

DESAFIOS DE UMA EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL NA EDUCAÇÃO FÍSICA

*CHALLENGES OF A DECOLONIAL EPISTEMOLOGY IN PHYSICAL
EDUCATION* 

*DESAFÍOS DE UNA EPISTEMOLOGÍA DECOLONIAL EN
EDUCACIÓN FÍSICA* 

 <https://doi.org/10.22456/1982-8918.146356>

 **Felipe Quintão Almeida*** <felipequintao@univasf.edu.br>

* Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Petrolina, PE, Brasil.

Resumo: Este artigo analisa desafios de uma epistemologia decolonial na Educação Física. Problematisa a tese segundo a qual é necessário, na crítica colonial, transcender Ciência e a Filosofia Ocidentais e discute a indistinção entre “lugar de enunciação” e “lugar social”, oportunidade para defender que a competência epistêmica se fundamenta não na identidade daquele que fala, mas no conteúdo (aceitabilidade racional) de suas ideias.

Palavras-Chave: Educação Física. Decolonial. Ciência. Epistemologia.

Recebido em: 15 mar. 2025
Aprovado em: 22 set. 2025
Publicado em: 18 dez. 2025



Este é um artigo publicado
sob a licença Creative
Commons Atribuição 4.0
Internacional (CC BY 4.0)

1 INTRODUÇÃO¹

Quase em todo lugar [...] a operação de tomar partido, de se posicionar a favor ou contra, substituiu a obrigação de pensar (Simone Weil, 2021, p. 50-51).

O gosto pela novidade terminológica e doutrinária prevalece sobre o trabalho de conhecimento, e constitui outro exemplo, agora no plano acadêmico, do caráter imitativo de nossa vida cultural (Schwarz, 1987, p. 30).

Tenho estudado a recente repercussão da reflexão decolonial na Educação Física, uma influência, aliás, que não se restringe a essa área do conhecimento, mas se espalha por distintos campos de estudo em vários continentes. Em outras duas publicações, tratei, com uma colega, de caracterizá-la (Almeida; Eusse, 2024, 2025), com base, sobretudo, na presença do grupo Modernidade/Colonialidade.² Neste artigo, não retomarei essa descrição com base em publicações da Educação Física, mas discutirei alguns desafios postos na ordem do dia com o postulado de uma “epistemologia decolonial”. Parto do entendimento de que eles não são devidamente enfrentados nas produções da Educação Física, que assume o projeto decolonial desconsiderando teses que são passíveis de debate e problematização.

O artigo está organizado em um único tópico, seguido das considerações finais.

2 PROBLEMATIZANDO UMA EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL

Gostaria de iniciar a análise com um argumento que contribuiu para um “racha” no âmbito do “Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos”, que deu origem, no final dos anos 1990, ao coletivo “Modernidade/Colonialidade”. Segundo depoimento de Castro-Gómez e Mendieta (1998), Walter Mignolo, membro daquele Grupo e uma das vozes mais conhecidas da abordagem decolonial, defendia que as teorias pós-coloniais tinham seus lócus de enunciação nas heranças coloniais do Império Britânico e que seria preciso, por isso, buscar uma categorização crítica do Ocidentalismo que tivesse seu lugar na América Latina. Mignolo denunciava, então, o “imperialismo” dos Estudos Culturais, Pós-coloniais e Subalternos, que, na sua interpretação, não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos (Mignolo, 1998). Semelhante interpretação tem um companheiro de Mignolo, Ramón Grosfoguel (2008), para quem os membros do “Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos” subestimaram as perspectivas étnico-raciais e feministas oriundas da América Latina, dando preferência sobretudo a pensadores Ocidentais. De acordo com suas palavras (2008, p. 119),

Entre as muitas razões que conduziram à desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, uma delas foi a que veio opor

¹ Este texto resulta de minha participação em mesa redonda da “I Conferência Internacional Desafios Decoloniais em Cultura Física”, organizado pelo Grupo de Pesquisa Corpo, Cultura e Ludicidade (GPCCL/UEM) junto ao Grupo de Pesquisa Corpo, Diferença e Educação Física (CODEF/UFG). Um agradecimento especial para Larissa Michelle Lara, Vitor Hugo Marani e Eliane Regina Crestani Tortola.

² Em outro artigo essa discussão também aparece, ainda que não estivesse no foco da análise (Almeida, 2021). Neste momento, outro texto está em avaliação na revista *Sport, Education and Society*, assinado com Alexandre Fernandez Vaz. Trata-se de um dossiê dedicado às abordagens inovadoras em Educação Física, esporte e saúde na América do Sul. Nele, outra vez, a apropriação decolonial da área é problematizada.

os que consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna (o que representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) àqueles que a viam como uma crítica decolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados) [...]. Para todos nós que tomamos o partido da crítica decolonial, o diálogo com o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos tornou evidente a necessidade de transcender epistemologicamente – ou seja, de descolonizar – a epistemologia e o cânone ocidentais. [...] Estes debates tornaram claro para nós (aqueles que tomaram o partido da crítica decolonial acima descrita) que era necessário descolonizar não apenas os Estudos Subalternos mas também os Estudos Pós-coloniais (Grosfoguel, 2008, p. 119).

