níveis de análise, tais como a fonética, a fonologia, a morfologia, a sintaxe, vindo depois a semântica e a pragmática, que dão a sensação de maior cientificidade. Mas toda essa construção em cima da abstração ocorre na base de uma mentira, porque a linguagem não é nunca algo fixo, estável e homogêneo, não é? Então Saussure foca seus estudos nessa abstração e se esquece da mentira, assim como nós todos também nos esquecemos dela, que acaba



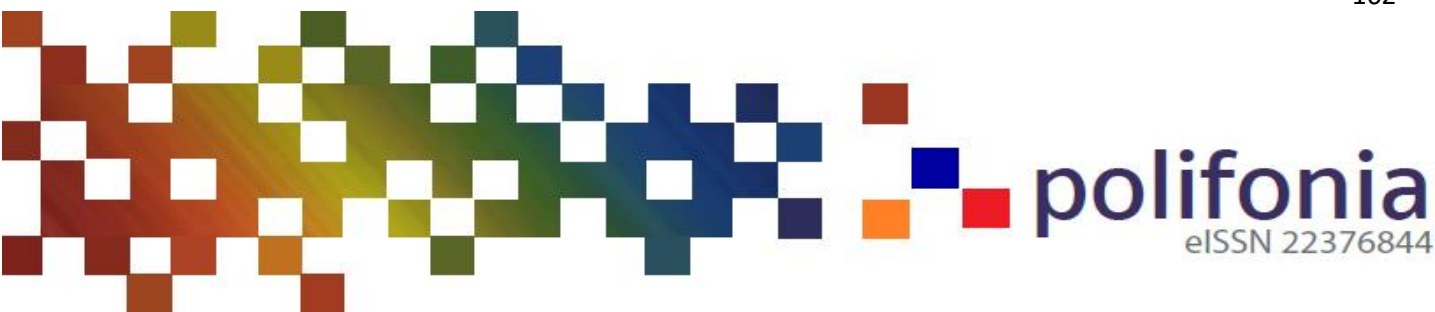
virando uma mentira necessária para a ciência. É uma mentira porque esconde a grande verdade da linguagem, que é sua variabilidade imensa, a sua mutabilidade imensa. Palavras mudam de uma hora para outra, significados mudam, os usos mudam. As línguas tampouco permanecem estáticas, pois nós temos contatos linguísticos com outras línguas. São sempre *as línguas*, porque não existe o que é só monolíngue. Existe uma rede de contatos e influências de umas línguas com outras, que se afetam mutuamente ou até em termos de poder ou de colonização, já que algumas se impõem sobre as outras. Essa complexidade toda se perde quando falamos somente de normatividade. Então, para decolonizar a linguagem, precisamos decolonizar o conceito de norma. As teorias decoloniais nos oferecem conceitos como o de lócus de enunciação, que o Bakhtin já apontara, seguido por Bhabha, que vê o conceito como essencial para analisar contextos pós-coloniais, e que Ramón Grosfoguel (2011) e o Aníbal Quijano (2000) apontam também. Esse conceito significa que, em vez de tomarmos a língua como sistema abstrato, pairando por cima de qualquer situação de enunciação, de comunicação, nós a tomamos a partir de uma visão sobre os usuários da linguagem. Os usuários falam a partir de um determinado lócus de enunciação que significa, para nós, da área de discurso, que o que falamos é sempre atravessado por múltiplos discursos e que o interlocutor da linguagem é igualmente atravessado por diversos discursos e que esses diversos discursos também estão em transformação constante, isto é, entendendo discurso como um fenômeno fluido e não como uma norma. Então, o que precisamos para uma visão, digamos, decolonial da linguagem é olhar para a linguagem a partir do usuário situado. Se assim fizermos, o que vamos ver? Vamos ver que a linguagem não é composta por línguas estanques, pois não existem totalidades de línguas. O usuário é sempre a linguagem em uso, uma parcialidade, sentido que o conceito de repertório recupera um pouco até certo ponto, porque até o repertório de certa forma ainda pressupõe um sistema. Para isso, precisamos pensar em repertório como recursos linguísticos, isto é, cada pessoa, cada usuário tem determinados recursos linguísticos e, dependendo de com quem ele fala, sobre o que fala, vai acessando esses recursos que, por sua vez, refletem a sua vivência histórica: se teve acesso a uma escolarização formal ou não, o gênero, a etnia, suas culturas. Nesse sentido, o conhecimento que um usuário tem das línguas é sempre parcial porque vai se alterando na medida em que ele interage com outros usuários e vai sendo exposto a outros



elementos e ampliando o seu repertório, para que eles façam parte de seus recursos. Então, uma visão decolonizante da linguagem parte do *lócus* de enunciação, do usuário em seu contexto e apresenta uma visão de língua que é sempre parcial, sempre dinâmica e que não é nunca a única visão possível. Algumas pessoas reagem negativamente a essa proposição, pois, para elas, isso implicaria em afirmar que a parcialidade significaria aleatoriedade. Mas não estou de forma alguma dizendo que o contrário da normatividade é a aleatoriedade. Estou falando em *lócus* de enunciação, que implica em contextualização, e quer dizer, portanto, que não é qualquer coisa que vale na produção de sentidos, mas somente aquilo que faz sentido na historicidade daquele usuário, de acordo com os discursos aos quais ele é exposto, e isso não é ser aleatório. Assim como as teorias decoloniais criticam a universalização, aqui estou criticando a universalização da abstração linguística e assim como elas propõem pensar em situacionalidade e contextualização, eu estou enfocando na importância do conceito de *lócus* de enunciação nos estudos da linguagem. Há ainda outras questões interessantes para pensarmos sobre isso no que se refere, e aqui já estou mudando um pouco de termos e trazendo uma pequena sutileza para a discussão, às epistemologias do sul, conforme proposto por Boaventura de Souza Santos (2007). Para ele, o sul é metáfora, uma alegoria, digamos. O sul é aquilo que é menos valorizado, é menosprezado em relação ao norte que, por sua vez, é supervalorizado para o sul. Não é um sul geográfico, é um sul epistêmico, um sul cognitivo, é aquilo que foi colonizado. E quando nós estamos falando de línguas e saberes do sul, nós estamos falando de línguas e saberes que foram colonizados, línguas e saberes que foram invisibilizados pela norma do norte que se impõe sobre essas línguas e saberes. Norte e sul são, portanto, questões epistemológicas e não geográficas. Pensadores decoloniais, como Grosfoguel (2011), por exemplo, ajudam a esclarecer um pouco mais essa questão de norte e sul e de *lócus* de enunciação quando ele afirma que há dois tipos de *lócus* de enunciação: um *lócus* de enunciação social e um *lócus* de enunciação epistêmico. Para explicar esses dois tipos, vou dar um exemplo bem dicotômico para ser mais didático. Suponha que você é um sujeito negro, discriminado, marginalizado pelo sistema racista. Isso não significa que você usa necessariamente uma epistemologia negra. Você pode ser negro pela sua constituição social, étnica e seu *lócus social é negro*, mas você pode agir e pensar como um branco, discriminando outros negros, então seu *lócus epistêmico*



