

PLURIVERSO E INTERCULTURALIDADE: UMA CONSTRUÇÃO DE DIÁLOGOS ALÉM DAS FRONTEIRAS

Daniela Boacik

Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Brasil
danyboacik@hotmail.com

Marlize Rubin-Oliveira

Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Brasil
rubin@utfpr.edu.br

Hieda Maria Pagliosa Corona

Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Brasil
pagliosa@utfpr.edu.br

190

Artículo

RECIBIDO: 06/04/2020

ACEPTADO: 19/06/2020

Resumo

O objetivo deste ensaio é problematizar o universo e o pluriverso no contexto da globalização hegemônica, bem como refletir como a interculturalidade pode abrir espaços ao diálogo e à solidariedade. As reflexões foram construídas a partir de uma perspectiva decolonial acerca de desigualdades e exclusões acarretadas pelo sistema de globalização hegemônica e seus tensionamentos. Os estudos sobre interculturalidade visam transformar o modo como minorias são vistas, trazer ao debate olhares diversos e dar voz aos saberes e conhecimentos de povos e culturas, para que, ao invés de continuar como universo possa se criar um pluriverso. O pluriverso como *locus* no qual humanos e não-humanos estejam interconectados e visem a igualdade e o respeito pela outridade, modificando o modo como as pessoas se relacionam, visando o reconhecimento e a valorização de saberes diversos.

Palavras-chave: Universo. Pluriverso. Interculturalidade.

PLURIVERSO E INTERCULTURALIDAD: UNA CONSTRUCCIÓN DE DIÁLOGOS MÁS ALLÁ DE LAS FRONTERAS

Resumen

El objetivo de este ensayo es problematizar el universo y el pluriverso en el contexto de la globalización hegemónica, así como reflexionar cómo la interculturalidad puede abrir espacios para el diálogo y la solidaridad. Las reflexiones fueron construidas desde una perspectiva decolonial sobre las desigualdades y exclusiones provocadas por el sistema de globalización hegemónica y sus tensiones. Los estudios interculturales tienen como objetivo transformar la forma en que se ven las minorías, traer diferentes perspectivas al debate y dar voz a los saberes y conocimientos de los pueblos y las culturas, para que, en vez de continuar como un universo, se pueda crear un pluriverso. El pluriverso como un *locus* en el que los humanos y los no humanos están interconectados y apuntan a la igualdad y al respeto por los otros, modificando la manera en que las personas se relacionan, con vistas al reconocimiento y la valorización de saberes diversos.

Palabras claves: Universo. Pluriverso. Interculturalidad.

PLURIVERSE AND INTERCULTURALITY: A CONSTRUCTION OF DIALOGUES BEYOND BORDERS

Abstract

The purpose of this essay is to problematize the universe and the pluriverse in the context of hegemonic globalization, as well as to reflect on how interculturality can open spaces for dialogue and solidarity. The reflections were built from a decolonial perspective around inequalities and exclusions brought about by the system of hegemonic globalization and its tensions. The studies about interculturality aim to transform the way that minorities are seen, to bring different perspectives to the debate and also to give voice to the knowledge of peoples and cultures, so that, instead of continuing as a universe, a pluriverse can be created. The pluriverse as a *locus* in which humans and non-humans are interconnected and aim at equality and respect for each other, changing the way people relate, aiming at the recognition and valorization of diverse knowledge.

Key-words: Universe. Pluriverse. Interculturality.

INTRODUÇÃO

Este ensaio tem como objetivo problematizar o universo e o pluriverso no contexto da globalização hegemônica, bem como refletir como a interculturalidade pode abrir espaços ao diálogo e à solidariedade nos espaços fronteiriços. O exercício teórico, aqui posto, busca tecer em primeira instância, uma análise a respeito da ambiguidade do universo, os elementos que o compõem, as experiências e criações, descobertas dos seres humanos e desenvolvimento da sociedade, assim como, da Ciência. E também, de novos olhares e pensamentos ao paradigma dominante que está posto, ou seja, uma nova forma de ver o universo interconectado com saberes distintos, o chamado pluriverso. O pluriverso é composto por vários saberes e “seres” Latour (1994), assim como o mundo. Dessa forma, a humanidade não está em um universo e sim em um pluriverso.

Apesar de existir saberes e conhecimentos diferentes, as relações entre os humanos puderam se aproximar e estabelecer trocas, porém, a globalização perversa (Santos, 2005) separou países e povos, aumentando a proporção das desigualdades e exclusões. Contudo, os movimentos mesmo sendo hegemônicos, não são lineares e nem mesmo homogêneos. É nesse espaço contraditório que diálogos e ensinamentos ocorrem.

A possibilidade de trocas interculturais, produzidas inclusive pelos movimentos globais, são possibilidades concretas que emergem na tentativa de superar modelos impostos pela colonialidade. As trocas interculturais podem potencializar a interação, o diálogo mútuo, a valorização do outro e o respeito pelas particularidades de cada um, fortalecendo vínculos e assim, potencializando novos saberes.

A perspectiva decolonial ofereceu o suporte necessário para a construção das reflexões aqui propostas. Esta perspectiva nos faz compreender a importância da temática aqui abordada. Isto permite refletir o mundo em que vivemos, e perceber como novas maneiras de viver esse mundo são necessárias, para que sejam possíveis transformações de parâmetros globalizados que dividem os humanos em classes, excluem grupos, regiões e países.

GLOBALIZAÇÃO HEGEMÔNICA E CONTRA-HEGEMÔNICA: DOIS PROCESSOS DISTINTOS

Distinguir globalização hegemônica e contra-hegemônica requer a compreensão interna do que cada uma representa. Segundo, Ianni (2001), Santos (2005), Sousa Santos (2002) e Pinto e Larrechea (2018) a globalização hegemônica é um fenômeno civilizatório, um processo que afeta o local e o global e que está presente no pensamento e na realidade humana. Desde sua origem foi mudando as suas concepções e agora se tornou uma globalização perversa.