O problema com esses pensadores Ocidentais, ressaltava Mignolo (2017), não é sua localização geográfica, quer dizer, o fato de esses intelectuais pertencerem ao Ocidente (particularmente à Europa), mas a questão é de ordem epistemológica e responde pelo nome de Eurocentrismo. A partir desse princípio, a crítica decolonial se esmera em demonstrar os vínculos entre as epistemologias do Atlântico Norte e a colonialidade, entendida como o lado “oculto” da modernidade.

A crítica ao Eurocentrismo também repercutiu na recepção decolonial da Educação Física, o que levou ao crescimento de uma literatura baseada nos conhecimentos dos povos subjugados pela colonialidade do saber, do ser e do poder, oportunidade para florescer: uma bibliografia escrita por intelectuais pretos/pretas (perspectiva negra decolonial brasileira); a discussão feminista decolonial/quilombolista/interseccional; o perspectivismo indígena; e, como consequência, a instauração de um novo vocabulário para expressar as insurgências epistêmicas em curso, como pretagogia, interculturalidade, afrocentrismo, ancestralidade, bem viver/boa vida, pedagogia griô etc. (Almeida; Eusse, 2024, 2025).

Esta mesma recepção decolonial também se alimenta de autores cujas bases epistemológicas não são, por assim dizer, “subalternas”, mas estão fortemente enraizadas nos cânones Ocidentais que o Grupo Modernidade/Colonialidade gostaria de transcender. Aí se situa, por exemplo, a iniciativa de colegas que trabalham com o currículo cultural da Educação Física,³ proposição que se declara pós-crítica, fortemente inspirada por uma epistemologia do Norte (Pós-modernismo, Pós-estruturalismo, Estudos Culturais, Multiculturalismo, Pós-Colonialismo), mas que também quer se fincar no universo decolonial do grupo “Modernidade/Colonialidade”. Se o lugar de enunciação importa na definição do conhecimento, como advoga a perspectiva decolonial aqui em análise, como o currículo cultural da Educação Física responde a esse imperativo ao promover a reunião de uma abordagem pós-crítica com o giro decolonial?

Além do currículo cultural, há também o caso dos Estudos Culturais Físicos. No Brasil, Larissa Michelle Lara, em colaboração com integrantes do seu grupo de estudo, é a autora que desenvolve com muita propriedade essa perspectiva com a intenção de oferecer, mais recentemente, uma abordagem decolonial na Educação Física. Os Estudos Culturais Físicos nascem nos Estados Unidos e se expandem para a Europa, sob o holofote de referências teóricas como os Estudos Culturais britânicos, mas também o pós-estruturalismo francês, firmemente enraizados nos

³ Pedagogia elaborada pelos colegas Marcos Garcia Neira e Mário Luiz Ferrari Nunes.

cânones de uma epistemologia do Atlântico Norte. Se assumo o argumento de Mignolo e Grosfoguel supramencionado, também não estariam os Estudos Culturais Físicos reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento? Quais as perspectivas epistemológicas “subalternas” que alimentam seu giro decolonial? Qual é a dimensão decolonial dos Estudos Culturais Físicos brasileiros? Qual é a diferença decolonial que introduz? No que ele se diferencia de experiências intelectuais “insurgentes” construídas em território nacional, como a cultura corporal de movimento? Mais ainda, os Estudos Culturais Físicos do Brasil são distintos epistemologicamente daquele norte-americano e europeu?

Estas perguntas constituem desafios teóricos que precisariam ser enfrentados se eu considero, com o Grupo Modernidade/Colonialidade, a necessidade de se promover uma “adequada” ruptura (transcender) com a epistemologia do Norte, pois, segundo a letra do texto de Mignolo (2020a, p. 214), as “[...] críticas da modernidade, do logocentrismo ocidental, do capitalismo, do eurocentrismo, e afins realizadas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos não podem ser válidas para pessoas que pensam e vivem na Ásia, em África, ou na América Latina”. Mignolo (2020a, p. 197) ecoa, nessa interpretação, a tese de que a epistemologia “Tem de ser geográfica na sua historicidade, introduzindo a diferença colonial no jogo”. Ou, de acordo com as palavras de Grosfoguel (2012, p. 359), a esquerda branca ocidentalizada segue

[...] paradigmas ocidentais marxista-leninistas, pós-estruturalistas, anarquistas ou socialdemocratas, reproduzem o racismo/sexismo epistemológico da filosofia ocidental e, por conseguinte, o fundamentalismo eurocêntrico privilegiando como superior o cânon do pensamento crítico dos homens ocidentais e descartando como inferior todas as epistemologias não ocidentais. Este racismo epistemológico tem colonizado o mundo desde 1492, e a esquerda ocidentalizada o reproduz por todas as partes⁴ (Grosfoguel, 2012, p. 359).

