

## **A pronúncia dialógica do mundo: coteorizando História Oral e Etnografias Críticas**

The dialogical pronunciation of the world: cotheorizing Oral History and Critical Ethnographies

La pronunciación dialógica del mundo: coteorizar Historia oral y etnografías críticas

Tony Leão da Costa<sup>1</sup>  
Amarildo Ferreira Júnior<sup>2</sup>  
Larissa Maria de Almeida Guimarães<sup>3</sup>

Nas últimas décadas as ciências sociais têm sido questionadas em suas estruturas de saber/poder, na sua ênfase no método e na “neutralidade” como elementos que as constituem e as diferenciam frente às outras formas de conhecimento. De maneira geral, muitos sujeitos até então externos ao que poderia ser visto como campo do saber formal, científico e técnico se levantaram para afirmar que existem dimensões da realidade social — com suas experiências e saberes —, historicamente silenciadas. Isso ocorre não simplesmente por ausência ou deficiência de estudos, mas pela existência de estruturas assimétricas de poder, das quais o pensamento social é parte

---

<sup>1</sup> Doutor em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF), Mestre em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA). Possui graduação em História pela Universidade Federal do Pará. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: tony.costa@uepa.br.

<sup>2</sup> Doutor em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA), com estágio Estudante Tesista de Postgrado no Centro de Antropologia do Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR) e no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima (PPGSOF/UFRR). Líder do Grupo de Pesquisa em Etnopolítica, Pensamento Administrativo e História do Estado e das Instituições - Epahei! e membro do Amazonidades - Observatório das Cidades, Vilas e Territórios Amazônicos, da Rede de Pesquisadores de Turismo, Patrimônio e Políticas Públicas da Pan-Amazônia (TPP - PAN-AMAZÔNIA) e da Red de Patrimonio de Venezuela (REDpatrimonio.VE). E-mail: amarildofjunior@gmail.com.

<sup>3</sup> Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Antropóloga na Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em Roraima. Membro do Grupo de Pesquisa em Etnopolítica, Pensamento Administrativo e História do Estado e das Instituições - Epahei! e do Grupo de Pesquisa Patrimônio, Memória e Território - GPPMT (IFRR). E-mail: larissamaria.ag@gmail.com.

constitutiva.

O questionamento das engrenagens de poder e saber aponta para várias direções e em múltiplas dimensões, todas elas associadas às especificidades de sujeitos que se colocam como revisores dos discursos oficiais, buscando rever os sentidos da história a partir de suas experiências.

Reconhecendo o risco de sermos sintéticos demais, podemos apontar um panorama demonstrativo dessas falas questionadoras:

- a) crítica de perspectiva feminista com uma amplíssima elocução que envolve a fala de mulheres diversas na sua condição racial, étnica e cultural, de classe, de gênero, de região ou de território;
- b) a crítica que parte de grupos racializados, tais como indígenas, negros e negras, afro-indígenas, entre outros, para as/os quais o tema étnico-racial é colocado como estruturante das relações sociais e necessariamente constitutivo das relações de saber e poder;
- c) as epistemologias queer/cuir, que vieram à tona com a luta dos movimentos LGBTQIA+ (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, queers, intersex, agêneros, assexuados e mais) e questionam estruturas normativas antes invisíveis, tais como a heteronormatividade compulsória e as relações sociais daí derivadas;
- d) as variadas análises que se fundamentam no conceito de classe e de luta de classes e suas variáveis, considerando a situação social e econômica como constitutiva de fenômenos complexos que afetam tanto a “infraestrutura” quando a “superestrutura” social;
- e) a crítica em perspectiva territorial e/ou local, que se assenta no questionamento dos saberes “globais” ou “globalizantes”, quase sempre constituídos a partir dos centros geopolíticos de poder, tais como a Europa (ou parte dela) ou os Estados Unidos da América (EUA), entre outras. Essas críticas podem ser entendidas também como contradiscursos anti-imperialistas ou anti/pós-coloniais, quando colocam enunciações locais/territoriais em

- oposição às regiões e países ricos, colonizadores, imperialistas, “Ocidentais” etc, podendo também apresentar uma dimensão interna a cada país/região, quando emergem discursos questionadores de colonialismos internos (LOUREIRO, 2022; CASANOVA, 2007) a partir de regiões periféricas em enfrentamento às construções ideológicas que se colocam como “nacionais”, mas que são projetados a partir de regiões historicamente hegemônicas;
- f) as epistemologias e discursos “extra” humanos ou inter-espécies, que partem do reconhecimento de outras dimensões e/ou outros sujeitos não-humanos interferentes na vida social, imprescindíveis inclusive para a própria existência da vida na Terra. Exemplo disso é a discussão sobre os direitos da natureza, vista como *ente*, como sujeito de direitos inerentes, apriorísticos, independentes da vontade ou necessidade humana de exploração de seus recursos (ACOSTA; MARTÍNEZ, 2011). Tal visão é reforçada pela situação cada vez mais alarmante de que a sobrevivência da vida (humana ou não-humana) no planeta depende em grande medida da forma como as sociedades se relacionam com a natureza, com equilíbrio e respeito ou com níveis irracionais de pilhagem que levem à catástrofe ambiental;
- g) saberes subalternos ou periféricos diversos, que talvez não sejam passíveis de serem unificados em uma categoria reconhecível, mas que têm em comum o fato de questionarem as epistemologias hegemônicas ou as normatividades mais cotidianas e, conseqüentemente, mais invisíveis: discursos e artes periféricos e de juventudes urbanas (tais como o rap, o grafite e o pixo), a crítica às várias formas de capacitismo, a luta antimanicomial e pela “politização da loucura”, a crítica ao especismo, os variados e por vezes pulverizados discursos populares urbanos e rurais, as epistemologias comunitárias, a educação popular *nuestro-americana*<sup>4</sup> em sua ampla diversidade de intervenções, as religiosidades populares

---

<sup>4</sup> Nuestra América é um vasto programa político-literário elaborado por José Martí (1853-1895), político nacionalist

progressistas, entre outros.

Todas essas experiências e formas de ver o mundo, pensadas em conjunto ou separadamente, têm questionado as configurações tradicionais de entendimento da realidade, seja no âmbito especificamente técnico e acadêmico, seja na esfera dos debates públicos. Elas têm feito uma revisão das estruturas de entendimento de longo prazo que se consolidaram nos últimos séculos sob ideário da modernidade ocidental.

Esse conjunto heterogêneo e multifacetado de visões críticas ainda não recebeu um conceito que o pudesse agrupar. Na verdade, talvez essa possibilidade seja impraticável, uma vez que se trata de uma diversidade muito grande de vozes, de dimensões e origens múltiplas e com objetos e problemas específicos que, embora por vezes tenham uma postura intencionalmente interseccional com outras dimensões da vida social (DAVIS, 2016; CRENSHAW, 2017), ainda assim guardam especialidades inerentes.