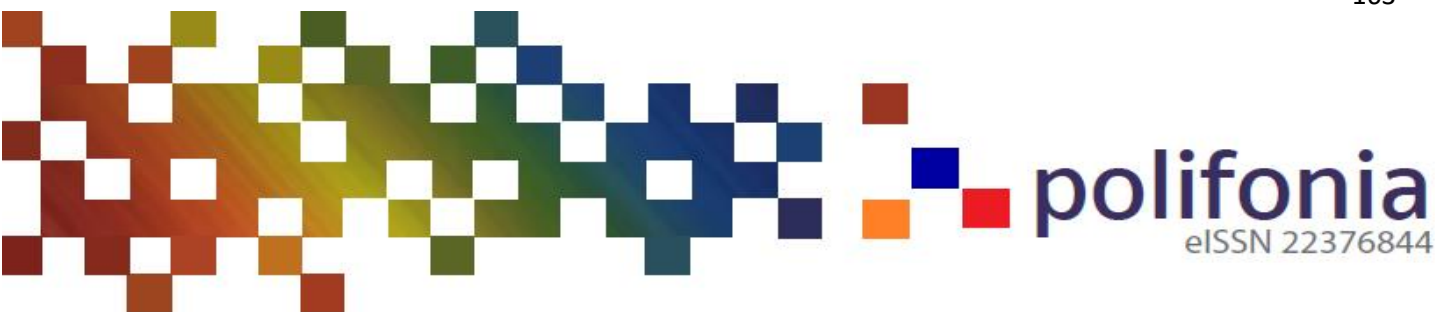
é branco. Ou seja, dentro de uma mesma pessoa, pode haver um norte que vai obrigá-lo a pensar como um branco e um sul, que é a sua constituição étnica como negro. Acho que essas várias metáforas são importantes para nos fazer pensar sobre tal complexidade. Não se trata de coisas externas ao sujeito, mas que o constituem. Nós somos constituídos como sujeitos de discurso e de linguagem, então é óbvio que o norte e o sul estarão dentro de nós. Enfim, eu acho que, para pensar a linguagem de uma forma decolonial, precisamos refletir sobre essas coisas antes de querer sair correndo para aplicar a decolonialidade. Na nossa área de Linguística Aplicada, sobretudo quando pensamos a pedagogia de línguas, se buscamos efetivamente descolonizar e desconstruir o conceito de norma como algo colonizante, uma pergunta pode então surgir: se tiramos a norma como conteúdo, o que sobra para ensinar numa sala de aula de língua? Eu posso lhe dizer, porque aí chegamos na educação linguística. O que precisamos ensinar não é língua. O que precisamos ensinar é tudo aquilo que vem junto com a língua, por exemplo, as variações linguísticas, as diferenças discursivas. É poder explorar como o tempo e o mundo são organizados de uma forma diferente, em línguas diferentes, como o tempo verbal não é nunca só um tempo verbal, mas como ele mostra como determinadas comunidades organizam seu conceito de tempo. Ao explorarmos conteúdos como o verbo *to be*, em inglês, por exemplo, ao invés de pontuarmos mecanicamente em uma lição as regras para suas 8 formas no tempo presente, podemos explorar como sua característica de cópula, isto é, de ligar sujeito e complemento numa sentença como “A casa *é* branca.”, não é uma característica em várias línguas. Então, o verbo *ser/estar* ou *to be*, que nos parece tão óbvio, não é tão óbvio assim, porque não questionamos o próprio verbo. Esquecemos que várias línguas não precisam da cópula para expressar essa ideia, tal como o árabe e o chinês. Em árabe, por exemplo, dizemos “a casa branca” e pelo contexto de enunciação, certamente saberemos que ela “é” branca. Outras tantas línguas orientais, clássicas e eslávicas, se não me engano, são assim. Enfim, não é uma obviedade. E isso passa a ser uma questão filosófica. Veja, a filosofia ocidental vive citando Hamlet e focalizando o *ser*, porque *ser* é o mais importante. Essa ênfase remete ao egoísmo da cultura ocidental, porque nas línguas que não têm a cópula, o mais importante é o mundo, e não o ser. Enfim, acho que extrapolei a pergunta.



STH: Não, de forma alguma, porque essas relações teóricas que você traça e os exemplos que você traz são fundamentais para entendermos sua crítica à normatividade como sendo uma das principais questões a serem abordadas numa reflexão decolonial na **Linguística Aplicada**. Esse exemplo a partir do *to be* para pensarmos as diferenças nas formas de organizar e dizer o mundo em diferentes línguas me fizeram lembrar de um outro, que a pesquisadora Geni Nuñez, entrevistada por dois filósofos numa conversa sobre o tema *Amor e Anticolonialidade*⁵, expõe. Se identificando como sendo Guarani, ela diz que, para seu povo, não há o pronome possessivo. Então, para se referir a pessoas e relações de amor, algo que geralmente fazemos em português, por exemplo, dizendo coisas do tipo “meu namorado”, “minha esposa” etc., há, em Guarani, expressões como *estar na companhia de*. Achei esse exemplo ótimo, porque faz visível como uma diferença estrutural, linguística faz possível enunciar toda uma filosofia, expressar uma ética na e pela língua. Nessa enunciabilidade, portanto, é impossível estabelecer uma relação de propriedade de uma vida sobre as outras. Essa parte que se refere aos modos de ver e pensar as coisas se perde muito na sala de aula de línguas a depender da abordagem, não é?

LM: Sim, nas línguas indianas também é assim. Em hindi, por exemplo, quando você quer dizer que tem alguma coisa, você diz que próximo a você há aquela coisa, e não que você a tem. Por isso que eu acho que uma coisa que podemos aprender com as teorias decoloniais, isto é, algo a que elas nos levam a pensar, é o que eu chamo de educação linguística. Educação linguística não é ensino de língua. Ensino de língua é aquilo que institutos de línguas fazem. No ensino, você aprende a dizer mecanicamente sentenças do tipo “What's Your Name? My name is...”. A educação linguística no currículo escolar do ensino fundamental, quando se refere à disciplina de língua estrangeira, deveria ser uma disciplina com função educacional, que seria basicamente filosófica, ética. Ela deveria abordar como lidar e conviver com a

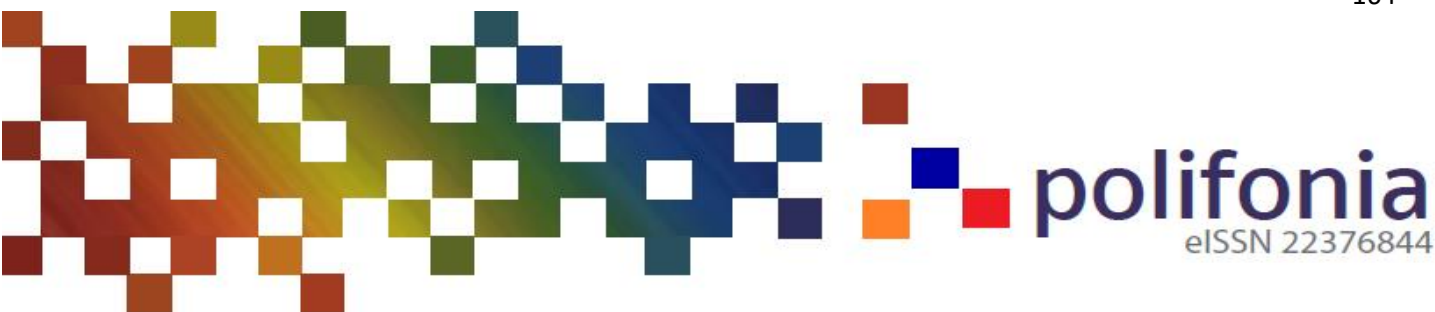
⁵ NUÑEZ, G.; LAURO, R.; TRINDADE, R. Amor e anticolonialidade. Programa n. 125 do Podcast Imposturas Filosóficas. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/portfolio/125-amor-e-decolonialidade/>. Acesso em 30/06/2022.



diferença, como, por exemplo, a diferença de aparência física das pessoas, a diferença de pensamento entre elas, a diferença de organização de mundo e propiciar o convívio dessas diferenças sem querer apagá-las. Então, o que estou dizendo vai na direção contrária da confluência desejada no ensino de língua estrangeira em que, ao se abordarem as diferenças, impõe-se um sentido de necessidade de confluência para que as pessoas cheguem a uma fluência na língua, como se tivessem que apagar suas próprias diferenças, tornarem-se outros para confluir com seus falantes modelos e se tornar um deles. Veja como isso é perigoso. Ensinar que ter determinado sotaque é ruim, que o professor precisa ter um determinado sotaque de um determinado país, que tal sotaque é um modelo de perfeição e deve ser buscado como ideal, por exemplo, é valorizar a negação de si mesmo para se tornar o outro. Para mim, a educação linguística, diferentemente, dá a chance de abordar as línguas na sua pluralidade, mostrar como a vida é constituída por diferentes modos de pensar e de fazer sentido, nos distanciando de movimentos em direção à homogeneização.