Compreendo, ao contrário, que essa tal ruptura deve ser entendida como uma reescrita que está em curso há muito tempo na própria modernidade e não deve ser confundida com a rejeição da criação humana realizada pelo Norte global e associado com aquilo que seria, genuinamente, criado no Sul. Nesse contexto, duas perguntas feitas por Balestrin (2013, p. 112) são muito pertinentes e deveriam ser seriamente consideradas por aqueles que, na Educação Física, mobilizam o projeto decolonial:

[...] é possível romper com a lógica da colonialidade da modernidade sem que abandonemos as contribuições do pensamento ocidental/europeu/iluminista – especialmente, liberalismo e marxismo – para a própria decolonização? [...] Como lidar com a paternidade europeia das nossas instituições e pensamentos políticos? (Balestrin, 2013, p. 112).

Na Educação Física do Brasil, a produção da área parece responder negativamente à primeira pergunta, sem se importar muito com a segunda (Almeida; Eusse, 2024, 2025).

⁴ Grosfoguel (2012) adverte, contudo, que não acredita em uma correspondência essencialista entre a geografia (lugar de origem) e epistemologia. Nisso, está “[...] se distanciando do essencialismo de Walter Mignolo que, em sua interpretação do conceito de Dussel de ‘geopolítica do conhecimento’, colapsa ou reduz a localização epistêmica com a localização geográfica” (Grosfoguel, 2012, p. 359).

Outro desafio a ser enfrentado por uma epistemologia decolonial diz respeito ao “eclipsamento” da fronteira entre “lugar epistêmico” e “lugar social” sustentada por alguns autores que se identificam com essa tradição. Assim o fazem, pois compreendem que “Na filosofia e nas ciências Ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise” (Grosfoguel, 2008, p. 119), pois

A ‘geopolítica do conhecimento’ da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um ‘Ego’ não situado. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciator encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia (Grosfoguel, 2008, p. 119).

Segundo, agora, as palavras de Mignolo (2017, p. 6),

[...] a geopolítica e a corpopolítica (entendidas como a configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua) da configuração de conhecimento e dos desejos epistêmicos foram ocultadas, e a ênfase foi colocada na mente em relação ao Deus e em relação à razão. Assim foi configurada a enunciação da epistemologia Ocidental, e assim era a estrutura da enunciação que sustentava a matriz colonial (Mignolo, 2017, p. 6).

Há, pelo menos, duas observações a serem feitas nessa indiferenciação decolonial entre “lugar epistêmico” e “lugar social”. Primeiro, há alguma generalização no argumento de que a Filosofia e a Ciência Ocidentais, sem distinção, promovem o que Castro-Gomes (2005) chamou de “*hybriz* do ponto-zero” das filosofias eurocêntricas, ou seja, o ponto que “esconde”, que se “coloca para lá de qualquer ponto de vista”, uma visão arquimediana, metafísica, por sinal, que oculta o lugar social e representa a mais pura estrutura universal da razão. Arremata Grosfoguel (2007, p. 64-65) dizendo que tal *hybriz* e o universalismo abstrato que a sustenta será assumido “[...] pelas ciências humanas a partir do século XIX como a epistemologia da neutralidade axiológica e da objetividade empírica do sujeito que produz conhecimento científico”.

Esta parece ser uma leitura bastante caricatural da Ciência e da Filosofia Ocidentais, desconsiderando as reinvenções autocríticas constitutivas da epistemologia moderna no seu desenvolvimento histórico. Apresento, rapidamente, duas compreensões que contrariam essa leitura do “ponto zero” da Filosofia e da Ciência Ocidentais. A hermenêutica de Hans-Georg Gadamer ensina que sempre se fala a partir do pertencimento a uma tradição e aos seus “preconceitos”. O conhecimento, portanto, é sempre localizado, de maneira que os preconceitos dos indivíduos não são limitações do saber humano, mas, antes, constituem a realidade histórica de seu ser (Gadamer, 2007). De acordo com as palavras desse filósofo (2007, p. 369),

Será verdade que achar-se imerso em tradições significa em primeiro plano estar submetido a preconceitos e limitado em sua própria liberdade? O certo não será, antes, que toda existência, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras? E se isso for correto então a ideia de uma razão absoluta não representa nenhuma possibilidade para a humanidade histórica. Para nós a razão somente existe como real e

histórica, isto significa simplesmente: a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual exerce sua razão (Gadamer, 2007, p. 369).

Em outras palavras, os pré-juízos não são algo que se deva aceitar ou que se possa recusar, mas são o horizonte a partir do qual se compreende; quer dizer, o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto (Gadamer, 2007). Portanto, para Gadamer, tradição e preconceito não precisam ser mais vistos como inimigos da razão, mas como algo que possibilita o encontro com a verdade.⁵

Situado em outro universo intelectual, o filósofo estado-unidense Richard Rorty também entende que não existe um vocabulário padrão da sociedade com o qual todas as pessoas e todos os grupos sociais devem se conformar (afinal, é impossível sair de si e olhar para as culturas de cima, de fora, a partir de um “campo neutro” ou sob a perspectiva do “olho de Deus”). “Permaneceremos sendo criaturas finitas, os filhos de tempos e lugares específicos” (Rorty, 2009, p. 143). É a partir de seu *étnos* que as pessoas constroem a sua concepção de “nós”, a sua autoimagem. Para ele, não há como sair de nossa pele (Rorty, 2009), não há como se despir da “roupa” com a qual nos vestiu a nossa própria aculturação. Desse modo, o etnocentrismo é, em sua perspectiva, inescapável, e qualquer possibilidade de diálogo intercultural efetivo partirá sempre da consciência da própria posição, isto é, da consciência da própria identidade.