Por outro lado, talvez não seja desejável que se busque agrupar tais discursos em uma categoria que ambicione uma descritibilidade geral, uma vez que a especificidade de cada alocação deriva de uma crítica particular à uma dimensão da vida social (raça, classe, gênero, território, entre outras), surgida e reveladora da conflitividade inerente e necessária ao campo das vozes divergentes, inclusive a conflitividade existente entre as múltiplas vozes divergentes entre si.

Seja como for, algumas tentativas de definição de conjunto já vieram à tona, principalmente no que diz respeito às críticas ao aspecto colonial, imperial, eurocêntrico ou ocidental dos discursos hegemônicos que constituem as relações de saber e poder e silenciam os múltiplos sujeitos, subalternizando-os. Assim, temos termos como o “pós-colonial” (MEZZADRA, 2008), o “giro

---

jornalista, ensaísta, tradutor e literato cubano, considerado uma das bases das reflexões político-identitárias da região. Nesse programa, Martí descreve diferentes visões da América que abarcam questões políticas e culturais calcadas na valorização da história dos povos do continente como alternativa crítica ao expansionismo imperialista da política externa dos EUA. Confira Martí (2023).

decolonial” (CASTRO GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2017), as “epistemologias do Sul” (SANTOS; MENESES, 2010), o “pensamento periférico” (DEVÉS-VALDÉS, 2014), entre outros. Associado a essas tentativas, é possível também perceber a difusão de categorias que emergem ou ressoam nas ações e críticas de movimentos sociais diversos em luta contra as opressões da vida social e do pensamento hegemônico.

Podemos arriscar dizer que o “senso comum” das ciências sociais críticas associado à existência de uma parcela de sujeitos ativistas fortemente atuantes na esfera pública (em especial por via dos espaços virtuais), alguns deles intelectuais orgânicos dos vários movimentos sociais contemporâneos (GRAMSCI, 1982), tem atuado nos últimos anos no sentido de popularizar a ideia de “decolonizar” ou “descolonizar” como categoria guarda-chuva que representa ou tenta representar demandas muito amplas e heterogêneas. Daí que se fala em descolonizar narrativas, descolonizar epistemologias, metodologias, técnicas, corpos, querereres, sentidos, saberes, currículos, museus, poderes, o direito, a saúde, a educação, a economia etc. Caminhar-se-ia, aparentemente, a passos firmes, para uma “descolonização” em múltiplos e combinados âmbitos do pensamento e da vida social.

Inegavelmente, em termos de América Latina, para nos limitarmos a um ambiente mais local e contemporâneo, a crítica epistemológica está fortemente associada ao complexo conjunto de mudanças que a região tem passado desde o início da assim chamada fase pós-neoliberal<sup>5</sup>, período no qual o projeto neoliberal foi sistemática e progressivamente consumido em suas próprias contradições e enfrentado por diversos movimentos sociais que questionaram consensos econômicos e sociais, culminando na ascensão de governos progressistas na região<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Sobre o conceito de “pós-neoliberalismo”, como defesa e como crítica ao termo, respectivamente, verificar Sader e Gentili (1995) e Dávalos (2016).

<sup>6</sup> Para uma avaliação tanto positiva quanto crítica aos limites dos governos progressistas do subcontinente, conferir, entre outros, Santos e Feldmann (2021); Moreira (2019); Svampa (2019); Harnecker (2018); Santos (2018); e Dávalos (2016).

Os inúmeros e multifacetados movimentos de contestação da ordem deram um primeiro passo na crítica aos poderes estabelecidos, recontando as histórias locais e nacionais do subcontinente a partir de suas demandas imediatas, revisando narrativas hegemônicas no campo da economia, da cultura, das identidades nacionais, das identidades étnicas, das estruturas raciais, das estruturas de gênero, de classe e na crítica à relação predatória com a natureza. Constituíram, eles próprios, uma narrativa a “contrapelo”, que contrariava o já recorrente “cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão” (BENJAMIN, 1994, p. 225).

**Quadro 1** Eclosão de alguns dos principais movimentos populares em Nuestra América (anos 1980-2020)

(continua)

anos 1980		
fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, em São Paulo; realização de encontro para a criação do memorial Zumbi, em Alagoas (1980); e fundação do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa), em 10 de agosto de 1980, em Belém	formação da União das Nações Indígenas - UNI (1980), movimento que teve importante papel no reconhecimento de direitos dos povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, tendo apresentado a Emenda Popular nº 40 ao anteprojeto da Constituição Federal do Brasil	realização do I Congresso Brasileiro das Pessoas com Deficiência, 1981, em Recife, com pautas de não discriminação social e de fortalecimento do movimento das pessoas com deficiência. Dois anos depois ocorrem as Diretas Já (1983-1984), movimento que objetivava a retomada de eleições diretas ao cargo de presidente no Brasil
formação da Aliança dos Povos da Floresta, proposta pelo seringueiro, sindicalista e ambientalista Chico Mendes durante o 1º Encontro Nacional dos Seringueiros, em Brasília (1985), visando o estabelecimento de reservas naturais na Amazônia em que fosse possível o manejo e a extração de produtos da floresta. O movimento está em rearticulação no estado do Acre desde o ano de 2020	Primeira Reunião Nacional dos Atingidos por Barragens (janeiro de 1987), em Chapecó, Santa Catarina. Dois anos depois é realizado o I Encontro Nacional de Trabalhadores Atingidos por Barragens, em Goiânia (GO), e, em março de 1991, é fundado o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), durante o I Congresso Nacional dos Atingidos por Barragens, em Brasília	eclosão do <i>Caracazo</i> , revolta social e popular de grandes proporções ocorrida em Caracas, na Venezuela, em 27 de fevereiro de 1989
anos 1980 (continuação)	anos 1990	
eclosão do movimento indígena equatoriano, particularmente pela atuação da Confederação das Nacionalidades Indígenas (Conaie), fundada em 1986	luta do movimento Mapuche no Chile, com a criação do <i>Consejo de Todas las Tierras</i> ou <i>Aukiñ Wallmapu Ngulam</i> (AWNg), em 1990	vitória do plebiscito contra as privatizações no Uruguai, em dezembro de 1992
anos 1990 (continuação)		
levante do <i>Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)</i> , em janeiro de 1994, no México	forte atuação do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), no Brasil, sobretudo a partir de 1995 e, posteriormente, com a campanha contra a assinatura da proposta de criação da Área de Livre Comércio das Américas (Alca) <sup>7</sup>	realização da 1ª Parada do Orgulho LGBTQIA+ em São Paulo, no Brasil, em junho de 1997, atualmente conhecida como a maior do mundo. No mesmo ano, surge o Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST) que luta pelo direito à moradia, pela reforma urbana e pela diminuição das desigualdades sociais