As origens da globalização, com o sentido que conhecemos hoje, de ser “um fenômeno multifacetado com dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais, religiosas e jurídicas interligadas de modo complexo” (Sousa Santos, 2002, p. 26) datam do final do século XX e início do século XXI. A globalização tem uma prescrição, composta por várias prescrições e está sustentada no consenso hegemônico, mais conhecido como consenso neoliberal ou Consenso de Washington (Sousa Santos, 2002, p. 27). Essa forma capitalista neoliberal instituiu o padrão/matriz da globalização hegemônica (Leite e Genro, 2012), dessa forma, hegemonia no sentido gramsciano, é entendida “como capacidade econômica, política, moral e intelectual de estabelecer uma direção dominante na forma de abordagem de uma determinada questão” (Santos e Avritzer, 2002, p. 43). Os processos de globalização resultam das interações entre as várias dimensões da sociedade com o intuito de universalizar o capitalismo e sobrepôr os princípios do mercado em relação aos interesses do Estado e da comunidade.

Para Sousa Santos (2008, p. 144), a globalização “é um processo de translocalização concreto, protagonizado por forças económicas, políticas e culturais concretas”, sendo uma expressão de hierarquia entre o centro e as periferias. Para Leme (2010), a globalização se constitui no entendimento desses novos processos e formas de organização das relações sociais.

Para Fiori (2005, p. 68), “a hierarquia, a competição e a guerra dentro do núcleo central do sistema mundial marcaram o ritmo e a tendência do conjunto na direção de um império ou Estado universal e de uma economia global”. Essa tendência constituiu as diferenças de classes e oportunidades, principalmente em relação ao conhecimento e a aquisição do mesmo. “Isto é assim porque a globalização é hoje o marcador hegemónico dos termos do conflito social histórico criado pelo capitalismo. A globalização é simultaneamente o conflito (a ideia da força) e os termos do conflito (a força da ideia)” (Sousa Santos, 2008, p. 152).

Assim sendo, a globalização envolve questões económicas, culturais, políticas, religiosas e sociais de toda sociedade em todos os seus seguimentos. Dias Sobrinho (2005) aponta que a globalização influencia em todos os cantos do mundo, seja nas microdimensões ou nas grandes manifestações multiculturais da sociedade, expandindo e impulsionando as estruturas, potencializando a mobilidade, gerando mudanças científicas e tecnológicas, impulsionando o acúmulo exponencial dos conhecimentos e aumentando a complexidades das relações humanas. A globalização perpassa os movimentos e acontecimentos através dos tempos; esta se modifica e modifica a sociedade em geral.

Santos (2002, p. 26) aponta que a globalização das últimas três décadas, não se encaixou no padrão moderno ocidental de globalização, que é a globalização homogeneizada e uniformizada. Pelo contrário, parece que por um lado, combinou a universalização e a eliminação de fronteiras e por outro, “o particularismo, a diversidade local, a identidade étnica e o regresso ao comunitarismo”. E também, ela interage e inter-relaciona de modo diversificado com as transformações que ocorre em todo o mundo, tais como as desigualdades entre os países ricos e pobres, entre as populações de diferentes status social, entre os conflitos ambientais, étnicos, políticos, guerras, crimes globalmente organizados e com a democracia.

A globalização não é um processo homogêneo e linear, entretanto possui características dominantes. Ela está longe de ser consensual, pois é um “vasto e intenso campo de conflitos entre grupo sociais, Estados e interesses hegemónicos, por um lado, e grupos sociais, Estados e interesses subalternos, por outro” (Sousa Santos, 2002, p. 27). “Os processos de globalização resultariam das interações entre várias constelações de práticas. Mas uma só globalização seria realmente hegemônica – a capitalista neoliberal” (Leite e Genro, 2012, p. 766). Esse dinamismo e embate que a globalização causou, só se tornou possível pela existência de discursos políticos e ideológicos, de certa forma, homogêneos, estabelecidos nos princípios do neoliberalismo (Leite e Genro, 2012, p. 23). O termo neoliberalismo tem vários significados:

1. Uma corrente de pensamento e uma ideologia, isto é, uma forma de ver e julgar o mundo social
2. Um movimento intelectual organizado, que realiza reuniões, conferencias e congressos, edita publicações, cria *think-tanks*, isto é, centros de geração de ideias e programas, de difusão e promoção de eventos.
3. Um conjunto de políticas adotadas pelos governos neoconservadores, sobretudo a partir da segunda metade dos anos 70, e propagadas pelo mundo a partir das organizações multilaterais criadas pelo acordo de Bretton Woods (1945), isto é, o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI). (Moraes, 2001, p. 3)

O neoliberalismo, segundo Moraes (2001, p.4), “é a ideologia do capitalismo na era de máxima financeirização da riqueza, a era da riqueza mais líquida, a era do capital volátil”, ou seja, uma estratégia para superar o capitalismo. Nesse caso, o neoliberalismo surge para liberar o Estado de algumas responsabilizações, dessa forma, o bem-estar social deixa de ser responsabilidade coletiva e passa a ser responsabilidade individual. Com isso, as dimensões econômicas, sociais, políticas, educacionais e os valores, tem por consequência, respectivamente, promulgar o capitalismo, gerar mais pobreza e desigualdades, favorecer a privatização em setores da educação, criar políticas públicas e, principalmente propagar o individualismo.

Por isso que Santos (2005, p. 10) aponta para uma globalização perversa, pois “as bases materiais do período atual são, em outras, a unicidade da técnica, a convergência dos momentos, a cognoscibilidade do planeta e a existência de um motor único na história, representado pela mais-valia globalizada”. É esse mecanismo global que resulta em uma globalização perversa, a valoração do dinheiro, da tirania, da informação que sobrepõem-se às necessidades pessoais e globais, obscurecendo a utopia de uma vida mais humana com características igualitárias. “A globalização mata a noção de solidariedade, devolve o homem à condição primitiva do cada um por si e, como se voltássemos a ser animais da selva, reduz as noções de moralidade pública e particular a um quase nada” (Santos, 2005, p. 32).