Ressalto, na esteira de Marques (2016), que a noção de *étnos* em Rorty escapa às exigências de identidade do tipo etnia, raça, gênero ou nacionalidade (como na decolonialidade), aproximando-se, muito mais, àquela outra espécie de identidade a que se pode chamar “comunidade de diálogo”. A consequente ampliação do diálogo entre indivíduos e entre as comunidades encontra um importante combustível no que ele chama de “educação para a solidariedade”, na ampliação do poder de perceber e compreender o sofrimento e a dor das outras pessoas e dos outros povos. Uma educação para a solidariedade (uma educação intercultural, nos termos decoloniais) leva a vislumbrar que a humilhação e o sofrimento de outras pessoas têm a ver conosco, independentemente de elas participarem ou não do nosso círculo de convivência ou da nossa comunidade de diálogo mais imediata.

Considerando as posições de Gadamer e Rorty, pode-se questionar a tese de que “A neutralidade e a objetividade desinserida e não-situada da egopolítica do conhecimento é um mito ocidental” (Grosfoguel, 2008, p. 119). É imprescindível assumir que qualquer um, quando enuncia uma proposição, está em conexão com o lugar que ocupa na estrutura da sociedade e em sua hierarquia sociocultural. A Sociologia e a Filosofia ensinam isso até hoje, desde a passagem do século XVIII para o XIX, vale dizer, que “[...] as ideias se configuram num espaço, base ou recanto extraideacional” (Risério, 2019, p. 166), o que torna possível questionar o mito de um ego não situado, não localizado e sustentado por um sujeito de enunciação

⁵ Alcoff (2017) questiona o porquê de Mignolo rejeitar a hermenêutica, dado o reconhecimento hermenêutico da função local/situada/corporogeográfica de toda verdade. A resposta é que essa tradição, assim como a epistemologia Ocidental, é representada sem a diferença colonial.

sem corpo/rosto nem localização espaço-temporal. O giro decolonial, em sua crítica à epistemologia moderna, não sublinha esse fato por que baseado em um relato excessivamente simplificado das posições científicas e filosóficas Ocidentais.

A segunda observação que envolve o binômio “lugar epistêmico” e “lugar social” é a “substantivação” do segundo, conferindo-o uma “autoridade epistêmica” que se torna condição indispensável para acesso ao conhecimento verdadeiro. Essa tese tem provocado reações diversas, já que o pertencimento ao grupo (sexual, racial, étnico etc.) se transformou em critério da competência epistêmica, excluindo-se, no extremo, preceitos como a formação científica, a expertise, o reconhecimento por pares ou o mérito pessoal (Gomes, 2022). Em outras palavras, a autoridade epistêmica deixou de derivar do seu conhecimento, do seu rigor intelectual, de suas ações passadas ou da razoabilidade de suas ideias, mas de sua identidade (Fonseca, 2022).

Lugar de enunciação, segundo uma crítica corrente, não deveria ser confundido com argumento de autoridade científica, como fundamento último do conhecimento. A posição de alguém na estrutura social deve ser tomada como realidade a ser imparcialmente reconhecida e examinada, mas precisa vir acompanhada, no plano epistemológico e reflexivo, daquele lugar de enunciação que se fundamenta na universalidade racional, pois dentro do domínio da razão “[...] ninguém tem autoridade para impor sua palavra e, muito menos, emudecer a do outro” (Coli, 2019); do contrário, é lugar de cale-se (Kehl, 2020).

Não há dúvida de que cada participante do debate público importa pelo que ele tem a oferecer; nesse sentido, o lugar social abre espaço para novos relatos, tradições e conhecimentos antes excluídos, silenciados e impedidos de manifestação na República, mas não se deve perder de vista que viver uma situação, uma conjuntura ou uma época é distinto de compreender o que se viveu (Risério, 2019). Em outras palavras, a experiência treina nosso olhar para algumas direções e dá o material para dizer aos demais algo que eles jamais tenham pensado ou vivido, mas é preciso reconhecer que ela também tem limites, é atravessada por vieses variados e pode ser restrita.

Se a “palavra final” coubesse à experiência, como levar a sério a análise sociológica do livro sobre “O Suicídio”, de Emile Durkheim, se ele jamais tentou se matar? Ou, então, como julgar verdadeiras as posições de Karl Marx sobre a classe trabalhadora se ele nunca foi um operário *stricto sensu*? Ou, para finalizar, qual o lugar de fala de Guilherme Boulos, a quem nunca faltou um teto por ser filho de pais médicos, um deles professor da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo? Boulos não sabe, por experiência direta, o que não é ter onde morar, mas o conteúdo de verdade de sua enunciação pode chegar onde a fala de um sem-teto talvez não chegaria (Fonseca, 2022).