(conclusão)

anos 2000		
Guerra da Água na Bolívia (1999-2000), que, a pretexto da luta contra a privação desse bem essencial à vida, desencadeou uma série de lutas sociais, como o Levante dos Cocaleros no Altiplano, em defesa do uso tradicional da coca, a Guerra do Gás e vários levantes camponeses e indígenas que se seguiram	realização da primeira Marcha das Margaridas (2000), manifestação de mulheres trabalhadoras rurais de todo o Brasil que a cada quatro anos ocupam a Esplanada dos Ministérios, em Brasília, em prol de direitos sociais e contra a violência contra as mulheres do campo e da floresta. O movimento homenageia a memória da trabalhadora rural e líder sindical Margarida Maria Alves, assassinada em 12 de agosto de 1983 por defender os direitos de trabalhadores rurais da Paraíba	realização da primeira edição do Fórum Social Mundial (FSM), em 2001, na cidade de Porto Alegre (Brasil), por movimentos sociais de muitos continentes, com o objetivo de elaborar alternativas para uma transformação social global, sob o lema “Um outro mundo é possível”
mobilizações dos <i>piqueteros</i> na Argentina, que derrubaram quatro presidentes em um curto período de tempo e puseram em xeque o modelo neoliberal (2001 e 2002)	surgimento, em 2004, do Acampamento Terra Livre (ATL), maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, que surge a partir de uma ocupação realizada por povos indígenas na frente do Ministério da Justiça, na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, demandando demarcação de terras indígenas; contenção das invasões dos territórios e do aumento da violência contra os povos indígenas; garantia da participação dos povos na discussão das políticas que lhes dizem respeito; entre outras questões	criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em novembro de 2005, a partir de deliberação política tomada pelo ATL daquele ano
anos 2000 (continuação)	anos 2010-2020	
mobilizações de oposição ao <i>Plano Puebla-Panamá</i> entre 2001 e 2004 ocorridas no México e em diferentes países da América Central, como Guatemala e Nicarágua	surgimento em 2013 do <i>Black Lives Matter</i> (Vidas Negras Importam), movimento ativista internacional com origem nos EUA que realiza atividades contra a violência direcionada às pessoas negras e questões mais amplas de discriminação racial	realização, em junho de 2015, da primeira mobilização do movimento contra o feminicídio NiUnaMenos, com sobressalente papel desse movimento nas greves internacionais das mulheres realizadas a partir de então
levantes estudantis no Chile, a partir de 2006, inicialmente com os <i>pinguins</i> , secundaristas, e depois com os universitários, aos quais se somariam amplas mobilizações gerais no país, incluindo o massivo protagonismo feminista	Breque dos Apps (2020), mobilização grevista organizada por trabalhadoras e trabalhadores de aplicativos que exigiam melhores condições de trabalho e mudanças nos modelos de negócio das empresas por plataforma	popularização do movimento feminista <i>Marea Verde</i> e sua campanha a favor do aborto legal. Em dezembro de 2020, o movimento se espalhou pela Argentina, conseguindo a aprovação do direito ao aborto legal no país

Fonte: Elaboração dos autores e autora, 2023.

<sup>7</sup> A Alca foi uma proposta feita pelo presidente dos EUA, George H. W. Bush (1924-2018), durante a Cúpula das Américas, em Miami, em 1994, com o objetivo de eliminar as barreiras alfandegárias entre os países americanos, com exceção de Cuba. A proposta foi recusada pela maioria dos governos nuestro-americanos e em seu lugar foram criados outros organismos de cooperação regional, sem a participação estadunidense, como a Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América - Tratado de Comercio de los Pueblos (Alba-TCP), fundada por Venezuela e Cuba em dezembro de 2004, em Havana.

A eclosão de múltiplos movimentos populares em *Nuestra América* interferiu com densidades diferentes em variadas dimensões da vida social. O Quadro 1 apresenta uma relação não exaustiva de movimentos populares ocorridos no continente nos últimos quarenta anos, de forma a demonstrar brevemente sua situação político-social, cultural e intelectual a partir das perspectivas populares. Alguns movimentos, sem sombra de dúvida, ficaram de fora da relação apresentada, sobretudo os mais recentes (anos 2010-2020), o que não reduz sua importância e papel no que estamos discutindo. Ao contrário, as eventuais “ausências” deixam em evidência uma realidade político-social complexa, diversa e extremamente conflagrada, na qual encontramos a elaboração de críticas divergentes ou radicais e o desvelamento de possibilidades de coteorização ou estudos colaborativos, os quais têm como característica a inconclusão, uma vez que buscam a abertura de um campo de possibilidades e alternativas por meio da conflitividade consequente às epistemologias das margens com as quais se realiza o ofício de pesquisa e para as quais as Etnografias Críticas e a História Oral são práticas sociais de elevada importância.

Tal levantamento não é somente incompleto e inconcluso, mas igualmente “parcial”, o que também é uma característica política que busca afastar-se das pretensões de objetividade que demarcam a perspectiva dominante no campo científico. E como a maior parte dos movimentos assinalados é atuante hodiernamente, se sustenta o rigor de uma discussão junto aos/às sujeitos/ sujeitas e seus lugares.

Diante do Quadro 1, pode-se ir de uma luta específica e territorial com uma demanda particular à popularização massiva de termos e conceitos que passaram a ser discutidos na arena pública, nos tradicionais espaços de comunicação e nas redes sociais da Internet, sem contar, como já dito, na própria ascensão de experiências governamentais progressistas que incorporaram em parte as demandas e debates dos movimentos sociais. Isso explicaria a impressão que se tem, por vezes, de que a sociedade caminharia a passos firmes para uma “descolonização” em múltiplos e

combinados âmbitos do pensamento e da vida social.

De fato, com esses movimentos, constituíram-se pedagogias das ruas, das águas, dos campos e das florestas; pedagogias feministas, negras, indígenas, LGBTQIA+, locais, em síntese, pedagogias de oprimidos, que, ao entenderem sua condição de condenados da terra a partir de sua práxis de luta contra a opressão, constituindo uma leitura crítica do mundo, levantaram-se e buscaram se libertar coletivamente, engendrando nesse processo a possibilidade de liberdade e busca pela humanização do conjunto da sociedade, inclusive dos opressores<sup>8</sup>, na medida em que enfrentaram consensos e buscaram constituir outros mundos possíveis.

De certa maneira, cada demanda particular, cada opressão específica e cada luta específica contra essa opressão constituiu uma parte de uma luta coletiva e compartilhada, luta pela humanização dos múltiplos sujeitos oprimidos, partindo de suas dimensões específicas, e, por conseguinte, constituiu um amplo espectro de pedagogias e epistemologias assentadas nas lutas reais. Podemos falar em termos gerais de pedagogia do(s) oprimido(s) (FREIRE, 1967; FREIRE, 2019; FREIRE, 2020b; FREIRE, 2020b; JARA HOLLIDAY, 2018; CARRILLO, 2016; CANDAU; RUSSO, 2010); pedagogias dos movimentos sociais e, por exemplo, o caráter pedagógico de sindicatos (ARROYO, 2003); as pedagogias ou o caráter educador do movimento indígena (MUNDURUKU, 2012); as pedagogias de movimentos do campo, como o MST (CALDART, 2012); o movimento negro educador (GOMES, 2017); as escolas do Arco, da Flecha e do Maracá, do Terreiro e do Tambor, da Floresta, do Cacau e do Chocolate, e das Águas (FERREIRA; FELÍCIO, 2021); e

---

<sup>8</sup> Nesse ponto, lembramos especificamente Paulo Freire, quando diz que: “Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, este poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasce da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos” (FREIRE, 2019, p. 41).

assim por diante.