De acordo com Coronil (2005), a globalização está desestabilizando não apenas as fronteiras geográficas e políticas, mas também as regulamentações disciplinares e os paradigmas. A globalização evidencia os limites entre a modernidade e a pós-modernidade; entre as oposições do material e do discurso ; entre o econômico e o cultural e entre o todo e suas fragmentações que influenciam nossas regras disciplinares. Assim como os fenômenos locais não podem ser entendidos sem as condições globais, os globais também não podem ser entendidos sem explicar as condições locais que servem de sustento para sua construção.

Com sorte, o esforço de dar sentido à relação entre o que, por falta de melhor expressão, chamamos de dialética entre localização e globalização no contexto de condições de conhecimento e produção globalizadas, ao descentralizar as epistemologias do Ocidente e

ao reconhecer outras alternativas de vida, produzirá não só imagens mais complexas do mundo, mas também modos de conhecimento que permitam uma melhor compreensão e representação da própria vida. (Coronil, 2005, p. 59)

Dessa forma, a globalização proporcionou construir um mundo onde os interesses estivessem acima da humanização, reforçando a modernidade capitalista. Contudo, alguns movimentos locais estão tendo iniciativas e juntando-se a organizações para mobilizar lutas sociais, as chamadas globalizações contra hegemônicas. Segundo Sousa Santos (2002, p. 75), a globalização contra-hegemônica, ainda que surgida de dois modos de produção da globalização – o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade – está fragmentada na medida em que predomina as iniciativas locais de resistência à a globalização hegemônica. Essas iniciativas estão sustentadas no “espírito de lugar”, no contexto, na vida dos atores. O que faz dessas iniciativas serem globalização contra- hegemônica é, por um lado, “a sua proliferação um pouco por toda a parte enquanto respostas locais a pressões globais [...] e, por outro lado, as articulações translocais que é possível estabelecer entre elas ou entre elas e organizações e movimentos transnacionais” (p. 75), os quais compartilham do mesmo objetivo.

A globalização contra-hegemônica está ocorrendo dentro da globalização hegemônica, ou seja, as iniciativas por detrás desse processo surgiram por meio de ideias e lutas das minorias principalmente em países periféricos que, observando a progressão dessa dimensão hegemônica, optaram por olhar e atuar de forma diferente, a incluir os excluídos.

Algunos movimientos y debates intelectuales de América Latina intuyen medidas posibles para alejarse del ‘modelo civilizatorio’ de la modernización y el desarrollo globalizado. Reunión tras reunión de pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres y campesinos, la crisis del modelo civilizatorio occidental es invocada como la causa más importante de la actual crisis global de energía/clima y pobreza. Un cambio hacia un nuevo paradigma cultural y económico es reconocido tanto como necesario y como activamente en construcción. (Escobar, 2012, pp. 44 – 45)

Nesse sentido, “é preciso fazer com que o local contra-hegemônico também aconteça globalmente” (Sousa Santos, 2002, p. 74) e potencialize ideais cooperativos e inclusivos.

Segundo Sousa Santos (2002) as transformações contra hegemônicas consistem na mundialização das lutas para tornar possível a distribuição das riquezas de forma democrática, a fim de ressaltar e garantir os direitos dos cidadãos sendo eles individuais ou coletivos, de forma a serem aplicados transnacionalmente. No campo das práticas sociais e culturais transnacionais, a globalização contra-hegemônica intenta na construção do multiculturalismo emancipatório, em outras palavras, na construção democrática de normas e regras que consiste em reconhecer reciprocamente as identidades e culturas distintas. Esse reconhecimento pode vir a resultar em

maneiras múltiplas de partilha, que é o caso, das identidades, sejam elas duais, híbridas, interidentidade e transidentidade, “mas todas elas devem orientar-se pela seguinte pauta transidentitária e transcultural: temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza e a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (Sousa Santos, 2002, p. 75).

Assim sendo, as lutas contra-hegemônicas estão emergindo e possibilitando abranger novos lugares e pessoas, elastecendo em expansão e conquistando apoiadores e defensores. E portanto, ousar movimentar ações em que representantes sociais e políticos possam auxiliar nesse trabalho, e com isso, fazer com que o olhar desses poderes para as questões de desigualdade e exclusão possam ser repensadas e revistas em suas pautas. Isso pode ser um viés para a mudança. Só assim, reconhecendo o lugar do outro, suas potencialidades e dificuldades, tendo a possibilidade de pensar e agir juntos por uma causa maior, é que o futuro de todos os desiguais e excluídos poderá ser transformado e vivido de maneira coerente aos direitos e riquezas que o mundo oferece.

Segundo Stengers (2015, p. 149) “a luta política deveria passar por todos os lugares onde se fabrica um futuro que ninguém ousa realmente imaginar”. Conforme Escobar (2005), o lugar que o outro ocupa pode ser, e de fato é em alguns locais, desigual e por vezes de exclusão total e abandono. “O fato é que o lugar [...] continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas. Existe um sentimento de pertencimento [...]” (Escobar, 2005). E com isso, as pessoas se sentem partes daquele lugar, o que as torna suscetíveis às formas de domínio e manipulação dos governantes. Com a globalização, o lugar do outro ficou perdido e enfraquecido, o respeito e valorização do ser humano como “outro”, que possui capacidades e experiências diferentes, deu lugar a agitação, produção, competição e dominação. O lugar, em outras palavras, desapareceu no “frenesi da globalização” dos últimos anos, e este enfraquecimento do lugar tem consequências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza, e da economia (Escobar, 2005).

As conexões e as relacionalidades com o outro são perdidas, sucumbidas e transformadas em detrimento da produção de bens e da competição. Relacionalidade compreendida aqui pelos conceitos de ontologia dualista e ontologia relacional de Escobar (2015). A ontologia dualista é a “que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, ‘nosotros’ y ‘ellos’, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etc” (p. 93). E ontologia relacional “es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad” (p. 94). Ou mais explicitamente, “lo que existe es un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos” (p. 94). Resumindo, “una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no-humanos) preexiste las relaciones que lo constituye. Todos existimos porque existe todo” (p. 94).