Se é correto afirmar que todo conhecimento tem origem em alguma base ou espaço basilar, mediado por símbolos culturais, experiências sociais particulares e em conexão com o lugar que aquele que fala ocupa na hierarquia da sociedade, não necessariamente daí se pode concluir que a leitura “correta” do mundo é

determinada, em última instância, pela posição social, pelo lugar de onde se enuncia. Nas palavras de Fonseca (2022, p. 439), “[...] a diversidade é um imperativo social e político; epistemologicamente, é bem-vinda, mas não determinante”.

Com base nisso, pode-se questionar a tese de Grosfoguel (2008) segundo o fato de que “As perspectivas subalternas são uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemônico nas relações de poder vivida”. Segundo Mignolo (2020b), aqueles cujos legados coloniais são reais (os subalternos) estão em melhores condições de teorizar o passado em termos de crítica colonial. Esse princípio se articula ao que Mignolo (2020b), em diversos lugares, chamou de “pensamento fronteiro”, uma epistemologia que propõe consciência e sensibilidade em relação à diferença colonial, o que leva à valorização de um conhecimento que deve emergir, geopoliticamente, do espaço colonizado. Estabelece-se, assim, um vínculo privilegiado entre discurso e experiência subalterna, pois o pensamento de fronteira se fundamenta na prioridade da vítima para denunciar a ferida colonial e, assim, contrapor-se ao projeto eurocêntrico da modernidade.⁶ Assim sendo, as raízes étnicas “subalternas” de alguém dá a essa pessoa, de “partida”, um conhecimento crítico privilegiado do seu povo e de seus ancestrais, da mesma maneira que alguém se transforma em autoridade científica sobre África ou cultura africana pelo fato de daí descender. Grosfoguel (2008, p. 119) conclui dizendo que “[...] todo conhecimento situa-se, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento”. O fato de estar de um lado ou de outro, portanto, importa epistemologicamente.

Diante dessa perspectiva binária, do tipo ou “isso” ou “aquilo”, pergunto se não seria o caso de evitar a polarização entre uma epistemologia da opressão e outra oprimida (entre uma epistemologia decolonial e outra Ocidental) para pensá-la como a atividade do pensamento que busca definir as regras pelas quais decidimos a objetividade e os motivos (in)válidos para afirmar alguma coisa sobre a realidade física ou simbólica? As pessoas, independentemente de sua cor de pele, gênero ou etnia, podem evocar saberes, produzir conceitos e proferir discursos. Como afirmou Fonseca (2022), na empreitada do conhecimento e da política nele baseada, cada um é dotado da capacidade de participar e deveria fazê-lo, mas a atividade epistemológica não é ativismo político, nem deveria se fundar em algum aspecto da constituição física do indivíduo ou em algum determinismo cultural, pois isso abriria a possibilidade de universo epistemológico infinito (relativismo epistêmico) atento a cada uma das particularidades fenomênicas do mundo. Além disso, uma epistemologia vinculada a um certo tipo de experiência determinada pelo corpo no mundo pode ser, no limite, incriticável.⁷

Não significa, claro, que as singularidades (ou epistemologias dissidentes) não devem ter seu lugar reconhecido, mas o vigor epistemológico de uma afirmação deve ser avaliado não com base na identidade de quem a formulou (a partir de

⁶ Alcoff (2017) denuncia o caráter metafísico da diferença colonial em Mignolo. Deve-se ressaltar que Mignolo (2008) rejeita essa crítica ao dizer que não se trata de privilégio epistêmico, mas do direito epistêmico do subalterno não ser assimilado.

⁷ Devo essa observação a Alexandre Fernandez Vaz.