O cenário recente de *Abya Yala*<sup>9</sup> mostra que as lutas sociais e as epistemologias críticas muitas vezes caminham juntas, intercambiando-se e interdeterminando-se num jogo dialético complexo. Da mesma forma que podemos imaginar que o pensamento crítico pode contribuir fortemente na revisão de narrativas e na luta contra os silenciamentos da história dominante, na crítica das normatividades é desejável que o pensamento crítico, as epistemologias críticas e divergentes e os discursos que se supõem “de baixo para cima” também se eduquem no aprendizado dos saberes e fazeres dos sujeitos que questionam legitimamente o *status quo*.

Talvez possamos pensar que mais profundo é o potencial crítico de uma epistemologia exatamente na medida em que é profundo o seu enraizamento nas demandas materiais e espirituais de sujeitos oprimidos em luta, ou seja, na *práxis*. Contudo, se a troca entre o campo das lutas sociais (na construção de práticas e saberes) e o campo das categorias de análise e revisão das narrativas hegemônicas (na esfera pública em geral e no mundo acadêmico e científico, em particular) pode ocorrer de forma enriquecedora para ambas as partes, essa relação está também passível de arrefecer, na medida em que a conexão dialética entre mundo “real” e mundo das elaborações intelectuais tornem-se menos dialéticas.

Isso nos aproxima das reflexões de Paulo Freire, que, quando busca refletir sobre a “essência do diálogo” em *Pedagogia do Oprimido*, está preocupado em como constituir uma pedagogia de

---

<sup>9</sup> Expressão da língua do povo Kuna (Panamá e noroeste da Colômbia) que significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento”. Seu uso era empregado por esse povo para se referir às terras que conformam o atual continente americano. Tem sido retomada como autodesignação territorial empregada por diversos movimentos indígenas do continente, objetivando a construção de um sentimento de unidade e pertencimento e a evocação de um território afetivo com clara afirmação de sua constituição consciente pelos povos que vivem nas terras em que habitam. Sua utilização, assim como de outros termos, a exemplo de Améfrica Ladina, Pindorama (para se referir ao território conhecido como Brasil) e o já citado Nuestra América, entre outros, incorpora a intensa dinâmica sociocultural do lugar e encaminha a elaboração do que é experiência histórica comum aos sujeitos e, ao mesmo tempo, do que é experiência diferenciada em virtude de suas construções étnicas e de suas sensibilidades locais, evidenciando que os lugares não são plataformas anônimas esperando por serem ocupadas pela dependência, pela colonização e pela monocultura (FERREIRA JÚNIOR, 2022).

fato do oprimido, com o oprimido, para o oprimido e, a partir desse sujeito, para a sociedade. Daí que reflete de forma profunda sobre a dimensão de troca, de mútua influência, de diálogo verdadeiro que sustente seu projeto de libertação.

Para Freire, o diálogo é um “fenômeno humano” e a “palavra” é a sua base de sustentação. A palavra, por sua vez, assenta-se nos seus elementos constitutivos, que são a ação e a reflexão, como elementos inseparáveis, como *práxis*: “Não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí, que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo” (FREIRE, 2019, p. 107). Para esse autor é impossível pronunciar sem agir e igualmente inviável agir sem que se anuncie/pronuncie o novo. Só com essa dialética radical pode-se chegar ao que ele chama de palavra verdadeira ou autêntica.

O oposto dessa palavra que é ação seria a “palavra inautêntica”, que não busca transformar a sociedade e é fruto da dicotomia entre ação e reflexão. Quando essa dicotomia ocorre, não acontece uma relação dialética efetiva entre pensar e agir, entre teoria e prática. O resultado disso seria um duplo processo de deterioração da palavra: de um lado, a palavra passa a se apresentar como “palavreria” (a palavra sem ação) e, de outro, como “ativismo” (a palavra sem reflexão).

Citando Freire, temos:

Assim é que, esgotada a palavra de sua dimensão de ação, sacrificada, automaticamente, a reflexão também, se transforma em palavreria, verbalismo, bla-bla-blá. Por tudo isto, alienada e alienante. É uma palavra oca, da qual não se pode esperar a denúncia do mundo, pois que não há denúncia verdadeira sem compromisso de transformação, nem este sem ação.

Se, pelo contrário, se enfatiza ou exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em *ativismo*. Este, que é ação pela ação, ao minimizar a reflexão, nega também a *práxis* verdadeira e impossibilita o diálogo. (FREIRE, 2019, p. 108, grifo no original).

Faz-se necessário lembrar que a ideia de “ativismo” descrita em *Pedagogia do Oprimido*, lançado em 1967, difere da ideia que se tem do termo nos dias de hoje. No sentido empregado por Freire, que é o sentido de sua época, o ativismo seria uma ação desprovida de reflexão e por isso uma militância limitada ou deficiente. Atualmente, o termo se aproxima de militância ou atuação

política, em sentido geral. Assim, podemos ter, por exemplo, ativistas dos direitos humanos ou da questão ambiental ou da liberdade de uso, compartilhamento e modificação de programas de computador, entre outras possibilidades.

As considerações de Freire podem nos ser úteis como inspiração para reflexão sobre a relação entre epistemologias de “descolonização” e sua relação com *práxis* descolonizadoras, tanto para pensarmos seus potenciais já rapidamente historicizados aqui, quanto para refletirmos sobre seus possíveis limites. A questão que se coloca é: pensamento crítico, que se diz descolonizador, poderia dizer a “palavra verdadeira” ou nomear de forma questionadora a sociedade sem querer mudá-la ou sem se manter permanentemente associado à ação dos sujeitos em rebelião? Devemos refletir sobre algumas questões potencialmente limitantes ou riscos na trajetória de constituição de epistemologias críticas em sua relação maior ou menor com a ação. Ou seja, refletir sobre a palavra, em termos freireanos, e sua capacidade maior ou menor de diálogo efetivo com as lutas sociais para que seja entendida como *práxis*.

Uma primeira questão que se coloca é a atenção ao processo eventual de institucionalização das epistemologias divergentes e ao aplainamento de sua rugosidade que é, originalmente, a reveladora do conflito social que a engendrou. Ou seja, quando a crítica afasta-se por demais da ação ou do mundo dos sujeitos materializados nas lutas sociais, tendo em vista sua necessidade de institucionalizar-se, perde em parte ou totalmente sua inteireza enquanto *práxis*.