Dessa forma, observamos que essas ontologias caracterizam, respectivamente, as relações de separação e interrelação, o que com a ontologia dualista explana os vários problemas relacionados

as conexões e relações entre pessoas. As características importantes em tempos de globalização são as de produção, competição e lucros. As pessoas estão se distanciando porque com o capitalismo a desigualdade se amplificou e distanciou as classes. Está se perdendo um futuro que, poderia ser construído por todos de forma igualitária se não houvesse essa globalização hegemônica que separa povos.

Diante disso, as lutas sociais se fazem necessárias para tentar amenizar os problemas causados pela globalização e o capitalismo. Os processos de hierarquia e desigualdades precisam ser repensados de forma a construir um universo que seja um pluriverso, em que todas as formas humanas e não-humanas se juntem na luta para chegar à transição do sistema que impera e se empodera cada vez mais. “A teoria a construir deve, pois, dar conta da pluralidade e da contradição dos processos de globalização em vez de os tentar subsumir em abstrações redutoras” (Sousa Santos, 2002, p. 56). Assim sendo, as tendências que estão emergindo, devem possibilitar acolher o outro e dar valor ao local que este veio, para que dessa maneira, possam se construir valores e relações fortes e seguras que se interconectam, afim de idealizar e desenvolver um mundo cada vez mais intercultural.

O MUNDO COMO UNIVERSO E PLURIVERSO

O universo é um vasto infinito e em toda sua imensidão abarca as multiplicidades que o compõem. Pluralidades, diversidades, dicotomias, questionamentos, mistérios, segredos, saberes, métodos, técnicas, teorias, sujeitos, ciência, razão, (in)certezas, emoções, relacionalidade, sociedade, natureza entre outros, fazem parte de um mundo construído, de um lugar, que compõem parte do universo. O universo é um conjunto de experiências e perspectivas humanas em suas descobertas, desenvolvimentos e criações que ao mesmo tempo em que procuram compreender e buscar seu autoconhecimento, também buscam entender e conhecer o universo em sua dimensão.

O mundo é composto por ontologias, e no decorrer da existência humana evoluíram-se conceitos, definições, criou-se tecnologias e novos saberes foram sendo construídos. Para Escobar (2012) com a ontologia moderna,

ciertas construcciones y prácticas han llegado a ser prominentes. Estos supuestos incluyen la primacía ontológica de los seres humanos sobre los no-humanos (la separación de la naturaleza y la cultura) y de algunos seres humanos sobre otros (la brecha colonial entre el Occidente/ moderno y el resto/ no moderno); la separación del individuo autónomo de la comunidad; la creencia en el conocimiento objetivo, la razón y la ciencia como los únicos modos de conocimiento válido; y la construcción cultural de la ‘economía’ como un reino independiente de la vida social, con el ‘mercado’ como una entidad auto-regulada. Los mundos y saberes construidos sobre la base de estos compromisos ontológicos devinieron en ‘un universo’. Este universo ha adquirido cierta coherencia en formas socio-naturales

como el capitalismo, el Estado, el individuo, la agricultura industrial, proyectos de macro-desarrollo, y así sucesivamente. (pp.47- 48)

Este campo moderno, com suas construções, práticas e separações abrange mecanismos para manter um modelo de racionalidade a ser seguido, constituído a partir da revolução científica no século XVI, e desenvolvido subseqüente nos séculos VXII e XVIII, nas ciências naturais, e no século XIX expandindo-se às ciências sociais. Para Sousa Santos (2000), este modelo de racionalidade admite variações internas porém, distingue-se em duas fronteiras pelas formas de conhecimento, a do senso comum e a dos estudos humanísticos. “Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (Sousa Santos, 2000, p. 61).

Essa racionalidade, caracterizada como paradigma dominante, está pautada na ideia de “ruptura fundante” (Sousa Santos, 2000, p. 61) e possibilita só uma forma de conhecimento ser a verdadeira e desconsidera as outras formas.

E isto porque um paradigma não é uma simples maneira de “ver” as coisas, de interrogar ou de interpretar resultados. Um paradigma é, antes de mais nada, da ordem da prática. O que se transmite não é uma visão de mundo, mas uma maneira de fazer, uma maneira não somente de avaliar os fenômenos, de lhes conferir um significado teórico, mas também de intervir, de submete-los a situações inéditas, de explorar a menor das conseqüências ou o menor efeito implicado pelo paradigma para criar uma nova situação experimental. (Stengers, 2002, p. 64)

Nos traços do paradigma científico moderno está calcada “uma nova visão do mundo e da vida” (Sousa Santos, 2000, p. 61) entre “conhecimento científico e conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e pessoa humana, por outro” (p. 62). Isto é, instala-se uma perspectiva de dualidade, de fragmento de divisão.

A separação entre natureza e o ser humano, revela que o humano visa conhecer para depois dominar e controlar a natureza. Para conhecer, nessa perspectiva se faz necessário separar o conhecimento científico e do senso comum, dessa forma, ao se fazer ciência o humano se acha capaz de dominar a natureza, bem como de construir a verdade. Entretanto, ao definir-se ciência, observa-se que o termo tal como a sua função, é ambígua.

A definição da “ciência” nunca é neutra, já que, desde que a ciência dita moderna existe, o título de ciência confere àquele que se diz “cientista” direitos e deveres. Toda definição, aqui, exclui e inclui, justifica ou questiona, cria ou proíbe um modelo. Deste ponto de vista, as estratégias de definição por ruptura ou por procura de um critério de demarcação

distinguem-se de maneira muito interessante, A “ruptura” procede estabelecendo um contraste entre “antes” e “depois” que desqualifica o “antes”. A busca de um critério de demarcação procura qualificar positivamente os pretendentes legítimos ao título de ciência. (Stengers, 2002, p. 35)

Essa busca por um critério de demarcação de ciência, nada mais é do que uma “tentativa de dar uma definição ‘positiva’ da ‘verdadeira’ ciência” (Stengers, 2002, p. 39). Já que uma ciência se constitui contra as opiniões e subsequente aos interesses, sejam eles da “vida” ou de “espírito”. Ou seja, “a ciência normal explica menos o que preexiste a ela do que cria aquilo que ela explica” (p. 65).