critérios espaciais – o lugar de onde se enuncia – e étnico/raciais/sexuais – o corpo do sujeito que enuncia), mas, no critério racional que fundamenta a força do melhor argumento, a lealdade a certas regras de procedimento de justificação, a consistência lógica das proposições a respeito do mundo etc. Em outras palavras, a epistemologia não tem “qualidades” e não deveria ser “adjetivada”,⁸ o que permite concluir que ela não é do Sul, não é do Norte, não é branca, não é negra, não é feminina. Em suma, não é decolonial, mas feita por pessoas cujas ideias podem ser discutidas, debatidas, afirmadas ou contrariadas com base na conversação livre de dominação e fundamentada na aceitabilidade racional. Nisso reside, por assim dizer, sua dimensão universal. A obrigação de respeitar seriamente todos os indivíduos não me obriga a considerar igualmente válidas as ideias que carrega (Risério, 2019). Nessas circunstâncias, para finalizar, ecoo a interpretação de Fonseca (2019, p. 437), para quem “A razão não só não é um colonizador, como é uma ferramenta utilizável por toda e qualquer pessoa, inclusive contra a colonização dos preconceitos de uma cultura sobre a outra. Não é branca nem negra; é humana”.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, voltei a tratar do giro decolonial defendido por intelectuais reunidos em torno do coletivo autointitulado “Modernidade/Colonialidade”. Sua necessidade de decolonizar o conhecimento levou a uma aproximação com outro lugar geográfico, a América Latina, como forma de promover um desprendimento total com a episteme Ocidental, cujas teorias ainda estão assentadas, segundo a crítica decolonial, sob pilares (universalismo, sexismo, racismo, capitalismo etc.) incapazes de romper com o lado oculto da modernidade: a colonialidade. Não deixa de ser curioso, como apontou Velázquez Castro (2008), referindo-se a Mignolo, que ele, para provar a existência de um projeto decolonial vivo desde a invenção das Américas, recorra a personagens (como Guaman Poma de Ayala, José Carlos Mariátegui, Franz Fanon, Aimé Cézaire, Glória Azaldúa, Luis Macas etc.) que pensaram com originalidade desde a experiência colonial sem prescindir dos discursos emancipatórios do cristianismo, do liberalismo, do marxismo e do pós-estruturalismo, razão que suscita a dúvida a respeito da necessidade de uma descontinuidade ou de um desprendimento total com a epistemologia do Atlântico-Norte. Se um pensamento fronteiro pressupõe dinâmicas de assimilação, confluência e reconfiguração de histórias locais como desenhos globais, afinal, a fronteira é lugar do encontro, das trocas, do hibridismo, por que não evitar a chantagem intelectual ou política de estar, previamente, contra ou a favor de uma epistemologia Ocidental ou dos saberes subalternos? Não é possível estar com e contra ao mesmo tempo, se assim for necessário?

Ao situar a Educação Física nesse contexto, destaquei que duas perspectivas postulantes ao “lugar de fala” decolonial (currículo cultural e Estudos Culturais Físicos) ainda não transcenderam, em suas teorizações, as epistemologias do Atlântico-Norte.⁹ Duvido se tal ruptura é factível ou mesmo desejável, a não ser ao

⁸ Devo essa observação a Raumar Rodríguez Giménez.

⁹ Seria preciso investigar detidamente o lugar que ocupa, nos Estudos Culturais Físicos, a perspectiva representada pelo Grupo Modernidade/Colonialidade.

custo de uma leitura binária, estática e redutora da Modernidade, da Europa e do Ocidente, desconsiderando que essas experiências, ainda que tenham seu lado oculto, têm inscrita em si mesmas, na pluralidade e complexidade que lhes são imanentes, uma racionalidade emancipatória que é transcultural e planetária.¹⁰

Além disso, a crítica ao racionalismo, ao falocentrismo e à ciência positivista é constitutiva do próprio repertório Ocidental, de modo que nada é mais Ocidental que o antiocidentalismo decolonial, inclusive porque sua revolta contra o Ocidente é também feita em nome de valores Ocidentais (liberdade, igualdade, justiça social, direitos etc.). Do romantismo ao existencialismo, até o desconstrucionismo, todo o pensamento moderno realizou a denúncia do Ocidente, de maneira que poucas são as civilizações que pensaram e escreveram criticamente sobre si mesmas de modo tão ávido. Não é demais lembrar, na esteira de Risério (2019), que se não foi o Ocidente que inventou a escravidão, ele decretou seu fim em nome de princípios que, hoje, são interpretados unilateralmente como a face oculta da colonialidade.

Também no artigo, com base na indistinção entre “lugar epistêmico” e “lugar social”, coloquei em xeque o argumento de que toda a Ciência e a Filosofia Ocidentais pressupõem um “*hybris del punto cero*”. Para contrapor esse argumento, recorri às filosofias de Gadamer e Rorty, um exercício, sem dúvida, que poderia ser feito com a colaboração de outros filósofos Ocidentais sem prejuízos à conclusão alcançada. Na esteira de Balestrin (2013, p. 112), pergunto se “[...] ao enfatizar superações e ao negar as influências do pós-estruturalismo, pós-marxismo e pós-colonialismo, o grupo [Modernidade/Colonialidade] não estaria criando uma nova *hybris del punto cero*?”

Sem desconsiderar a tese de uma experiência corporal do conhecimento, quer dizer, que pessoas pensam e produzem conhecimentos desde circunstâncias existenciais-históricas específicas, vinculadas à particular configuração em que estão no mundo, argumentei que não há uma correlação direta e necessária entre um lugar ontológico e social e a posição epistêmica (ou mesmo política) de quem fala. Se a subalternidade, a pele ou o sexo não podem representar uma desvantagem, tampouco devem constituir um privilégio (Almeida, 2021). Em vez do identitarismo epistêmico, defendi a necessidade de que os discursos alcancem alguma validade/verdade universal que tenha no diálogo (na aceitabilidade racional) seu único fundamento. Seria o caso, portanto, de se perguntar pelo lugar da verdade no âmbito de uma epistemologia decolonial, ou seja, se o elogio da diferença colonial pode ainda manter as dimensões críticas e normativas que visam estabelecer um conhecimento tido por verdadeiro para todo e qualquer lugar geográfico específico. O projeto decolonial de “mudar a geografia da razão” não tem, ao que parece, necessidade da verdade com caráter universal.¹¹