Sobre isso, um outro autor entendido como questionador de consensos colonizadores pode nos dar uma orientação. Refletindo sobre os sujeitos subalternos como interlocutores do ambiente acadêmico que muitas vezes o “traduz” para o campo de crítica, das epistemologias, Edward Said alerta para a redução do potencial político questionador desses sujeitos subalternizados quando eles são condicionados à categoria de “tema de estudo”, tornando-se parcialmente ou totalmente despolitizados. É o momento em que os vários sujeitos em ação, com sua riqueza de experiências

e saberes assentados nessa experiência, são aceitos e/ou convidados a se pronunciar num ambiente controlado, tornando-se um interlocutor do conhecimento formal, sendo eles mesmos também disciplinados, mesmo que por uma boa causa: o registro das vozes subalternas, a escrita da história não contada, a tradução para um público mais amplo, a autorização pela autoridade acadêmica.

Assim, afirma Said:

[...] o interlocutor é alguém que talvez tenha sido encontrado aos brados junto à porta de uma disciplina ou de um campo de estudos e, para acabar com o tumulto e aprofundar a discussão, permitiu-se sua entrada (desde que deixasse as armas e as pedras com o porteiro). [...]. O que estou tentando dizer é que esse tipo de interlocutor depurado e desinfetado é uma criação de laboratório, cujas conexões com a situação urgente de crise e conflito – graças às quais lhe deram atenção – foram eliminadas e, portanto, falsificadas. Foi somente quando fizeram bastante barulho que figuras subalternas tais como as mulheres, os orientais, os negros e outros “nativos” receberam a atenção e, por assim dizer, foram convidados a entrar. [...]. Para convertê-los em tópicos de discussão ou campos de pesquisa é necessário transformá-los em algo fundamentalmente e constitutivamente diferente. E assim o paradoxo permanece. (SAID, 2003 p. 119).

Tem-se, portanto, o aplainamento da rugosidade provocadora que vem das ruas, dos campos, das mulheres, negros e negras, indígenas, LGBTQIA+... Nesse ponto, acreditamos não ser mais necessárias grandes elaborações além da já exposta de forma clara por Said.

Um segundo desdobramento interessante a ser considerado é o do necessário cuidado com a questão do que poderíamos chamar, na ausência de uma definição melhor, de risco de hiper-epistemologização. Referimo-nos aqui ao momento no qual o epistemológico ocupa um lugar hipertrofiado na reflexão crítica, parecendo por vezes ser a dimensão a partir da qual se desencadeariam todas as energias de mudanças das demais estruturas sociais. Talvez seja natural uma tentação epistemologizadora em todo discurso crítico, uma vez que sua natureza é a reflexão, o questionamento das verdades e normatividades, o campo do “imaterial” (que afeta o “material”, obviamente, e por ele é afetado), o campo da representação e do discurso, que para muitos é o elemento que por si só engendrariam a própria realidade.

Se é verdade que a *práxis* (ação e reflexão) dos sujeitos subalternos em luta constitui palavras autênticas e essas palavras constituem-se em epistemologias descolonizadoras que, por sua vez, têm o potencial de interferir no próprio discurso científico e acadêmico crítico (pela interlocução), pode ocorrer de nesse processo dialético (no “andar de cima” da recepção da experiência e dos saberes de luta dos sujeitos “de baixo”) se privilegie mais a forma e o verbo que a própria ação. É o momento em que a luta política peca por epistemologizar demais. Ou, momento em que a reflexão se tornou tão dona de si, tão fetichizada nas suas próprias certezas de revelar as verdades cruéis do mundo, tão certa de que após aprender com os de baixo pode agora voltar-se a eles e ensiná-los de uma maneira melhor, que se descola do seu potencial original crítico: o mundo da experiência. Exatamente as experiências dos sujeitos subaltern(izad)os que revelaram as contradições do mundo enquanto realizavam suas rebeliões cotidianas.

Epistemologizar demais aqui tem o sentido de enfatizar sobretudo o discurso de revisão dos discursos, a palavra que se limita à crítica das palavras, o conceito que permanece na revisão dos conceitos, a crítica aos postulados, conclusões e métodos que acredita ser a crítica de todo o conjunto das estruturas sociais, incluindo aí as estruturas econômicas, sociais, militares, materiais, simbólicas, mas só alcança se tornar *a crítica posta de lado*, pois, preocupada que está em render contínuo tributo à ordem explicadora do mundo, a qual é instaurada por atos de imposição de distância entre aquele que explica e os espíritos ignorantes, subalternizados, a quem este deve explicar e instruir (RANCIÈRE, 2017), renuncia à pronúncia libertadora do mundo.

É o desejo de mudar a palavra sem encarar o mundo que engendrou a palavra esgotada de sua dimensão de ação. A luta contra o conceito de materialidade sem o enfrentamento da própria materialidade. Muito já foi dito sobre a relação entre “infraestrutura” e “superestrutura”, seja sobre os excessos dos materialismos “vulgares” (THOMPSON, 1981; WILLIAMS, 2005), seja sobre os excessos do desconstrutivismo pós-moderno (WOOD; FOSTER, 1999). Mas considerando-

se a condição politicamente posicionada do pensamento crítico, e parafraseando dois de seus fundadores mais ilustres, devemos evitar nos limitarmos a somente ter de dizer de novo que os filósofos apenas epistemologizam o mundo de diferentes maneiras, mas o que mais importa é transformá-lo<sup>10</sup>.

Associado ao ponto acima, tem-se a questão da dificuldade de percepção da dimensão de totalidade da vida social ao enfatizarmos excessivamente o epistemológico, ao enfatizarmos a luta no campo dos termos e conceitos como se fosse a luta da totalidade da vida e das relações sociais. Isso é particularmente importante quando lembramos daquela impressão coletiva de que falamos acima, a de que parece que estamos caminhando a passos firmes para a “descolonização” geral.

Parece ponto pacífico no pensamento crítico o fato colonial e a colonialidade das sociedades nuestro-americanas (para mantermo-nos nesse limite). Assim, o colonialismo seria o sistema de dominação econômica, política e militar propriamente dita, que teria atingido as sociedades colonizadas desde a expansão dos países ocidentais, especialmente da Europa, a partir do século XVI. Mesmo após o fim do colonialismo, em termos estritos, as sociedades subalternizadas e exploradas permaneceram organizando-se sob o efeito de estruturas de entendimento coloniais da realidade social. Ou seja, livramo-nos do colonialismo nos processos de independência política da primeira metade do século XIX, mas não nos livramos da colonialidade, essa condição espiritual e existencial persistente e limitadora de nossas formas de ver o mundo. A colonialidade seria, como nos explica Aníbal Quijano:

[...] a estrutura colonial de poder [que] produz as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “raciais”, “étnicas”, “antropológicas” ou “nacionais”, segundo os momentos, os agentes e as populações envolvidas. Essas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial dos europeus, foram também assumidas como categorias (de pretensão “científica” e “objetiva”) de significação a-histórica, ou seja, como fenômenos naturais e não da história do

---

<sup>10</sup> Inspira-nos nessa paráfrase, obviamente, original dito por Marx e Engels: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, ENGELS, 2007, p. 535).

poder. Essa estrutura de poder foi e ainda é o marco no qual operam as outras relações sociais, de topo classista ou estamental. (QUIJANO, 2006, p. 417).