A Ciência- com letra maiúscula - segundo Stengers (2015), é a Ciência posta, aquela à que todos, inclusive os cientistas, servem e seguem, uma Ciência histórica, construída por saberes, que defende a concretude e o tradicional, ao espírito crítico próprio dela. A Ciência é objetiva e faz uso de vários objetos para conseguir a sua utilização em diversos seguimentos, visando se aproximar de quaisquer seres humanos para ser utilizada e impor suas concepções e conceitos.

A ciência é múltiplos saberes. Ou seja, são aqueles saberes que se juntam, de diversos campos de conhecimento e pessoas em sua individualidade, e que reunidos por um bem comum, estão dispostos a essa troca de experiências por uma causa; isto é, estão abertos a novos conhecimentos e a questionar os saberes impostos pela Ciência posta, hierárquica na ideia de ser única e verdadeira. “Eles seriam engajados por um tipo de êxito, próprio a cada campo, cuja eventualidade obriga aqueles que pertencem a esse campo, os força a pensar, a agir, a inventar, a objetar, ou seja, a trabalhar juntos, uns dependendo dos outros” (Stengers, 2015, p. 85).

Sendo assim, há essa distinção entre Ciência e ciência, as quais fazendo parte de um universo e de um mundo dito globalizado, procuram defender seus ideais e por consequência disso, as ciências com múltiplos saberes questionam e se posicionam frente a uma Ciência perpetuada como à verdadeira.

Si hay límites para los saberes culturales, los hay igualmente para los conocimientos científicos; una buena medida para evaluar estos límites es la eficacia contextual y situacional en que los conocimientos y saberes culturales son aplicados. En casi todos los casos, como ya hemos señalado, la ciencia moderna aplicada opera con una racionalidad abstracta y no se interesa por los contextos en los cuales es aplicada. Lo que es válido para algunas circunstancias tiene que generalizarse a todos los casos. Es así que la ciencia normal es enseñada y practicada. (Floriani e Vergara, 2015, p. 21)

Portanto, são vários os saberes e conhecimentos adquiridos e construídos ao longo da vida, a Ciência é a nossa base, e ainda temos resquícios dessa imposição sendo vivenciados na atualidade, porém, muitos novos saberes se contradizem com a definição da Ciência, e estão se constituindo

para transformar essa ideia, unindo saberes e experiências, trocas e conhecimentos, fortalecendo as relações coletivas.

Segundo Latour (2004) são as relações humanas e não-humanas que constroem o coletivo, e por meio delas, vão se consolidando saberes e questionamentos. “Quando entramos em um universo, cujo mobiliário já está definido, sabemos, de imediato, o que temos todos em comum, o que nos mantém reunidos. O resto é o que nos divide, as qualidades segundas” (Latour, 2004, p. 88). Dessa forma, cada ser humano carrega empiricamente conhecimentos e saberes adquiridos durante as experiências vividas e os não-humanos precisam ser lapidados/estudados, ou seja, é preciso diálogo entre saberes se o objetivo for constituir híbridos ou pontes e não abismos.

Para Latour (1994) o conjunto de procedimentos em que criam-se os híbridos denomina-se por “redes”, as quais fazem parte as técnicas, práticas, estratégias, conhecimentos, ou seja, aquilo que mistura natureza e cultura para constituir a modernidade. Dessa forma, os híbridos criariam laços entre a sociedade para que o cruzamento entre natureza e cultura possa proliferar e possibilitar uma vivência mais dinâmica e interligada, proporcionando situações de cooperação e não de dominação do humano sobre o não-humano.

Com a modernidade e o advento da globalização, muitas transformações ocorreram; novas tecnologias foram criadas e estão sendo atualizadas a cada dia ; novos saberes e conhecimentos; novos métodos e técnicas estão sendo criados e poderiam ser utilizados para inter-relacionar culturas, superar abismos e preconceitos construídos historicamente, e também, para unir saberes humanos e não-humanos, por meio de “mediação, por tradução e por redes” Latour (1994, p. 43), de forma a consolidar direitos e aprofundar espaços democráticos.

Nesse momento de transição paradigmática (Sousa Santos, 2008) há conhecimentos emergentes em diálogos com o intuito de transformar, desconstruir processos civilizatórios vivenciados até então, buscar resultados pelo coletivo e não individualmente, assim como a liberdade para reconhecer e conhecer o diferente, o outro, e autonomia para escolher as alternativas. Segundo Escobar (2012, p. 25) “estas tendencias se ven unidas a cuestiones ontológicas y enactuando potencialmente la idea de avanzar hacia un pluriverso, en el sentido de crear las condiciones para la coexistencia de múltiples mundos interconectados”.

Sendo assim, a ideia de pluriverso é uma junção de saberes múltiplos, uma “ecologia de saberes” para Sousa Santos (2008) e/ou de um “diálogo de saberes” para Leff (2009), entre outras formas, como a interculturalidade para Walsh (2005) e complexidade para Morin (2010). Nesse pluriverso em movimento, a perspectiva decolonial é uma das perspectivas que nos ajuda a inverter lógicas modernas de exclusão e dominação. O diálogo entre saberes diversos pode nos permitir construir saberes pluriversos. Saberes pluriversos buscam incluir diferenças, respeito pelo lugar do

outro, reflexão, interiorização e absorção dos conhecimentos e experiências vivenciados por outros grupos sociais, pelos diversos gêneros e ambientes em suas individualidades e potencialidades.

Assim sendo, o pluriverso para Latour (2004) é a cooperação entre natureza e ser humano, por mediação das ciências. E portanto, ao tornar visível a mediação das ciências, pode-se partir da natureza não em direção ao ser humano, mas, “tomando uma bifurcação em ângulo direito, em direção à multiplicidade das naturezas, redistribuídas pelas ciências, o que se poderia chamar de pluriverso, para marcar a distinção entre a noção de realidade exterior e o trabalho, [...] de unificação” (Latour, 2004, pp. 76 – 77).