¹⁰ Conforme descrições realizadas em outros lugares (Almeida; Eusse, 2024, 2025), predomina na recepção decolonial da Educação Física essa leitura da modernidade, da Europa ou do Ocidente, razão pela qual tudo o que remeta a essa tríade está condenado pela colonialidade. É claro que há exceções. A esse respeito, sugiro ver Fensterseifer (2024) e Silva, Fensterseifer e Prestes (2024), em análises que situam o conhecimento dos povos ancestrais (particularmente, o princípio do bem viver) e a educação intercultural no universo do republicanismo democrático. Balestrin (2013, p. 112), aliás, constata “[...] certa ausência de elaboração e preocupação com a teoria democrática no espectro da modernidade/colonialidade”.

¹¹ Para Alcoff (2017, p. 56), Mignolo rejeita a epistemologia, porque vê nela, fundamentalmente, o “[...] acordo com a verdade, e porque vê a verdade como necessariamente imperial, territorial e denotativa”.

A universalidade pretendida, nesse caso, não corresponde à “[...] pedra angular ideológica do capitalismo histórico” (Mignolo, 2020a, p. 209) ou não deve ser concebida como os “[...] universais abstratos das epistemologias eurocêntricas, que subsumem/diluem o particular no que é indiferenciado” (Grosfoguel, 2008, p. 144). Recorrer à universalidade como critério normativo não significa, portanto, mais uma estratégia para colonizar, impor uma Verdade sobre os demais, sufocar a polivalência cultural e promover racismo/sexismo epistêmico. Como ideal do discurso, universalidade não é decidida *a priori*, não é absoluta, não desconsidera o contexto, não se opõe à pluralidade de saberes, nem está isenta, como a crítica costuma alertar, das relações de poder que constituem a sociedade, mas sua incondicionalidade pressupõe um esforço, sempre incompleto, de identificar e fazer valer os melhores argumentos, o que o qualifica para ser considerado como tal. Do contrário, quais critérios empregar para convencer aqueles que não fazem parte do meu “grupo” a aceitar a validade das minhas alegações sobre o mundo que é comum a todos? Como impedir que o “direito epistêmico” de uma comunidade de fala não esteja acima do direito de outra comunidade? Como distinguir “o que é verdadeiro” do que “se diz ser verdadeiro” na pluriversalidade/diversalidade? Essas são questões que merecem tratamento no pretendido giro decolonial da Educação Física brasileira. Constituem, portanto, um chamado ao pensamento, um convite à reflexão.

REFERÊNCIAS

- ALCOFF, Linda Martin. A epistemologia da decolonialidade de Mignolo. **Epistemologias do Sul**, v. 1, n. 1, p. 33-59, 2017. <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/786/654>. Acesso em: 15 fev. 2025.
- ALMEIDA, Felipe Quintão de. Estudos sociocríticos e/ou pedagogias críticas em Educação Física: na, da ou desde a América Latina? *Ágora para la Educacion Fisica y el Deporte*, v. 23, p. 119-129, 2021. DOI: <https://doi.org/10.24197/aefd.0.2021.119-139>
- ALMEIDA, Felipe Quintão de; EUSSE, Karen Lorena Gil. Educação Física e decolonialidade: descrição e desafios. **Estudos Culturais Físicos e diálogos decoloniais: desafios que atravessam a relação corpo, cultura e poder**. Maringá: Eduem, 2025. p. 238-273.
- ALMEIDA, Felipe Quintão de; EUSSE, Karen Lorena Gil. (Re)describiendo la decolonialidad en la Educación Física brasileña: ambigüedades y críticas. **Staps**, Fuera de serie (HS), p. 73-89, 2024. DOI: <https://doi.org/10.3917/sta.hs1.2024.0073>
- BALLESTRIN, Luciana. América latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 11, p. 89-117, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2025.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, E. **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (org.). México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

COLI, Jorge. Lugar de fala não pode ser convencido com argumento de autoridade. **Folha de São Paulo**, 30 jun. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/jorge-coli/2019/06/lugar-de-fala-nao-pode-ser-confundido-com-argumento-de-autoridade.shtml>. Acesso em: 15 fev. 2025.

FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo. Currículo Intercultural e os desafios de uma república democrática. **Kinesis**, n. 42, n. esp. 2, p. 1-14, 2024. DOI: <https://doi.org/10.5902/2316546487915>

FONSECA, Joel Pinheiro. Para que serve lugar de fala. In: RISERIO, Antônio. **A crise da política identitária**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2022. p. 416-442.

GADAMER, Hans. **Verdade e método**. Rio de Janeiro: Vozes; 2007.

GOMES, Wilson. Caminhos e descaminhos da política de identidade hoje: origem, ideologia, estratégias. In: RISERIO, Antônio. **A crise da política identitária**. Rio de Janeiro: Topbooks; 2022. p. 50-93.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna decolonial. **Contemporânea**, v. 2, n. 2, p. 337-362, 2012. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/86>. Acesso em: 15 fev. 2025.

KEHL, Maria Rita. Lugar de cale-se. **Combate Racismo Ambiental**, 11 ago. 2020. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2020/08/11/lugar-de-cale-se-por-maria-rita-kehl/>. Acesso em: 15 fev. 2025.

MARQUES, Wilker de Carvalho. **Etnocentrismo e diálogo intercultural no pensamento filosófico de Richard Rorty**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Piauí, Teresina, 2016.

MIGNOLO, Walter. Post-occidentalismo: el argumento desde América Latina. **Cuadernos Americanos**, v. 1, p. 144-165, 1998. Disponível em: <https://scholars.duke.edu/publication/654369>. Acesso em: 15 fev. 2025.

MIGNOLO, Walter. Novas reflexões sobre a ideia de América Latina: a direita, a esquerda e a opção decolonial. **Cadernos CRH**, v. 21, n. 53, p. 239-252, 2008. DOI: <https://doi.org/10.9771/ccrh.v21i53.18970>

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 9, p. 1-17, 2017. DOI: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>

MIGNOLO, Walter. A geopolítica do conhecimento e a diferença colonial. **Revista Lusófona de Educação**, v. 48, n. 48, p. 187-224. 2020a. DOI: <https://doi.org/10.24140/issn.1645-7250.rle48.12>
<https://doi.org/10.24140/issn.1645-7250.rle48.12>

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2020b.

RISERIO, Antônio. **Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária**. Rio de Janeiro: Topbooks; 2019.

RORTY, Richard. **Filosofia como política cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHWARZ, Roberto. **Que horas são?**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SILVA, Marlon André; FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo; PRESTES, Fabiane da Silva. A Educação Física escolar como um caminho para a cultura do bem viver. **Revista Ñanduty**, v. 11, n. 17, p. 118-136, 2023. DOI: <https://doi.org/10.30612/nty.v11i17.16821>

VELÁZQUEZ CASTRO, Marcel. Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza. **Crítica y Emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales**, v. 1, n. 1, p. 253-263, 2008. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye7S6.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2025.

WEIL, Simone. **Pela supressão dos partidos políticos**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2021.

Abstract: This article analyzes the challenges of a decolonial epistemology in Physical Education. It also problematizes the thesis that, in colonial critique, it is necessary to transcend Western Science and Philosophy, and discusses the indistinction between “place of enunciation” and “social place”, an opportunity to defend that epistemic competence is based not on the identity of the speaker, but on the content (rational acceptability) of their ideas.

Keywords: Physical Education. Decolonial. Science. Epistemology.

Resumen: Este artículo analiza los desafíos de una epistemología decolonial en el campo de la Educación Física. Problematisa la tesis según la cual es necesario, en la crítica colonial, trascender la Ciencia y la Filosofía occidentales y discute la falta de distinción entre “lugar de enunciación” y “lugar social”, oportunidad para sostener que la competencia epistemológica se fundamenta no en la identidad de quien habla, sino en el contenido (aceptabilidad racional) de sus ideas.

Palabras clave: Educación Física. Decolonial. Ciencia. Epistemología.

LICENÇA DE USO

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0), que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja corretamente citado. Mais informações em: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

CONFLITO DE INTERESSES

Os autores declararam que não existe nenhum conflito de interesses neste trabalho.

CONTRIBUIÇÕES AUTORAIS

Felipe Quintão de Almeida: Conceitualização; Metodologia; Análise Formal; Escrita – Revisão e Edição.

FINANCIAMENTO

Este artigo é uma ação vinculada aos projetos de pesquisa “A constituição de um pensamento renovador da Educação Física na América do Sul: uma análise comparada entre Brasil, Uruguai, Argentina, Chile e Colômbia” e “Formação de professores de Educação Física no Espírito-Santo e na América do Sul”. As investigações são financiadas pela Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), a quem agradecemos pelo apoio (Edital Profix 15/2022. Processo 2022- Z3971; Edital Universal 03/2021. Processo 2021-B3GXG; Bolsa Pesquisador Capixaba 06/2021. Processo 2022-D93DK; Edital Universal 28/2022. Processo 2023-DL91F). O texto também se insere no âmbito da investigação “Renovação epistemológica e curricular da Educação Física na América do Sul: uma análise comparada com o Brasil”, financiada pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco - FACEPE (Edital Bolsa Pernambucana de Produtividade - 02/2025).

DISPONIBILIDADE DE DADOS DE PESQUISA:

Os dados de pesquisa só estão disponíveis mediante solicitação.

COMO REFERENCIAR

ALMEIDA, Felipe Quintão. Desafios de uma epistemologia decolonial na Educação Física. **Movimento**, v. 31, p. e31059, jan./dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-8918.146356>

RESPONSABILIDADE EDITORIAL

 Alex Branco Fraga*

 Elisandro Schultz Wittizorecki*

 Mauro Myskiw*

 Raquel da Silveira*

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Escola de Educação Física, Fisioterapia e Dança, Porto Alegre, RS, Brasil.