Por conseguinte, não é injusta a ação de questionamento dessa colonialidade e a busca de discursos outros, discursos decoloniais, pós-coloniais, anticoloniais ou contra-coloniais, que engendram uma epistemologia “outra” capaz de rever esse estado de coisas. Não é injusto que se desenrolem lutas no campo epistêmico, no campo de batalha das categorias e de entendimento da sociedade. Porém, essa dimensão, se pensada em separado ou de forma excessivamente autônoma, não explica o conjunto da questão. Primeiro, por ser inocente demais pensar que o colonialismo (político, econômico e militar) tenha acabado simplesmente, ou pelo menos que ele não tenha uma continuidade mesmo que em outras formas e com outros nomes. Segundo, que é difícil imaginar o mundo do entendimento, das percepções, das epistemologias, como algo que paira no ar desde o período do “colonialismo” interferindo (sem ser interferido) no conjunto das mentalidades sociais. Talvez nem o colonialismo tenha acabado (ou tenha permanecido metamorfoseando-se) e nem a colonialidade tenha simplesmente permanecido (ou não permaneceu de forma inalterada).

Se considerarmos que o colonialismo *strictu sensu* não mais existe, mas que outras formas de colonização política, militar e econômica permanecem, imperialismo, por exemplo, nas formas atuais de dominação do capitalismo, podemos defender que a colonialidade não se limita, mesmo hoje, nem nunca se limitou, ao campo dos fenômenos de persistência de *estruturas de entendimento* coloniais (antigos, da época do colonialismo), que se colocam como epistemologias de dominação. E teremos que convir que o colonialismo, o imperialismo e as formas atuais de dominação (independente do nome que dermos a ela) estão dentro de algum fenômeno maior, talvez aquilo que convencionalmente chama(va)mos de capitalismo: um fenômeno de múltiplas e complexas dimensões que vai das maneiras de entender o mundo e representá-lo às formas de produção material deste mundo.

Ou seja, mais uma vez a questão não é exclusivamente epistemológica, não está unicamente

constituída nos territórios do entendimento da realidade, mas em toda a “realidade”, inclusive na persistência de formas outras de dominação política, econômica e militar. Esse tema não é novo, autores como Ruy Braga e Michel Cahen já argumentaram no mesmo sentido, de que as análises pós-coloniais (em sentido geral) podem tender a supervalorizar a ideia de herança da colonialidade, “*uma herança que se manteria quase independentemente da evolução da sociedade*” (CAHEN; BRAGA 2018, p. 22, grifo no original). Essa tendência faz as análises perderem de vista a dimensão de totalidade e de historicidade do presente das sociedades:

Isto é, subestimam que, quando uma herança ainda é culturalmente ou socialmente estruturante nos dias atuais, é porque há uma *produção contemporânea da subalternidade* e é esta que faz com que a herança sobreviva. Em outro contexto, as heranças desaparecem rapidamente (em escala histórica, cerca de três gerações). Assim, analisam certos fenômenos como pós-coloniais (no sentido de uma situação colonial mais ou menos conservada) quando são principalmente produções contemporâneas de subalternidade pelo capitalismo periférico, semiperiférico ou central. (CAHEN; BRAGA 2018, p. 22, grifo no original).

A engrenagem colonialista e a colonialidade persistem como fenômenos de totalidade, no qual acontecimento e ideias, fenômenos sociais e formas de representá-los compõem os dois lados dialéticos da mesma moeda. Daí que as lutas epistemológicas não podem ter êxito se se limitarem apenas ao seu campo fenomenológico, o de “nomeação” e “renomeação” da realidade. A própria existência de epistemologias questionadoras ou descolonizadoras só foram possíveis, como sugerimos, quando o campo da *práxis*, as lutas efetivas de sujeitos subalternos, questionou estruturas materiais e espirituais da estrutura social, reviu narrativas ao rever concretudes e fez o pensamento crítico aprender e apreender realidades silenciadas.

Capitalismo pode parecer uma palavra genérica demais, totalizante demais, antiga demais e econômica demais, mas pode nos ajudar a entender certas engrenagens persistentes no campo das múltiplas estruturas da sociedade e mesmo das estruturas da circulação de ideias. E aqui chegamos ao último ponto deste texto: de como as ideias, as epistemologias, mesmo as que se propõem

críticas, em alguma medida podem fazer parte do grande circuito autorizado de circulação de mercadorias. Alerta Silvia Cusicanqui, a esse respeito:

Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento. Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado. [...] Cooptación y mimesis, mimesis y cooptación, incorporación selectiva de ideas, selección certificadora de cuáles son más válidas para alimentar ese multiculturalismo de salón, despolitizado y cómodo, que permite acumular máscaras exóticas en el living y dialogar por lo alto sobre futuras reformas públicas. (CUSICANQUI, 2010, p. 68).

Não podemos esquecer que as ideias também fazem parte desse “mercado mundial de bienes”, que são tanto materiais quanto espirituais, que tendem a correr como rios na lógica de mercado da qual as ciências sociais não estão totalmente alheias. Desta maneira, a questão das epistemologias críticas e sua maior ou menor conexão com *práxis* críticas se colocam como um tema permanente para aqueles que buscam rever metodologias, rever conceitos, rever saberes e confrontar o saber formal e científico com o campo da vida prática e de suas lutas diárias.

No bojo da discussão, pesquisas que tomam a Etnografia Crítica não apenas como um gênero de pesquisa, mas como abordagem que busca a dialogia entre pesquisadores e grupos/pessoas que estão, estrutural e institucionalmente, em situação de marginalização e vulnerabilização, vêm contribuindo às pautas relacionadas às engrenagens de opressão política, econômica, social e epistemológica, desvelando as desigualdades sociais sistêmicas, situando as pesquisas acadêmicas nos espaços de construção coletiva de modo a escancarar, em diversos sistemas de valores, as relações assimétricas de poder que em grande medida escamoteiam as desigualdades sociais e restringem a participação direta e ativa de sujeitos-outros, pela negação deliberada de subjetividades (THOMAS, 1993). Assim, a Etnografia Crítica parte do comprometimento do/a pesquisador/a com a ética subjacente às relações sociais, devendo o etnógrafo crítico aliar ao trabalho de campo, narrativas emancipatórias por meio de processos colaborativos e dialógicos.