Ou seja, “el mundo es un pluriverso, en incesante movimiento, una red siempre cambiante de interrelaciones entre seres humanos y no humanos” (Escobar, 2012, p. 47). Em outras palavras, pluriverso é a conexão e a comunicação da multiplicidade entre várias culturas do mundo, para formar uma rede de conhecimentos e inter-relacioná-los, desta forma garantir a participação e a liberdade de autonomia de todos.

A transição para um mundo pluriverso requer a inclusão de dimensões, como a “ontológica y epistémica” (Escobar, 2012, p. 39) e de olhar e repensar como a era da globalização proporcionou os pensamentos hegemônicos; as desigualdades e as soberanias de quem detinha o poder; a produção de conhecimento e trabalho em vista do capitalismo; as questões ambientais que foram deixadas de lado e com isso acarretou nos problemas socioambientais que atualmente são vivenciados; e principalmente, os problemas nos países periféricos derivados da falta de investimentos e de um olhar inclusivo. Porém, só a humanidade tem a possibilidade de intervir na direção de uma outra globalização como afirma Santos (2005) de forma solidária, inclusiva, consciente de nossas responsabilidades com o lugar.

INTERCULTURALIDADE: COMO PERSPECTIVA DE DIÁLOGOS

O termo interculturalidade passou a ser reconhecido na década de 80 do Século XX, por meio das relações educativas propostas pelos povos indígenas, a fim de promover a inclusão dos mesmos. A interculturalidade é como uma luta/ruptura dos moldes hegemônicos disseminados pela globalização.

Para Walsh (2009), a interculturalidade começa a se espalhar na América Latina em meados da década de 1980 do século XX, em relação às políticas educacionais incrementada pelos povos indígenas, ONG's e pelo próprio Estado, para que fosse disponibilizada uma educação intercultural bilíngue (EIB). Na reunião regional de especialistas sobre educação bilíngue, que aconteceu no México em 1982, enfatizou-se a necessidade de estabelecer políticas de plurilinguismo e multietnicidade, propondo assim entre outras coisas, a oficialização nacional ou regional de línguas indígenas e políticas educativas globais. Assim, todos concordaram na mudança da denominação do termo educação bilíngue bicultural para educação intercultural bilíngue, reconhecendo dessa forma,

que nenhuma comunidade humana se torna bicultural devido à natureza global e integrativa da cultura, mas em seu caráter histórico e dinâmico sempre é capaz de incluir novas formas e conteúdos, na medida que novas necessidades e condições de vida o exigem. A adoção do termo intercultural, usado primeiramente pelos povos andinos, foi assumida como um reflexo da condição cultural do mundo indígena, e não como um dever de toda sociedade.

Desde então, a interculturalidade vem se consolidando a partir de lutas para diminuir as desigualdades, exclusões e o sistema de dominação e poder que ao longo do tempo, pela forma de governança, dividiu etnias e conhecimentos. Dessa maneira, para que a inclusão de povos e saberes pudessem ser ouvidos e utilizados de forma valorizada, a interculturalidade emerge para construir uma sociedade com uma convivência inclusiva por meio de um diálogo de saberes mútuo.

Segundo Walsh (2009), foi nos anos 90 do século XXI, que essa política emergente conseguiu consolidação em quase todos os países da América Latina dentro das suas reformas constitucionais. Reconhecendo a natureza multiétnica e multicultural da população e da existência de identidades étnico-culturais, concedeu a proteção e igualdade diante da lei, assim. Assim foi que iniciou-se uma nova fase político-social, que ficou conhecida como constitucionalismo multicultural ou multiculturalismo constitucionalista. Essas mudanças resultaram nas várias demandas e lutas de movimentos sociais, principalmente de movimentos indígenas, tanto em nível nacional quanto internacional. No entanto, também devem ser vistos como desenhos do projeto neoliberal, que nos anos de 1990 ganhou força na América Latina. Trata-se de “‘incluir’ a todos, abarcando a los sectores históricamente excluidos, dentro del mercado -asegurando, con esta inclusión de los ‘excluidos’, su apaciguamiento-, ha sido una estrategia clave de su proyecto” (p. 82).

Diante disso, a interculturalidade ganhou novas oportunidades de abrangência. Apesar da luta ser demorada e lenta – pois as forças políticas e sociais ao redor são fortes na sua proporção e extensão – a interculturalidade vem ganhando novos campos e novos adeptos e, com isso as possibilidades de um fazer inclusivo e pensante contra-hegemônico está se elastecendo.

Há várias formas de ver e viver o mundo interconectados. Muitas são as possibilidades tecnológicas que fizeram os vários povos de todas as nações se interconectarem diminuindo as distâncias. Novas descobertas auxiliaram os humanos a elastecer e progredir em suas vidas. Contudo, o que era para aproximar, acabou separando e distanciando ainda mais as conexões humanas, dessa forma, o mundo foi dividido em duas linhas. Sousa Santos (2016, p. 27) aponta como o pensamento europeu e o pensamento ocidental, em que essas linhas dividem a realidade social em dois universos distintos, “o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’”. Essa divisão é tal que, “o outro lado da linha” se extingue, desaparece enquanto realidade, tornando-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. “Inexistência, neste sentido, significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível” (p. 27).

As divisões entre os países do Norte (geográficos) e países do Sul (incluindo América Latina, África e Ásia), ocasionou que os países do Sul passassem a ser considerados periféricos ou semi-periféricos, o que possibilitou a divisão entre “ricos” e “pobres”. “O Sul invoca uma geografia e uma cartografia, mas no sentido que aqui lhe atribuo, é uma metáfora do sofrimento humano injusto provocado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado” (Sousa Santos, 2014, p. 215).

Os países do Sul sofrem com os resultados da dominação da Europa, os pensamentos que ainda vigoram são europeizados, o capitalismo e as formas de produção são alguns dos resquícios que ainda são vivenciados atualmente. As desigualdades e exclusões são partes das inconsequentes dominações que ocorreram pela divisão social que separou povos e impôs que o lugar do outro, fosse cada mais vez enfraquecido e até mesmo esquecido e abandonado. “Encontramo-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (Bhabha, 1998, p.19). Isso porque “há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção, no ‘além’: um movimento exploratório incessante, que o termo francês *au-delà* capta tão bem – aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*, para lá e para cá, para a frente e para trás” (p. 19).