STH: Esse aspecto de homogeneização que você menciona é imediatamente relacionável com os discursos de mercado, da globalização e do neoliberalismo porque dar vez e voz às diferenças vai justamente de encontro com essas lógicas que têm, em grande parte, aprisionado o que você chamou de ensino de línguas.

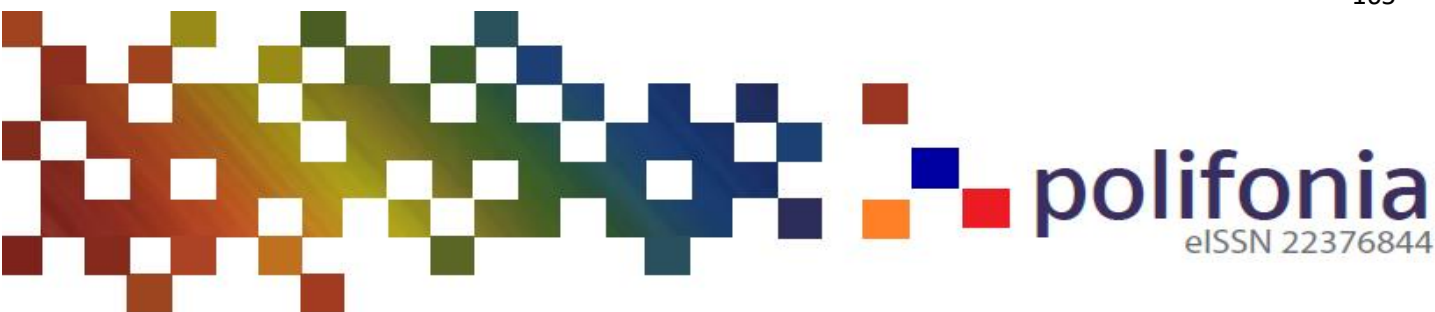
LM: O discurso neoliberal é um discurso monolíngue, porque quer um único mercado para seu controle. Nessa lógica de mercado, que é predominante em tudo, pode-se até dizer que se quer acabar com a normatividade, como estou propondo aqui, mas nessa ótica, isso não significa de forma alguma manter a pluralidade e a diversidade. Significa que todas as pessoas devem seguir os valores e as regras dos mais fortes, as que foram instituídas pelas grandes corporações, com a ilusão de que estão sendo contempladas em suas diferenças. Ou seja, o discurso da globalização, do neoliberalismo se disfarça como sendo um discurso da diversidade, mas é um discurso que funciona pela “cocacolarização”, pela “macdonaldização” do mundo, ou seja, impondo a diferença deles como produto e como liberdade de consumo, como regra que se impõe sobre as nossas diferenças, o que desemboca na homogeneidade.



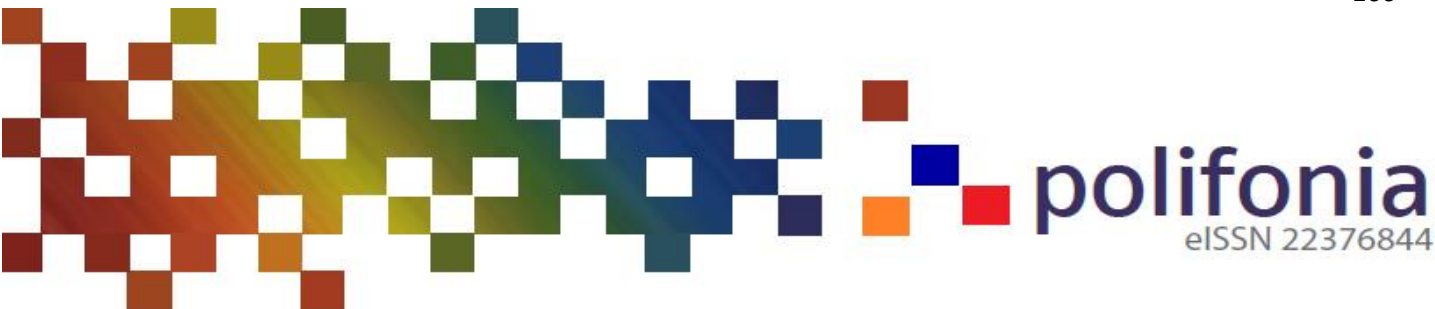
STH: Isso me lembra a crítica que Deleuze e Guattari (2003) fazem ao capitalismo, indicando que ele vai se apropriando de absolutamente qualquer coisa para gerar lucro. Essa estratégia discursiva de muitas empresas de defender o multicultural e o diverso é justamente uma apropriação mercadológica desses conceitos para fins exclusivamente de lucro. Um exemplo desse tipo de apropriação é a do termo multicultural na Inglaterra nos anos 1980 que, segundo Paul Gilroy (2001), tinha como efeitos políticos dar a impressão ao mundo de que se tratava de um país efetivamente plural e pró-multiculturalidade, o que não era o caso realmente.

LM: Sim, na década de 80 lá era moda falar em multiculturalismo, o que era outra grande mentira, porque o termo aparecia para designar um suposto respeito à diversidade que não existia. Na verdade, a lógica era dividir e reinar. Funcionava assim: quanto mais o grupo majoritário, que não se via como grupo, organizava a população em grupos menores, mais conseguia controle sobre eles, pois organizar os outros grupos dava a impressão de que as diferenças estavam sendo acolhidas. Essa foi uma das estratégias da Margaret Thatcher, por exemplo, que promovia os valores das culturais e linguísticas das populações de imigrantes, das minorias. Imagine, um partido conservador por ideologia acabava ganhando a adesão e apoio dessas minorias porque propunha uma multiculturalidade exclusivamente de interesse econômico.

STH: Lynn, retomando um pouco a questão da encruzilhada epistêmica em torno da decolonialidade, tema deste volume da Polifonia, mencionamos, no texto de chamada para publicação, a relação com as epistemologias do Sul, os estudos *queer* e feministas como exemplos de cruzamentos epistêmicos com a decolonialidade. De seu ponto de vista, quais são autoras, teorias e conceitos que podem ser identificados como adequados para ocupar lugar nessa encruzilhada epistêmica? Com quais aportes, pensamentos e práticas a decolonialidade pode ser pensada, praticada, entendida, potencializada e vice-versa?



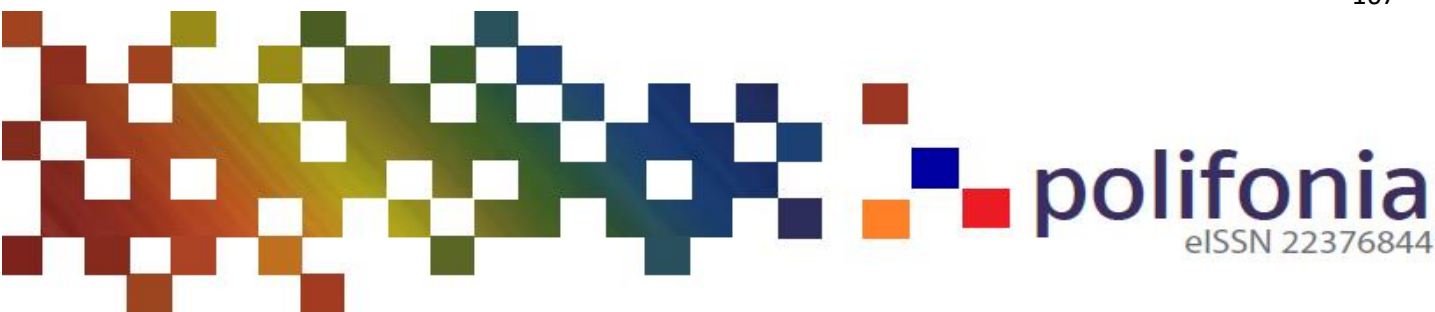
LM: É uma pergunta ótima, importante. Porque ficamos lendo sempre os mesmos autores e esses autores se tornam canônicos e coloniais, não é? E aí caímos na normatividade que estamos justamente criticando. Se acabamos fazendo isso é porque, a meu ver, perdemos as pistas do caminho. E quais são as pistas? Se já vimos que a colonialidade invisibilizou outros saberes, os saberes locais, e é disso que falamos quando retomamos o conceito de linha abissal de Souza Santos, ou o de zonas de ser e zonas de não ser, do Frantz Fanon (2008), então, já temos uma pista, que é ver o que está no outro lado dessa linha, na zona do não ser. É nos perguntarmos o que podemos aprender com os outros. É aqui, por exemplo, que os saberes indígenas passam a ser fundamentais, assim como os saberes das comunidades negras no Brasil, e podemos nos apoiar nas obras de filósofos tais como Ailton Krenak (2019), Davi Kopenawa (2010), Mestre Bispo (SANTOS, 2015), a quem eu me refiro propositalmente como filósofos para acabar com a ideia de que a filosofia começou na Grécia, que é outra grande mentira colonizante. Nós precisamos olhar esses outros saberes e todos os outros que foram desvalorizados pela ciência moderna e pela modernidade, incluindo também os saberes ocidentais que assim o foram. Por exemplo, a modernidade e a ciência moderna enfatizaram, no ocidente, a racionalidade, de forma que todos os saberes que apontam para a importância da afetividade, da emotividade, sejam ocidentais ou não, foram empurrados para outro lado da linha abissal. Penso no trabalho do neurologista, igualmente filósofo para mim, Antônio Damásio (2004, 2012), que propõe o conceito de homeostase, um equilíbrio entre a razão e a emoção, e que ele recupera de pensadores ocidentais que também foram marginalizados no ocidente, tais como Benedictus de Spinoza. Então, o pensamento decolonial não é um pensamento que leva apenas para o indígena e o negro no Brasil, mas também para o indígena, o negro e os outros marginalizados dentro da Europa, porque são saberes do norte que também foram excluídos. É isso também é importante. A afetividade é muito importante, mas, na modernidade aprendemos e enfatizamos a afetividade como o bem-estar do ego. Que tipo de política resulta disso? Estamos, neste momento, vendo a invasão da Ucrânia pela Rússia, e essa situação expõe o egocentrismo funcionando em todos os lados. Há o egocentrismo da Rússia em querer tomar de volta a Ucrânia e não querendo reconhecer a alteridade dos ucranianos, e ao mesmo tempo vemos o egocentrismo dos ucranianos que, sendo massacrados, invadidos, ainda são capazes de praticar



o racismo contra os africanos e asiáticos com quem convivem na Ucrânia e que estão tentando sair de lá também. Milhares de estudantes indianos e africanos nas universidades ucranianas estão sendo apedrejados e impedidos de embarcar para a fronteira. Uma estudante de medicina negra relatou que a mandaram andar para a fronteira porque, como ela era negra, não poderia pegar o transporte! Isso é o egocentrismo que aprendemos com os saberes ocidentais. A falta de solidariedade que marca esse mundo é incrível.

STH: Além do egocentrismo praticado nesses saberes ocidentais, a ciência moderna é também radicalmente antropocêntrica em sua promoção de uma separação entre razão e emoção, corpo e razão, ser humano e natureza...

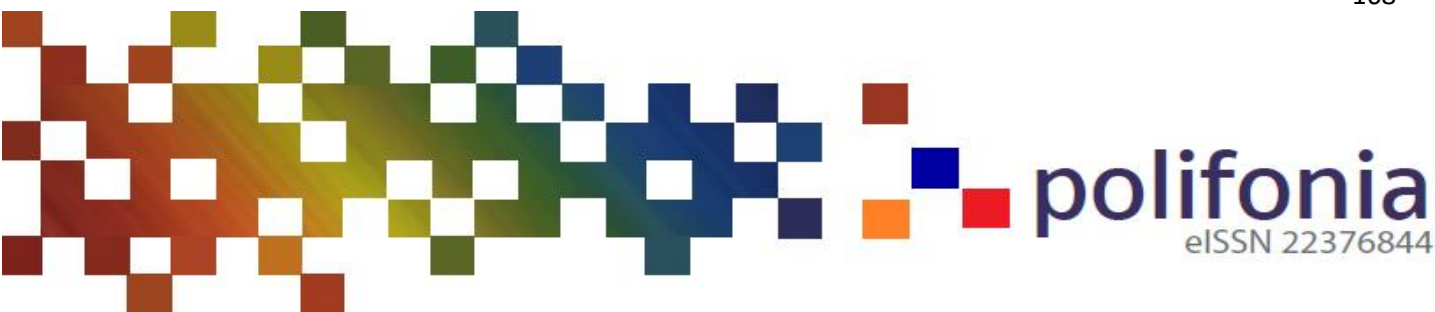
LM: Exatamente. A desconstrução do antropocentrismo pode ser justamente aprendida com as culturas africanas e indígenas, que não são culturas humanistas. Por exemplo, Viveiros de Castro (2002), estudioso das filosofias indígenas no Brasil, contrapõe o multiculturalismo ocidental com o multinaturalismo indígena brasileiro. Para ele, o primeiro conceito implica que todas as pessoas são humanos, mas que suas culturas são diferentes, entendendo a cultura como forma de pensar. Então, as nossas formas de pensar são diferentes, mas temos em comum a nossa humanidade. Essa ideia é de convergência, de confluência das diferenças. A isso, ele contrapõe o multinaturalismo indígena que, não se originando de epistemes humanistas, considera todas as formas de ser – vegetal, animal, mineral e também humano, espiritual – como iguais. Isto é, todas as formas de ser são capazes de pensar e se comunicar. Então, se todos os seres são capazes de pensar e se comunicar, todos os seres têm cultura: a planta tem cultura, o animal, tem cultura, o mineral tem cultura, o espírito tem cultura, o humano tem cultura. E o que eles têm de diferente? As suas formas, seus formatos físicos. Aquilo que diferencia uma planta de um animal, de um humano, de um espírito são as suas formas. Assim, o multinaturalismo parte do princípio de igualdade, não só na cultura ou em ser humano, mas igualdade na capacidade de pensar, de se comunicar. Se recuperarmos esse conceito de multinaturalismo, podemos acabar com o antropocentrismo e olhar a natureza em volta e ver nela seres pensantes e comunicantes.



STH: Lynn, será que podemos dizer que temos três coisas distintas: pensamento decolonial, epistemologias decoloniais e posicionamento decolonial?

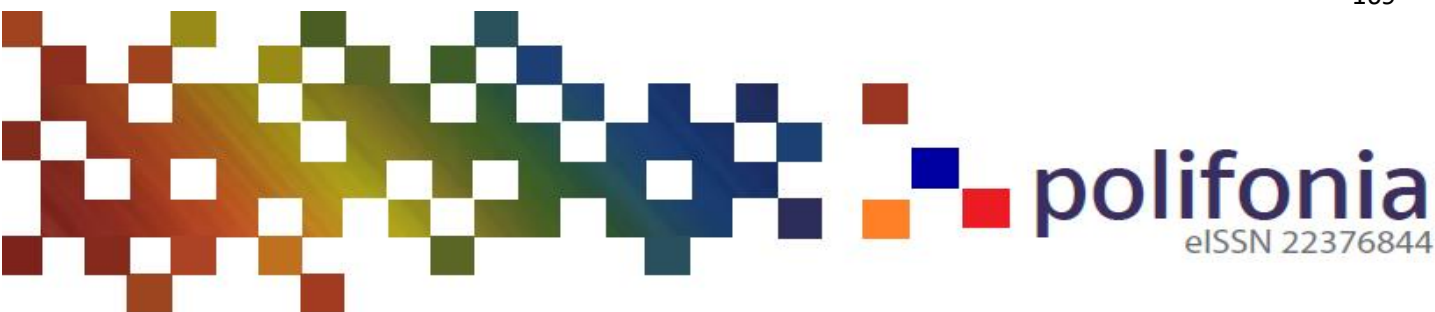
LM: Retomando aqueles dois termos que eu mencionei antes, o de lócus de enunciação social e o de lócus de enunciação epistêmica, entendo que posso relacionar com essa questão do posicionamento. Vou dar um exemplo. Faço parte de um grupo de pesquisadores brasileiros e sul africanos. Nós somos linguistas aplicados e, ao mesmo tempo, sociolinguistas, porque o que nos interessa é a variação linguística, não como variação per se, mas nos seus efeitos coloniais e decoloniais. Neste ano, nós mandamos uma proposta de simpósio para um grande evento de internacional de sociolinguística que estava com uma chamada que podia ser identificada como decolonial, digamos. O trabalho foi aceito, mas quando vimos as taxas para participar do evento, vimos que elas impedem que participemos. São taxas de 500 EUR e 600 EUR, o que é impraticável para um professor universitário do Brasil ou dos outros países representados nesse grupo. Escrevemos uma carta para a organização do evento apontando que, como entendemos, eles se interessam pelas teorias e pensamentos decoloniais do sul, mas não querem de fato nos ouvir, porque inviabilizam a nossa participação, algo que lembra muito o extrativismo colonial, quando nossos recursos são extraídos e voltam para nós manufaturados e com alto preço. Ninguém do evento nos respondeu, e faz sentido não recebermos a resposta porque nós somos invisíveis para eles. Esses eventos querem falar sobre nós, mas não conosco.

STH: Lynn, esse apagamento ou invisibilização de determinados corpos e saberes no meio acadêmico me lembra os apontamentos de autoras decoloniais fundamentais como Rita Segato (2021) e Sílvia Cusicanqui (2020), por exemplo. Elas expõem, em suas falas e textos, que autoras decoloniais e autoras feministas decoloniais têm geralmente sido apagadas ou silenciadas suas produções. O livro *Crítica da colonialidade em oito ensaios*, publicado em 2013, em espanhol, por Segato, por exemplo, só ganhou uma versão em português em 2021 (SEGATO, 2021), e no Prefácio, a própria autora indica ser “assombroso”, em seus termos, ver que suas produções só estejam chegando agora ao Brasil, sendo que ela foi por mais de 35 anos pesquisadora e professora numa



universidade pública no Brasil. Cusicanqui, por sua vez, também aponta, em *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*, texto de 2010 (CUSICANQUI, 2012) que ganhou uma versão em português pela editora N-1, em 2021, que Walter Mignolo, por exemplo, professor decolonial mas lotado numa universidade do norte, se apropriou de algumas de suas ideias sobre colonialismo interno e epistemologia de história oral para, também em seus termos, “regurgitá-las” em seus textos de maneira despolitizada. Cusicanqui critica ainda a emergência de “novos gurus” decoloniais que emergem e são legitimados e aclamados em universidades do norte global justamente numa lógica colonial que continua instituindo modas epistemológicas e que distancia pesquisadoras dos povos indígenas, por exemplo, que acabam se tornando objetos de estudo novamente, ao mesmo tempo em que autoras como ela e autores periféricos (ela cita o caso de Pablo González Casanova, cujo conceito de colonialismo interno é de 1969) são apagadas. Diante desses apontamentos, você acha que, de fato, autoras, por serem mulheres, e também autores e autoras de universidades menos visíveis no circuito canônico internacional e seus construtos teóricos têm sido preteridos ou invisibilizados nas epistemes decoloniais? Seria essa uma grande contradição da práxis decolonial em nosso meio acadêmico ainda?

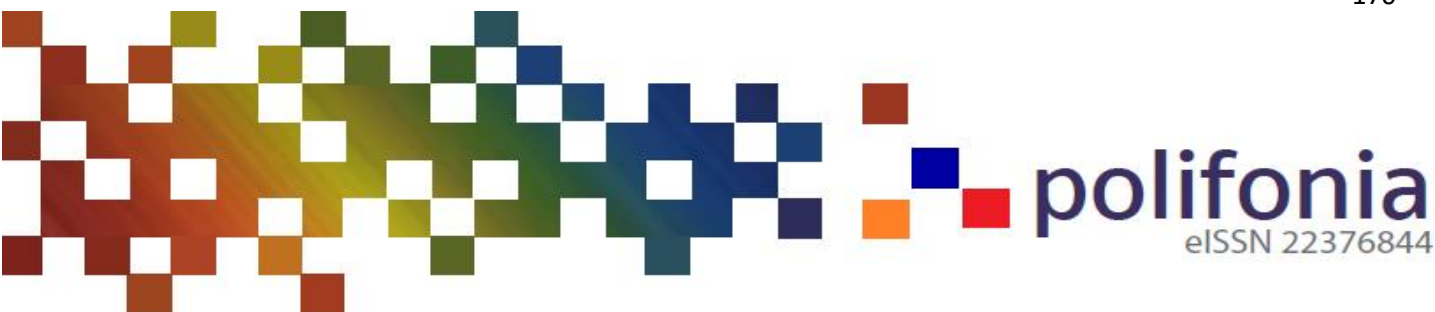
LM: Com certeza. Eu diria não só o apagamento por motivo do gênero, mas também o apagamento da raça. A maioria das pessoas nas várias universidades no Brasil que embarcaram na moda decolonial não toca no assunto de racismo no Brasil, muito menos no problema indígena no Brasil. Não se manifestaram contra a proposta absurda do governo, no ano passado, de tirar dos indígenas o direito de posse de suas terras. Com grandes exceções, as pessoas falam sobre decolonialidade do alto de sua branquitude. Então, a decolonialidade é como se fosse de fato uma moda, uma roupa que se veste num determinado momento porque é mais bacana, sem que se alterem as práticas. Racismo é uma coisa que eu vivencio no Brasil sempre no quase meio século vivendo aqui, e é um assunto sobre o qual somente nos últimos anos eu tenho conseguido falar academicamente, porque agora há algumas pessoas que podem fazer essa conversa comigo. Até há pouco tempo atrás, quando eu falava sobre isso, as pessoas



respondiam que aquilo que eu via como sendo racismo seria, na verdade, um complexo de inferioridade. Imagine. Agora, graças às políticas educacionais e sociais implementadas nos governos do PT, entre 2003 e 2017, que permitiram acesso às universidades públicas, que começam a aparecer mais pensadores, acadêmicos negros que podem pensar o racismo. Foi assim que começamos a ter orientandos de doutorado que, em outras condições, nunca teriam chegado a essa formação. Veja, na USP, colegas como Kabengele Munanga (2012) e Milton Santos (1993) nunca eram vistos como negros. Eles eram, digamos, “brancos marcados por uma diferença”, e quando falavam de racismo, ninguém tomava as suas críticas como assuntos graves. Lélia Gonzáles (1988), Clóvis Moura (1984) e vários outros pensadores negros que escreviam sobre racismo o faziam para um público restrito, porque não era com relação a isso que esses pensadores eram pensados. Só agora que temos começado a falar explicitamente sobre isso. Mas no que se refere às mulheres intelectuais, e pode ser que eu seja muito criticado por dizer isso, há um termo que tem sido frequentemente citado, especialmente entre as mulheres negras no Brasil, que é o de interseccionalidade, que questiono. A própria Kimberlé Crenshaw (2002) problematiza as formas como o conceito tem sido tomado. Por esse conceito, passamos a entender que uma pessoa se constitui de vários discursos, tais como o de gênero, de raça, o que traria como ponto positivo acabar com a ideia e o ideal de uma homogeneidade identitária. Mas minha crítica é com relação a como, a partir da interseccionalidade, vão se homogeneizando algumas categorias, tais como, justamente, as de gênero, raça, religião etc., que parecem começar a determinar tudo. Isso tem como perigo apagar o lócus de enunciação. O lócus de enunciação significa ser constituído por discursos e também por história. Então, mesmo que eu seja constituído por suposto um discurso de raça ou de gênero, a minha história implica que as pessoas com quem eu tive contato podem ter outros discursos de raça e gênero.

STH: Você se refere ao risco de cairmos nas essencializações e categorizações prescritivas novamente?

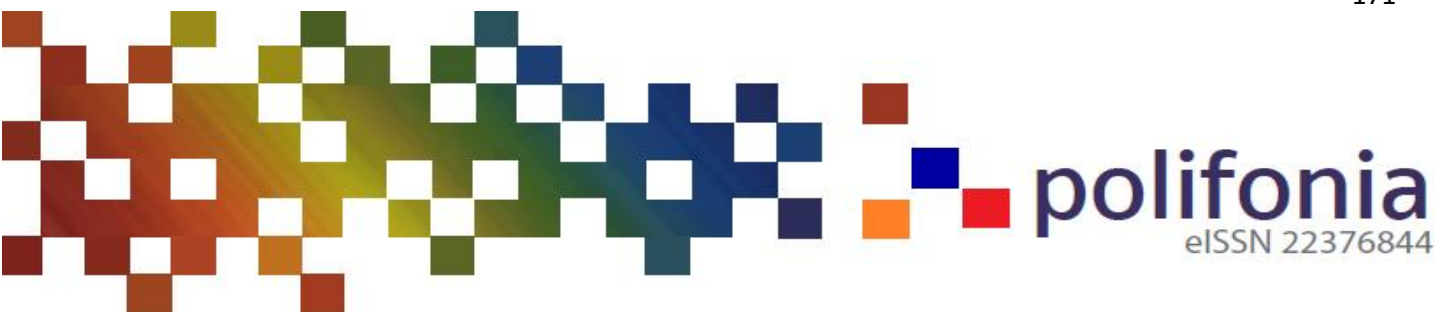
LM: Exatamente. Talvez seja uma necessidade humana de se ser realizar o tempo todo.



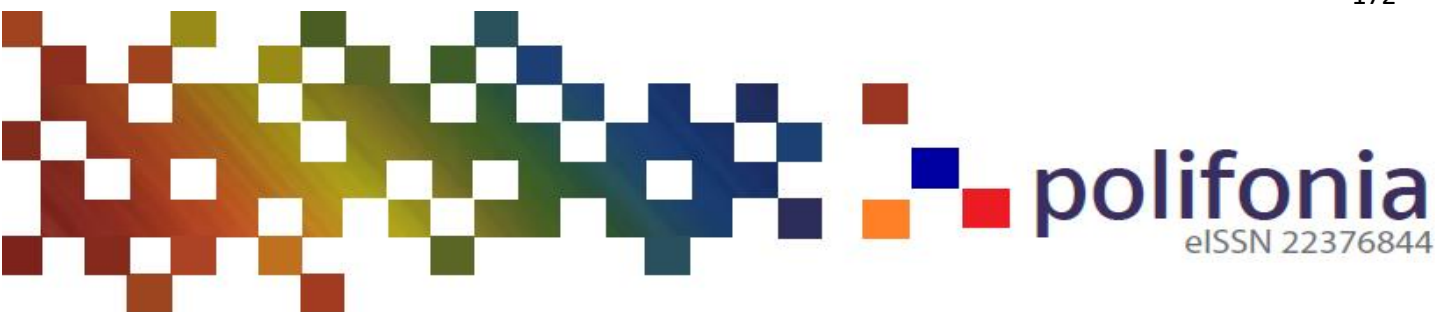
STH: Me parece um traço ocidental mesmo, uma tendência colonial que temos de sempre ocupar uma categoria que pode ser minuciosamente descrita e essencializada.

LM. Outro conceito que também pode ser problemático é o de local de fala, porque pode ser que ao reconhecer o local, se reconheça uma predisposição, uma determinação. Então, se uma pessoa ocupa um local de fala de mulher, porque digamos que biologicamente ela nasceu mulher, então se espera que ela esteja predisposta socialmente a agir, pensar como mulher. Mas isso não a determina, porque ela pode resolver agir de forma diferente. Então, lócus de enunciação não é o mesmo que local de fala, e parece-me que está havendo uma confusão. Por exemplo, a pessoa que nasceu biologicamente num gênero e sofreu porque, ao longo da sua infância e adolescência não se identificava com os discursos daquele gênero, ao migrar para outro gênero, migra para outros discursos. Essa pessoa está claramente ocupando um lócus de enunciação e não local de fala. Para mim, esse conceito e o de interseccionalidade trazem como risco perder um pouco dessa diferenciação, dessa complexificação. Você citou a Rita Segato (2021), vejo que ela é uma das autoras que aponta para isso, assim como María Lugones (2008). Lugones também é reticente com o termo *inter*, porque ela diz que o *inter* implica estar entre uma substância e outra, entre uma homogeneidade e outra, entre uma essência e outra. Então, ela chama a atenção para o cuidado em não essencializar. Talvez o termo *trans* seria mais interessante, porque remete à ideia de fluxos e não de lugar, pois o meu lugar pode mudar sempre.

STH: A partir disso, e retomando aquela sua primeira menção ao repertório linguístico e lembrando que, no texto de conclusão do *Glocal languages and critical intercultural awareness*, você e Manuela Guilherme fazem referência ao conceito de repertório de Lachman Khubchandani (1997), entendo que quando você traz o conceito em lócus de enunciação, você de certa forma amplia o de repertório para considerar mais sensivelmente essas questões históricas que você está apontando, não?



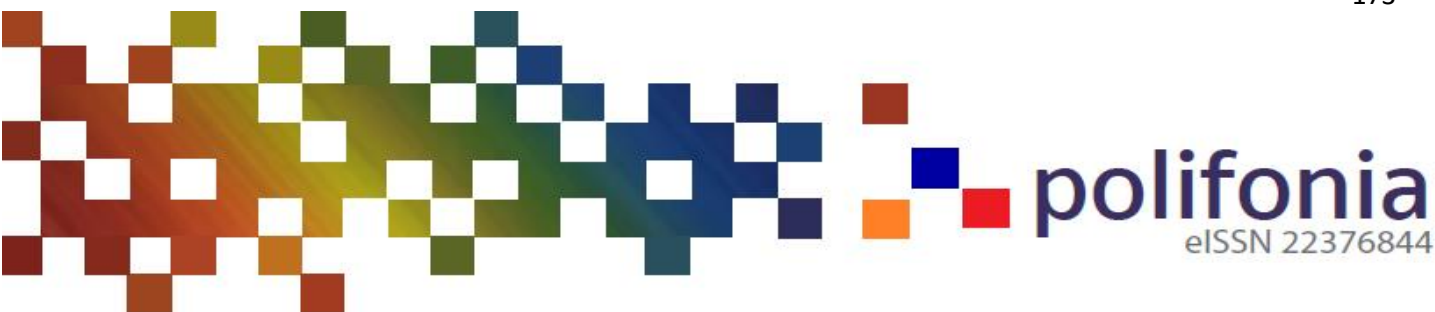
LM: Exatamente. Khubchandani era um sociolinguista indiano que lutou muito com a Linguística indiana, porque, segundo ele, ela era muito influenciada pela Linguística europeia, especificamente britânica. Sua crítica era que a Linguística olhava para o multilinguismo indiano com olhos britânicos, porque, para o britânico, para o europeu de forma geral, o multilinguismo significa uma língua convivendo com outras línguas, numa relação de adição entre elas como unidades separadas. Tanto é que, na Europa, as comunidades são multilíngues, mas os territórios são monolíngues. A Suíça, por exemplo, tem circulando o francês, o alemão, o italiano, o romanche, mas na região de Genebra, só se fala o francês e na região de Zurique, só alemão. Também na Bélgica, que a princípio seria multilíngue e em que há o holandês e o francês, vemos que, no norte, só se fala holandês e, no sul, só se fala francês. Então, esses países são, na verdade, monolíngues. Na Índia, ao contrário, as pessoas são multilíngues porque têm as línguas de suas castas, de sua religião, do seu estado, a língua oficial que é imposta. Ninguém sabe nenhuma dessas línguas em sua totalidade. O que Khubchandani (1997) apontava, portanto, era a necessidade de repensar a Linguística indiana, porque para ele não se trata de línguas diferentes convivendo, mas de repertórios, aquilo sobre o que falei no início, recursos linguísticos. Não se trata de atravessar o país para falar com alguém de uma outra língua, é no dia-a-dia que isso acontece, quando se vai ao mercado ou à aldeia natal. Isso implica que as pessoas sempre se posicionam para tentar falar com as outras e compreendê-las com seus recursos, o que se torna uma ética importante. Khubchandani aponta para o multilinguismo como uma questão ética ao discorrer sobre os conceitos de sinergia e acaso. Sinergia significa estar aberto para se comunicar, conviver e aceitar pessoas que falam uma língua diferente, se vestem de uma forma diferente, se comportam de uma forma diferente, e fazer um esforço para entender o outro com os recursos que se tem. O acaso, por sua vez, é a necessidade de estar aberto à possibilidade de que talvez não seja possível entender o que é dito, isto é, aceitar a opacidade da linguagem sobre a qual também falei antes. E se não se entende, o que se faz nessa lógica? Usam-se os recursos possíveis, gestos, palavras diferentes etc. para que haja comunicação. Eu acho essa ética extremamente importante de ser abordada na educação linguística. Vemos, na Europa monolíngue, o oposto, quando uma pessoa fala uma língua diferente que não é entendida, abandona-se a comunicação.