Tradicionalmente, a etnografia é marcada pelo cultivo da sensibilidade às diferentes dimensões das experiências individual e coletiva com as quais se está em relação e que passam a ser apreendidas como experiências de si, do outro e do mundo, superpondo estruturas de inferências e implicações que passam a ser apresentadas por meio de descrições densas. Preocupada em não reduzir essas experiências a “textos” a serem interpretados e reinterpretados, isto é, preocupada com o rebaixamento da prática etnográfica a mero gênero literário que somente realiza a representação escrita da interpretação cultural, a Etnografia Crítica desloca a ênfase do produto escrito para as relações que a conformam enquanto prática e que, com frequência, são construídas a longo prazo (RAPPAPORT, 2007) com vistas a examinar e reexaminar em colaboração os múltiplos modos com que as sujeitas e sujeitos sociais “inventam, produzem, assimilam, calham, utilizam, performam, distorcem, recusam, abandonam, ‘perdem’, retomam e atualizam significados, ou seja, fazem o mundo fluir ao invés de deixá-lo fixo” (FERREIRA JÚNIOR, 2019, p. 46).

Os resultados escritos são importantes, sem dúvida, e por isso postula a necessidade de realização de publicações destinadas ao consumo popular, de registro de narrativas e sistematização de experiências — momento no qual se articula com a História Oral —, e elaboração de documentos políticos, mas são desmistificados e vistos como um dos vários possíveis resultados de uma pesquisa. O debate político em torno deles se reorienta para questões sobre como a Antropologia e demais campos que realizam a Etnografia e a História Oral como prática social apresentam seus estudos e, em uma região social e politicamente deflagrada como a nossa, como questionam as configurações tradicionais de entendimento da realidade nos âmbitos técnicos e acadêmicos em que os movimentos populares também se encontram e, sobretudo, nos debates públicos.

Alteradas em níveis de descritibilidade, conflitividade, trocas, rugosidades e determinações por meio do encontro aberto do pensamento crítico com os conhecimentos, os saberes e os fazeres de quem questiona legitimamente o *status quo*, Etnografia e História Oral deixam de ser técnicas

de coleta de dados e despem-se da condição de “etnografia e história de salvamento” para se constituírem em espaços de co-conceitualização, de coteorização, de encontros epistêmicos e de desenvolvimento consequente e, por isso, conflituoso de relações intersubjetivas que tendem a se desdobrar em in(ter)ferências na realidade histórico-social.

Neste ensejo, este dossiê buscou reunir trabalhos que combinem posturas Etnográficas Críticas e História Oral na construção de epistemologias compartilhadas/colaborativas entre os saberes de pesquisadoras/pesquisadores e as narrativas e enunciações de sujeitas/sujeitos vindos de movimentos sociais, políticos e culturais contemporâneos de áreas periféricas e marginais urbanas e rurais, particularmente aqueles que questionam a ordem social hegemônica. Sua efetivação remete a um diálogo contínuo entre seus organizadores em torno dessas questões, os quais têm se organizado sobretudo no grupo de trabalho homônimo proposto para os Encontros Nacionais de História Oral dos anos de 2020, em Belém (Pará), e 2022, no Rio de Janeiro.

Os manuscritos aqui co(m)partilhados abarcam processos e debates diversos que pontuam, por vezes diametralmente, o colonialismo interno, ensejando o diálogo entre modos de conceber os “objetos de pesquisa” com epistemologias outras, em oposição a conceitos e teorizações que reificam o status de “verdade” no seio acadêmico, o que nos leva a refletir sobre a ética do trabalho do pesquisador nas diferentes áreas de conhecimento e como esta tentativa de movimento de confluência (SANTOS, 2015) deve ser realizado abarcando a participação dos diferentes sujeitos históricos e sociais em processos de mobilização que considerem que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, 2015, p. 89).

O artigo de Suzyanne de Sousa e Ewerton Barros, que abre o Dossiê, faz um esboço de autoanálise ao realizarem uma reflexão sobre o papel do historiador, assim como os usos da história oral, em pesquisas que envolvem sujeitos em “situação de vulnerabilidade”, compreendendo a constituição política desta categoria. Indo além de uma reflexão sobre os conceitos que são

operacionalizados pelo pesquisador, a autora e o autor buscam refletir sobre a prática social da pesquisa e os aspectos éticos que permeiam a dialogicidade até se chegar à dita coleta de dados, “situando” a história oral a partir destas especificidades.

Nélio Moreira situa sua discussão nos discursos de colonialidade que permeiam a noção de identidade cultural a partir da condição da música da Amazônia, tomando o regionalismo amazônico-paraense por alguns artistas do cenário musical do estado do Pará como forma de se auto-representar dentro de um circuito de Música Popular Brasileira (MPB) que insiste em exotizar “o que vem de fora”, ainda que esse fora seja interno ao país. As narrativas que visam confrontar, e por vezes quebrar, com os discursos de colonialidade também estão presentes no artigo de Danielle Arruda, que nos apresenta um cenário geopolítico de exclusão dos moradores da Serra Grande diante da sobreposição do Parque Estadual do Ibitipoca, em Minas Gerais. A instituição de uma área de conservação muitas vezes desconsidera as relações de sociabilidade anteriores à estatização do território, sobrepondo normativas legais — alheias às idiossincrasias localizadas — às redes de organização das relações sociais.

Discorrendo a partir da Venezuela, país fundamental na conflagração crítica vivida no continente nas últimas quatro décadas e no qual as práticas populares têm centralidade na busca da instituição de formas mais justas e igualitárias de ação política, cultural, social e religiosa, o artigo de Diónyis Rivas e Ismenia Mercerón nos leva a considerar outros aspectos alheios à materialidade do fato social, a partir das vivências de mulheres afro-venezuelanas do município de Chuao, localizado no estado de Aragua (Venezuela), em que as *Madres Espirituales*, detentoras da arte de parir, reúnem em seus trabalhos elementos espirituais e tradicionais ligados a cosmovisões que carregam em si significações. Tomando as narrativas das sujeitas como essenciais para o fazer-científico, as autoras destacam a *partería tradicional ancestral* como espaço de insurgência política e de ruptura em relação à colonialidade de gênero em que o parto e o nascimento são tidos

como domínio hegemônico do campo da saúde e do controle reprodutivo das mulheres.

A discussão acerca da colonialidade de gênero também está presente no artigo de André da Silva Muniz e Bruna Mendes de Vasconcelos, que apresenta a trajetória de (re)existência de pessoas do povo Puri que se identificam como LGBTQIA+. Autoetnográfica, escolha político-epistêmica que visa evidenciar epistemologias indígenas, conforme assinalado no artigo, a análise da experiência de retomada indígena de uma de suas autoras mediante a articulação com a retomada do próprio povo Puri traz a necessária visibilidade às ações de retomada indígena e às distintas formas e espaços de sua realização, entre as quais, o texto destaca o gênero e a sexualidade. Dessa forma, Muniz e Vasconcelos chamam a atenção sobre como a colonialidade organiza de forma violenta as mais variadas dimensões da vida social e como cada trajetória pessoal, ainda que seja particular, tem em si uma espessura e profundidade histórica a ser compreendida para alimentar a reflexão e ação transformadoras.