Por isso, alguns pensamentos e tendências estão emergindo a fim de tensionar esse processo de dominação e separação dos povos e transfigurar para um novo olhar de mundo a partir das minorias, que incluem aproximar as diferenças e valorizar os conhecimentos de cada um, em suas particularidades e aprendizados.

A interculturalidade é uma, entre tantas outras formas de ruptura que estão se consolidando e se alastrando, a fim de, tentar construir um mundo onde os saberes e conhecimentos sejam e estejam interconectados e, onde a humanização seja mais valorizada do que a ideia de buscar domínio e lucratividade.

Bhabha (1998, p. 19) utiliza a expressão “artes do presente” para salientar que diante dos fatos e consequências vividas atualmente, estamos nos atendo e nos posicionando para compreendermos as concepções e aos mitos que nos foram impostos, e conseqüentemente entender que “se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença” (Bhabha, 1998, p. 20), ou seja, pelos diferentes gêneros, raças e classes, e não em suas individualidades, excluindo os saberes do outro.

Desenvolvendo assim, os saberes fronteiriços, a interculturalidade é parte da criação do pluriverso e está sendo reconhecida e se disseminando aos poucos, contudo, ela já faz parte dos seres humanos, à medida que as convivências com os outros no dia-a-dia são experienciadas.

Hay, por tanto, un saber práctico de la interculturalidad como experiencia que hacemos en nuestra vida cotidiana en tanto que contexto práctico donde ya estamos compartiendo vida, historia con el otro. Se trataría entonces de cultivar ese saber práctico de manera reflexiva, y con un plan para organizar nuestras culturas alternativamente desde él, para que la interculturalidad se convierta en una cualidad activa en todas nuestras culturas. (Fornet-Betancourt, 2009)

Sendo parte do cotidiano, esta ideia de interculturalidade precisa se expandir globalmente como parte de um pluriverso que está sendo construído com o intuito de transformar o mundo globalizado. Nesse sentido, olhar a interculturalidade pelas minorias dos países periféricos nos mostra a necessidade de uma modificação nos pilares do diálogo e liberdade. Esta perspectiva intercultural surgiu por meio das discussões e análises sobre a colonização da América Latina pela Europa, e

En este sentido, la necesidad del diálogo intercultural en América Latina está conectada con la historia de la conquista y de la colonización del subcontinente en tanto que historia de un desastre continuado: la destrucción y opresión sistemáticas de las diferencias culturales. Al principio estaban las diferencias con sus universos específicos, pero con la invasión europea se trata de erradicar esa memoria destruyendo sus formas de vida social, política, cultural y religiosa. La diferencia del otro es “reducida”, y el otro se convierte en un objeto colonizado, es decir neutralizado social, cultural y políticamente, y es, en cuanto tal, sometido a un proceso de occidentalización que lo condena en definitiva a la marginalidad. (Fornet-Betancourt, 2009)

Dessa maneira, a interculturalidade busca, a partir de uma transformação nos moldes de relações entre países e culturas uma construção de um diálogo mútuo, para superar as formas de colonização impostas de maneira abrupta aos povos colonizados. Essa necessidade de diálogo intercultural busca um olhar para os invisibilizados, para as relacionalidades, pelo respeito pela outridade, pelas experiências e vivências que cada um em sua particularidade pode acrescentar.

É por isso que a interculturalidade visa a democracia, busca integrações e a interconexões sem anular diversidades, o outro, fomentando e fortalecendo potenciais criativos de cada ser humano e de seu contexto. A perspectiva decolonial entende a interculturalidade “como la posibilidad de diálogo entre las culturas” (Walsh, 2009, p. 75).

A interculturalidade para Walsh (2009), não existe, é algo para se construir, dessa forma, se entende por ser uma estratégia, uma ação e processo permanente de relação e negociação entre condições de respeito, simetria, legitimidade, equidade e igualdade. “Pero aún más importante es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico - de saberes y conocimientos-” (p. 79), que afirma também, “la necesidad de cambiar no sólo las

relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación” (p. 79).

Portando, a interculturalidade deve ser entendida como um projeto político, social, ético e epistêmico que visa a transformação da sociedade por meio da construção e contribuição de/entre todos os seres humanos distintos e suas culturas. Segundo Mignolo (2007, p. 45) “la actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas ‘otras’”. A interculturalidade entra como categoria que oferece novos pensamentos, novas oportunidades de diálogos.

Segundo Munsberg e Silva (2018), enfatiza-se que a interculturalidade deva ser olhada sob uma perspectiva das relações entre as diferenças, entre todos os povos e culturas, entre os grupos distintos, para romper com uma visão de só olhar sob a perspectiva de uma ou outra cultura. A interculturalidade se dispõe para além de reconhecer e tolerar as diferenças, ela intervém, transforma estruturas sociais injustas, reconstrói sob outras bases “estabelecendo outras/novas formas de relações, de existir e co-existir. Aprender a ser, estar e (con) viver com o outro” (p. 148).

Assim sendo, a interculturalidade significa, portanto, “una forma ‘otra’ de pensar y actuar con relación a y en la modernidad/colonialidad” (Walsh, 2006, p. 35). Voltada à transformação da sociedade como estrutura e como modelo histórico, em que “es práctica política y contrarrespuesta a la geopolítica hegemónica del conocimiento; es herramienta, estrategia y manifestación de una manera ‘otra’ de pensar y actuar” (Walsh, 2005, p. 47). A interculturalidade tem por objetivo questionar, criticar e transformar os contextos e os pensamentos a fim de formar uma sociedade contra-hegemônica por meio de um diálogo transversal, das periferias, no espaço de fronteira, entre as culturas, línguas, etnias e saberes, para o mundo, possibilitando a criação de um pluriverso.