STH: Estabelecendo uma relação desse conceito de ética multilíngue e da realidade monolíngue de alguns países com a comunicação no contexto acadêmico, e retomando a ideia de *answering back*, sobre a qual falamos no início, podemos pensar como a academia ainda está longe de tal ética. Muitas vezes, mesmo que se esteja *answering back* e na língua do outro, pode ser que não haja escuta da outra parte para os corpos do sul, porque a escuta lá também se quer monolíngue, monoepistêmica, e então temos o risco de estar construindo diálogos sul-sul apenas.

LM. Sim, mas podemos construir estratégias para resistir a isso. Nós não podemos nos limitar a conversar somente com o sul global, pois se assim fizermos, permaneceremos sempre sendo o sul. Podemos promover trocas de pesquisas com o sul e irmos nos fortalecendo como fonte de pesquisa e de saber, tais como esses meus exemplos de projetos com a África do Sul ou com a Índia. Agora, um aspecto importante a ser apontado é o equívoco de algumas pessoas com relação ao que quer dizer praticar epistemologias do sul. Outro dia um aluno me perguntou por que continuamos a citar referências do norte em nossos textos. Mas ser decolonial não significa de maneira alguma jogar fora a bibliografia do norte e manter só uma bibliografia do sul. O objetivo da decolonialidade é acabar com essa hierarquização, essa separação e não inverter os papéis, como já falamos, não é trocar uma norma por outra. Primeiro, precisamos entender que nós, principalmente acadêmicos da minha geração, fomos constituídos epistemologicamente pelo norte. Portanto, nosso saber epistemológico, nosso saber em linguística, veio do norte. Então, primeiramente, temos que reconhecer isso. Quando falamos em Linguística, o nome Saussure (1999), por exemplo, é imediatamente relacionado. Você mencionou o Khubchandani, que foi um sociolinguista indiano que eu considero decolonial. Para trazer a discussão de sua ética, é preciso primeiro se situar na questão, entender Saussure e a questão da norma, como propus, porque não se trata de trocar uma coisa por outra, como se fora uma norma, mas de entender a diferença.

STH: Sim. Às vezes, vemos que há movimentos de ortodoxia na academia tanto em um lado como no outro...



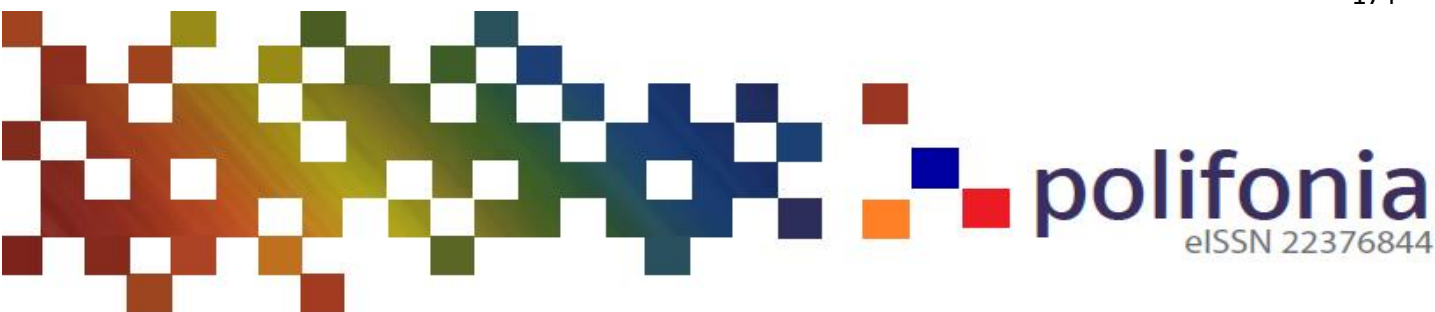
LM: Sim, uma busca de essências de novo.

STH: Lynn, ainda com relação ao tema dos apagamentos coloniais na academia, como já falamos sobre raça, gostaria de retomar mais um pouco o tema do gênero. Gostaria que você falasse um pouco sobre a colonialidade de gênero a partir de suas experiências acadêmicas, suas vivências em diferentes países e contextos institucionais e sociais e discorresse sobre como você vê o tratamento desse tema dentro da educação linguística e da formação de professores de línguas no cenário do Sul global.

LM: Na minha opinião, apesar de estarmos falando mais sobre gênero nos últimos três anos, me parece que isso representa mais a reação imediata que tivemos a propostas como a de Escola Sem Partido. Mas no dia-a-dia, dificilmente o gênero é efetivamente mobilizado no nosso pensar e no fazer. Por exemplo, dificilmente vemos o gênero sendo trabalhado na educação linguística. Claro, vemos essa questão em termos que estão sendo enunciados no cotidiano, como o “todes”, que é uma ocorrência na gramática. Mas afora o uso desses termos, onde está a reflexão sobre a questão do gênero? O que tem e pode ser masculino ou feminino, ou outra coisa e por quê, no caso da língua, ainda não nos está claro, e muito menos para além disso.

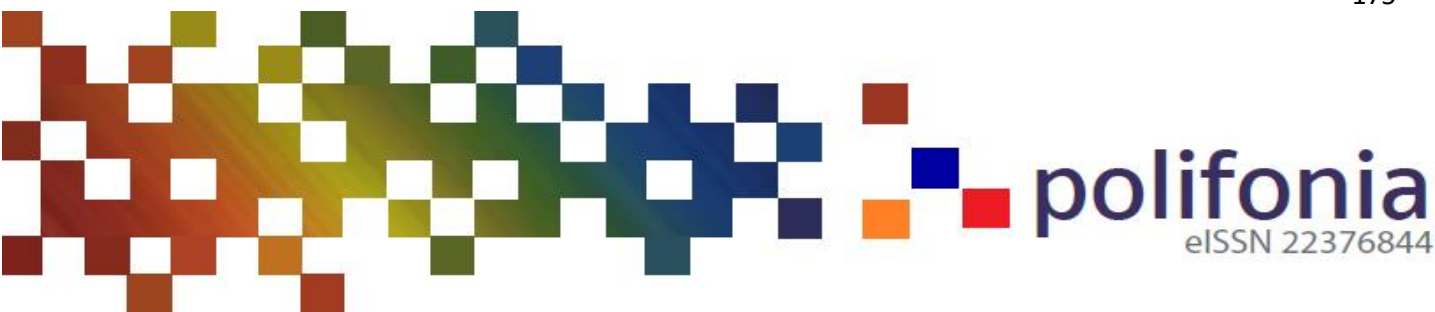
STH: Como Cusicanqui (2020) indica, a decolonialidade é um processo colonial, e creio que estejamos bem no começo desse processo, principalmente com relação a esses temas.

LM: Estamos muito no início ainda. Creio também que temos falado mais de gênero do que de racismo, porque o feminismo no ocidente já vem questionando esses conceitos desde a década de 60. Raça, por outro lado, tem tido muito menos atenção e teorização. Por exemplo, nos meus próprios grupos de pesquisa, pessoas que fizeram doutorado comigo e que têm muita leitura e domínio sobre teoria decolonial, teoria pós-colonial etc., e que poderiam falar mais sobre racismo na academia não o fazem porque são, em sua maioria, pessoas brancas que não se creem capacitadas para falar de raça, o que é um grande equívoco. Sendo brancas teriam mais condições de ajudar a enfrentar o racismo institucional.



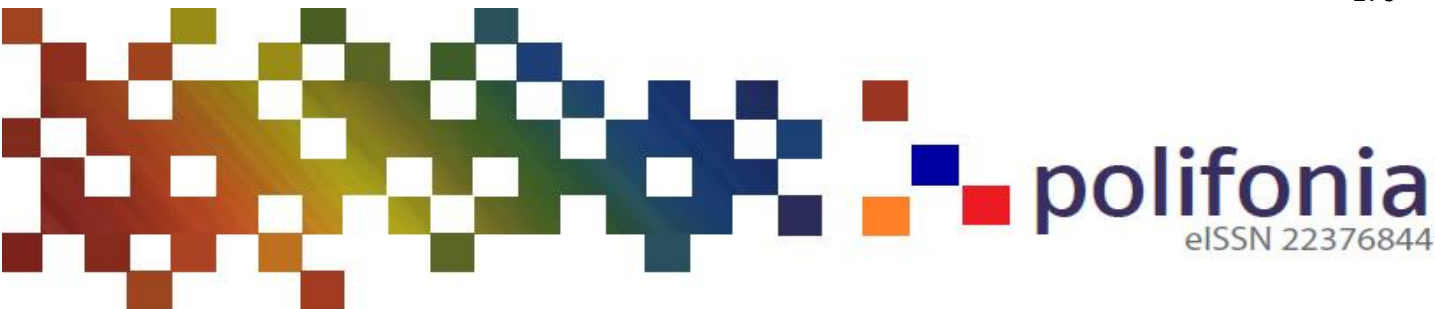
STH: Por fim, Lynn, o que você está pesquisando neste momento?

LM: Neste momento, estou trabalhando com a ideia de abordar mais enfaticamente a coletividade nos processos de educação linguística, de forma a nos distanciarmos daquela ideia de egocentrismo que vem desde Descartes e que discutimos antes. Para mim, mudar isso é fundamental e tem relação com as metáforas sobre língua e linguagem que usamos. Veja, da mesma forma que Saussure usou a norma e o sistema como metáfora da linguagem, podemos lançar mão de outras metáforas e ferramentas para pensar a educação linguística. Por exemplo, o termo quilombo me parece interessante. Um quilombo era uma aglomeração de pessoas díspares, homens e mulheres, às vezes, crianças. Na sua maioria eram escravos africanos, alguns nascidos na África e com uma memória cultural de lá, outros nascidos já aqui e com outras memórias culturais, e também havia indígenas. Essas pessoas não tinham nada em comum entre si além do fato de terem sido vítimas da escravização. Mas elas conviviam nesse ambiente que podia ser temporário para elas de uma forma a colaborativa. Elas podiam entrar e sair a qualquer hora daquele espaço, mas as tarefas eram distribuídas e todas as pessoas contribuía para o bem-estar da comunidade. Mesmo que algumas pessoas ali tivessem as figuras de seus reis e rainhas como referência, o quilombo não funcionava como monarquia, mas sim na horizontalidade, dentro de uma cosmovisão coletiva. Então, estou pensando em quilombo como uma metáfora para língua e linguagem, porque é algo que agrega vários discursos diferentes, não é permanente, já que as pessoas podem acabar com ele ou decidir não mais fazer parte dele a qualquer momento, e que funciona com um movimento vital, o que Bakhtin (1981) chamou de forças centrípetas e centrífugas, a primeira sendo aquela que junta e centraliza, a outra sendo aquela que separa. Não é uma força apenas, mas as duas funcionando ao mesmo tempo. Para mim, o quilombo é uma metáfora que expressa essas forças, pois ele juntava pessoas de fora que, depois, se separavam, cada uma seguindo outras direções. É como o movimento vital do coração, que contrai e expande a todo momento. Isso tudo sem chegar a homogeneizar as pessoas. Então, acho que quilombo pode ser uma metáfora de língua e de linguagem para ser pensada na educação linguística em lugar da metáfora da língua como sistema, pois esta segunda impede ver os fluxos e essa vitalidade à qual me referi.



Referências

- BAKHTIN, M. **The Dialogic Imagination: Four Essays** by M. M. Bakhtin. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BHABHA, H. Bhabha, H. **The Location of Culture**. New York: Routledge, 1994
- CRENSHAW, K. W. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*. Ano 10, vol. 1, 2002.
- CUSICANQUI, S. R. **Ch'ixinakax utxiwa: on practices and discourses of decolonization**. Trad. Molly Geidel. Cambridge: Polity Press, 2020.
- CUSICANQUI, S. R. **Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization**. *The South Atlantic Quarterly*. 111:1, Winter 2012.
- DAMÁSIO, A. R. **Em busca de Espinosa: Prazer e dor na ciência dos Sentimentos**. Trad. Laura Teixeira Motta – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DAMÁSIO, A. R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. Trad. Dora Vicente, Georgina Segurado. – 3.ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DELEUZE, F.; GUATTARI, F. **A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia**, Trad. Brian Massumi. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press, 2003.
- DUSSEL, E. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.
- FANON, F. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 19.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- GILROY, P. **O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência**. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GONZÁLES, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. 1988, pp. 69-82
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. **Sociología de la Explotación**. Siglo XXI, México, 1969.



GROSGUÉL, R. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political economy: transmodernity, decolonial thinking and global coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 2011.

_____. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SOUSA SANTOS, B. e MENESES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

GUILHERME, M.; SOUSA, L. M. T. M. **Glocal languages and critical intercultural awareness: the south answers back**. London/New York, Routledge, 2019

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KHUBCHANDANI, L. (Org.) **Language in a Plural Society**. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1988.

KHUBCHANDANI, L. **Revisualizing Boundaries: A Plurilinguistic Ethos**. New Delhi: Sage Publications, 1997.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. *Tabula Rasa*. Bogotá. n° 9: 73-101, jul-dez, 2008.

MIGNOLO, W. D. Epistemic disobedience and the decolonial option: a manifesto. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1, 2011, pp. 3-23.

MOURA, C. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1984.

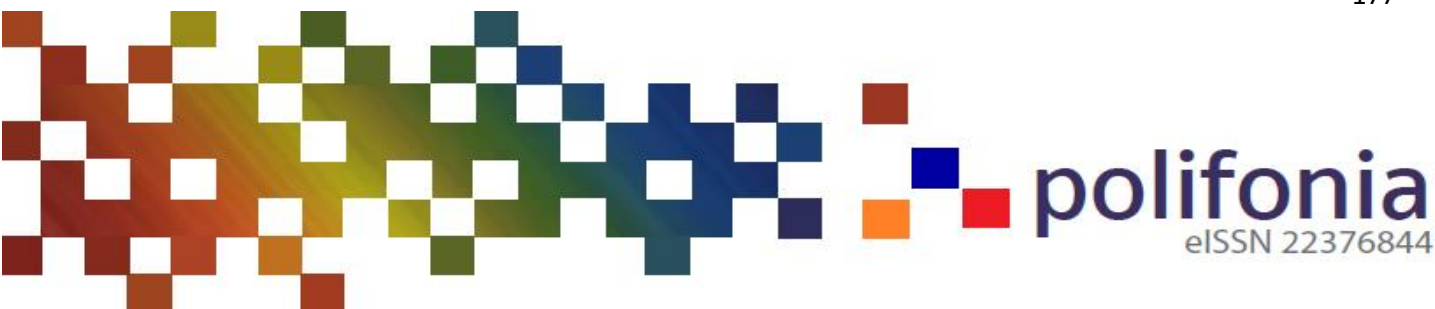
MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012

QUIJANO, A. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla*, vol. 1 (3): 533-580, 2000.

QUIJANO, A. **Colonialidad y modernidad/racionalidade**. Perú Indígena, Lima, v.12, n.29, p.11-20, 1992.

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombo: modos e significados**. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. São Paulo: HUCITEC, 1993



SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. 25.ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

SEGATO, R. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Trad. Danú Gontijo e Danielli Jatobá. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SOUSA SANTOS, B. **The Epistemologies of the South**. Boulder: Paradigm, 2014.

_____. **Beyond abyssal thinking**: From global lines to ecologies of knowledges. *Review*, 30, 1, 2007, pp. 45–89.

SPINOZA, B. **Ethica/Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.