Por sua vez, Angélica Pereira Triani, Amarildo Ferreira Júnior e Francilene Rodrigues realizam uma abordagem etno-histórica para discutir a formação social do estado de Roraima a partir da simbologia do Monumento ao Garimpeiro, em Boa Vista, e da discussão sobre as possibilidades de sua ressignificação política. Ao longo do artigo, as autoras e o autor apresentam a invasão, a colonização e o controle dos territórios que viriam a conformar o atual estado de Roraima, destacando a prática do garimpo como motivo recorrente da dinâmica de constituição do local e de seus conflitos socioambientais. O texto também põe em relevo o debate público em torno das possibilidades de ressignificação de monumentos como questão relevante para a agenda urbana e territorial nas cidades amazônicas ao permitir a abertura de espaços para fluência de outras enunciações e ideias esquecidas ou recalçadas nas imagens exaltadas pelos projetos políticos dominantes.

Por fim, o artigo de Paulo Henrique Ferreira de Freitas e Larissa Neves da Costa nos

mostra um percurso de crítica epistemológica de “dentro para dentro”, delineando um cenário social e político da disciplina de Antropologia, tanto num nível formativo quanto em sua forma organizativa, criando fissuras epistêmicas por meio da ocupação das matrizes curriculares de cursos de pós-graduação em Antropologia, especialmente no caso do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG), enriquecendo nossa leitura com uma discussão profícua que entremeia etnografias e afrografias.

Assim, movimentando distintas teorias e métodos e abordando contextos sociais, culturais e políticos diversos, em diferentes regiões do Brasil e na Venezuela, as autoras e autores deste dossiê destacam a proficuidade da construção de epistemologias compartilhadas/colaborativas por meio de práticas críticas de Etnografia e História Oral, ressaltando suas potencialidades para efetivação de outros mundos e outras pronúncias do mundo. Boa leitura!

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (Org.). *La Naturaleza Con Derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011.

ARROYO, Miguel G. Pedagogias em Movimento – o que temos a aprender dos Movimentos Sociais? *Currículo sem Fronteiras*, v.3, n.1, pp. 28-49, Jan/Jun 2003.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

BRAGA, Ruy; CAHEN, Michel. “Preâmbulo - Anticolonial, pós(-)colonial, decolonial: e depois?”. In: CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy. (Org.). *Para além do pós (-) colonial*. São Paulo: Alameda, 2018. p. 11-32.

CALDART, Roseli Salette. *Pedagogia do Movimento Sem Terra*. São Paulo: Expressão Popular: 2012.

CARRILLO, Afonso Torres. *La educación popular: trayectoria y actualidad*. Bogotá: Editorial El Búho, 2016.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio A., AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina. (Org.). *A teoria marxista hoje*. Problemas e perspectivas. Buenos Aires:CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007. p. 431-458. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715073000/boron>.

[pdf](#) Acesso em: 23 ago. 2018.

CASTRO GOMÉZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CANDAU, Vera, RUSSO, Kelly. Interculturalidade e Educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. *Rev. Diálogo Educ.*, Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan./abr. 2010. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189114444009>. Acesso em: 23 ago. 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas. *Revista Subjetiva*, Trad. Carol Correia, 2017, s.p. Disponível em: <https://medium.com/revista-subjetiva/mapeando-as-margens-interseccionalidade-pol%C3%ADticas-de-identidade-e-viol%C3%A2ncia-contra-mulheres-n%C3%A3o-18324d40ad1f>. Acesso em: 13 set. 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DÁVALOS, Pablo. El posneoliberalismo, apuntes para una discusión. *Rebelión*, 24 mai. 2016, s.p. Disponível em: <https://rebellion.org/el-posneoliberalismo-apuntes-para-una-discusion/>. Acesso em: 20 ago. 2016.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; IDEA-USA-CH, 2014.

FERREIRA JÚNIOR, Amarildo. Educação antirracista no lugar Roraimá. In: SARDINHA, Antonio Carlos; SILVA, David Junior de Souza; DINIZ, Raimundo Erundino Santos. (Org.). *Ensino de História e Educação em Direitos Humanos: sujeitos, agendas e perspectivas de pesquisas*. Macapá: UNIFAP, 2022. p. 180-205.

FERREIRA JÚNIOR, Amarildo. *Corpo de Cristo, Máscaras de Diabos: etnopolítica e espaços de performance nos Diablos Danzantes de Yare, Venezuela*. 2019. 448 f. Tese (Doutorado em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil*. Prefácio TünyCwe Wazahi Tremembé (Rosa Tremembé). Arataca (BA): Teia dos Povos, 2021.

FREIRE, Paulo. *Política e Educação*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. São

Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra: 2020b.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1967.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

HARNECKER, Marta. *Um mundo a construir*. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

JARA HOLLIDAY, Oscar. *La sistematización de experiencias: práctica y teoría para otros mundos políticos – 1ed*. Bogotá: Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano - CINDE, 2018.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia, colônia do Brasil*. Manaus: Editora Valer, 2022.

MARTÍ, José. *Nuestra América*. Barcelona, Catalunha: Red ediciones S.L., 2023.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MOREIRA, Constanza. *Tiempos de democracia plebeya: Presente y futuro del progresismo en Uruguay y América Latina*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas 2012.

MEZZADRA, Sandro. (Org.) *Estudios postcoloniales*. Ensayos fundamentales. Trad. Marta Malo; Ana Rebeca Prada; Silvia Rivera Cusicanqui. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008. Disponível em: [http://www.oozebap.org/biblio/pdf/estudios\\_postcoloniales.pdf](http://www.oozebap.org/biblio/pdf/estudios_postcoloniales.pdf). Acesso em: 10 abr. 2018.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade e modernidade-racionalidade”. In.: BONILLA, Heráclio. (Org). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006. p. 416-426.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante — cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. Lílian do Valle. 3. ed. 6. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

RAPPAPORT, Joanne. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. Trad. Mariela Eva Rodríguez. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 43, jan.-dez. 2007, p. 197-229. Disponível em: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1108>. Acesso em: 22

jun. 2022.

SADER, Emir; GENTILI, Pablo. (Org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Fábio Luis Barbosa dos. *Uma história da onda progressista sul-americana (1998-2016)*. São Paulo: Elefante, 2018.

SANTOS, Fábio Luis Barbosa dos; FELDMANN, Daniel. *O médico e o monstro: uma leitura do progressismo latino-americano e seus opostos*. São Paulo: Elefante, 2021.

SVAMPA, Maristella. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019.

THOMAS, Jim. Beginning to think critically. In: THOMAS, Jim. *Doing Critical Ethnography*. Newbury Park: SAGE Publications, Inc, 1993.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1981.

WILLIAMS, Raymond. Base e superestrutura na teoria cultural marxista. *Revista USP*, São Paulo, n. 66, p. 209-224, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i66p209-224. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13448>. Acesso em: 21 set. 2023.

WOOD, Ellen; FOSTER, John. *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.