No contexto da Universidade, a interculturalidade pode contribuir para criar um espaço de diálogo intercultural, assim, ações intencionadas e planejadas podem contribuir para que diversidades possam ser incluídas. Considerar o espaço geográfico dos alunos; optar por materiais didáticos diversificados; ressignificar práticas pedagógicas e a formação de professores para que, possam estar voltadas à educação intercultural e fortalecer o diálogo entre professores, alunos, servidores e comunidade são algumas ações rumo ao pluriverso. Quanto a estrutura administrativa da universidade, é preciso ampliar a democratização na gestão, com a participação de membros internos e externos à universidade, através de espaços de socialização e criação de projetos, programas e ações que promovam a inclusão, que valorize o outro, a sua voz bem como seus saberes e conhecimentos diversos, diferenças devem ser reconhecidas como parte constitutiva do pluriverso.

Diante disso, alguns problemas e desafios podem ser elencados nesse processo de construção de um espaço intercultural, como trabalhar nos espaços democráticos e saber ouvir e dar a oportunidade de fala ao outro, de compreender e entender as distintas opiniões e o processo da

construção das diferenças dentro das diversidades culturais que existem na sociedade. A questão que parece fundamental aqui é o enfrentamento coletivo desses desafios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste ensaio foi problematizar o universo e o pluriverso no contexto da globalização hegemônica, bem como refletir como a interculturalidade pode abrir espaços ao diálogo e à solidariedade.

O universo é entendido aqui como vasto e infinito e, em toda sua imensidão abarca as multiplicidades e pluralidades que o compõem. O universo é um conjunto de experiências e perspectivas humanas em suas descobertas, desenvolvimentos e criações que, ao mesmo tempo procuram compreender e buscar seu autoconhecimento, também buscam entender e conhecer o universo em suas distintas dimensões. Entretanto, o modelo de racionalidade vivido desde o século XVII mesmo não sendo um processo homogêneo e linear, tem características dominantes que construiu hegemonias principalmente no que se refere a ciência e ao conhecimento ditos válidos.

Sendo assim, a universidade por ser um espaço de universalização por sua natureza, deve fomentar saberes e conhecimentos distintos, diálogo e trocas de forma propositiva em busca do pluriverso. Contribuir com a criação de projetos, programas e ações de forma efetiva com recursos voltados ao diverso e distinto e privilegiar áreas subalternizadas é um caminho a ser trilhado.

Diante deste contexto, a necessidade e a busca de um mundo pluriverso requer a inclusão de dimensões, como a ontológica e epistêmica, para tensionar modelos de dominação e desigualdades. Assim, em um mundo pluriverso a interculturalidade pode visibilizar lutas para diminuir desigualdades, exclusões e o sistema de dominação e poder construídos principalmente pelos modelos de colonialidade. Ousar movimentar ações em que representantes sociais e políticos possam auxiliar na construção de um pluriverso parece ser um caminho necessário, basta saber se estamos dispostos a esta aventura.

REFERÊNCIAS

- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. (p. 441). (2ª ed.). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Coronil, F. (2005). *Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo*. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Dias Sobrinho, J. (2005). Educação superior, globalização e democratização: qual universidade? *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, (28), 164-173. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782005000100014>.
- Escobar, A. (2005). O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? En: E. Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-*

- americanas*. (pp.133-168). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: post desarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, 23-62.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, dezembro, DOI: 10.5380/dma.v35i0.43541, Curitiba: UFPR.
- FiorI, J. L. (2005). *Sobre o poder global*. Trabalho apresentado em seminário *Innovation systems and development strategies for the Third Millenium*. Rio de Janeiro.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). “La filosofía intercultural”. En: E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, (pp.639-646). CREA/ Siglo XXI, México.
- Floriani, D. y Vergara, N. (2015). Hacia un pensamiento socioambiental: aproximaciones epistemológicas y sociológicas. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 11-27.
- Ianni, O. (2001). *Teorias da globalização*. (p.228). (9ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. (34ª ed.) Rio de Janeiro.
- Latour, B.(2004). *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Tradução: Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: EDUsc.
- Leff, E. (2009).Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes. *Educação e Realidade*, 34(3). Porto Alegre,.
- Leite, D. y Genro, M. E. H. (2012). *Quo vadis? Avaliação e internacionalização da educação superior na América Latina*. (2012). En: Leite, Denise et.al. *Políticas de evaluación universitaria em América Latina: perspectivas críticas*. (1ª ed.) Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Instituto de investigaciones Gino Germani.
- Leme, A. A. (2010). Neoliberalismo, globalização e reformas do estado: reflexões acerca da temática. *Barbarói*. (32). Santa Cruz do Sul.
- Mignolo, W. D. (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura – un manifesto*. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.25-45). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Moraes, R. (2001). *Neoliberalismo - de onde vem, para onde vai?* São Paulo: SENAC.
- Morin, E. (2010). *O desafio da Complexidade*. In: *Ciência com Consciência*. (13ª ed.). Editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- Munsberg, J. A. S. y Ferreira DA Silva, G. (2018). Interculturalidade na perspectiva da descolonialidade: possibilidades via educação. *RIAE – Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, 13(1). 140-154. Araraquara.
- Pinto, M. M. y Larrechea, E. M. (2018). Internacionalização da educação superior: uma análise das tendências de mobilidade dos estudantes entre países do norte e do sul global. *Avaliação*, 23(3), 718-735. Campinas. Sorocaba, SP.

- Santos, B. S. y Avritzer, L. (2002). "Para ampliar o cânone democrático" Em santos, boaventura de souza (org.) *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: civilização brasileira.
- Santos, M. (2005). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.
- Sousa Santos, B. (2000). *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez.
- Sousa Santos, B.(2002). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez.
- Sousa Santos, B. (2008). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*.(3ª ed.). São Paulo: Cortez.
- Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South .Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers.
- Sousa Santos, B. (2016). Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul. *Sociologias*, (43), 24-56. Porto Alegre, ano 18.
- Stengers, I. (2002). *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.
- Stengers, I.(2015).*No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*.Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify.
- Walsh, C. (2005). *Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad*. Signo y Pensamiento, XXIV(46), 39-50. Bogotá.
- Walsh, C. (2006). *Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo*. En: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino*, (27-43). Quito: Academia de la Latinidad.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Trabalho apresentado em seminário *Interculturalidad y Educación Intercultural*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz.